

اسلام  
اور  
جدید معاشی مسائل

جلد اول  
تجارت کے فضائل و مسائل



شیخ الاسلام جنس مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

الذی لا یستلزم

جملہ حقوق محفوظ ہیں۔

©

یہ کتاب میں جملہ حقوق محفوظ ہیں۔ کسی فرد یا ادارے کو بلا اجازت اشاعت کی اجازت نہیں۔

نام کتاب

اسلام

جدید معاشی مسائل

جلد اول

تجارت کے فضائل و مسائل

اشاعت اول

جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ — جون ۲۰۰۸ء

ادارۃ انیسٹریٹس پبلشرز، بک سیلرز، کمپیوٹرز

۱۳- درنا تھ مینشن ٹیل روڈ، لاہور فون ۳۷۳۳۳۱۲ ٹیکس ۷۳۳۳۷۸۵-۷۳۳۳۷۸۵-۷۳۳۳۷۸۵

۱۹۰- انارکلی، لاہور - پاکستان..... فون ۷۳۳۳۹۹۱-۷۳۳۳۹۹۱

مومن روڈ، چوک اردو بازار، کراچی - پاکستان..... فون ۷۷۲۲۳۰۱

ملنے کے پتے

ادارۃ المعارف، جامعہ دارالعلوم، کورنگی، کراچی نمبر ۱۳

مکتبہ دارالعلوم، جامعہ دارالعلوم، کورنگی، کراچی نمبر ۱۴

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، چوک سبیلہ، کراچی

دار الاشاعت، اردو بازار، کراچی نمبر ۱

بیت القرآن، اردو بازار، کراچی نمبر ۱

بیت العلوم، تاج روڈ، لاہور



## فہرست مضامین

پیش لفظ — مولانا مفتی محمود اشرف عثمانی	۱۹
عرض مرتب	۲۲
دنیا سے دل نہ لگاؤ	۲۵
دنیا کی راحت دین پر موقوف ہے	۲۷
زہد کی حقیقت	۲۸
گناہوں کی جڑ	۲۸
دل میں صرف ایک کی محبت	۲۹
دنیا کا طلبگار نہیں	۳۰
دنیا کی مثال	۳۰
دو محبتیں جمع نہیں ہو سکتیں	۳۱
دنیا کی زندگی دھوکہ میں نہ ڈالے	۳۳
شیخ فرید الدین عطارؒ	۳۳
ابراہیم ادھمؒ	۳۵
والد ماجدؒ	۳۵
دنیا سائے کی مانند	۳۷
بحرین سے مال کی آمد	۳۷
تم پر فقر و فاقہ کا اندیشہ نہیں ہے	۳۸
صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانے میں عسلی	۳۹
جب تمہارے نیچے قالین بچھے ہوں	۴۰
جنت کے رومال	۴۰

- ۴۱..... پوری دنیا چمھر کے پر کے برابر بھی نہیں ہے
- ۴۱..... دنیا کی مثال بکری کے مردار بچے سے
- ۴۲..... ساری دنیا ان کی غلام
- ۴۲..... شام کے گورنر کی رہائش
- ۴۳..... بازار سے گزرا ہوں خریدار نہیں ہوں
- ۴۴..... ایک دن مرنا ہے

### ۴۵..... کیا مال و دولت کا نام دنیا ہے؟

- ۴۷..... غلط نہیں
- ۴۸..... قرآن وحدیث میں دنیا کی مذمت
- ۴۸..... دنیا کی فضیلت اور اچھائی
- ۴۹..... آخرت کے لئے دنیا چھوڑنے کی ضرورت نہیں
- ۵۰..... موت سے کسی کو انکار نہیں
- ۵۰..... اصل زندگی آخرت کی زندگی ہے
- ۵۰..... اسلام کا پیغام
- ۵۱..... دنیا آخرت کی سیڑھی
- ۵۱..... دنیا دین بن جاتی ہے
- ۵۱..... قارون کو نصیحت
- ۵۲..... کیا سارا مال صدقہ کر دیا جائے
- ۵۳..... زمین میں فساد کا سبب
- ۵۳..... دولت سے راحت نہیں خریدی جاسکتی
- ۵۴..... دنیا کو دین بنانے کا طریقہ

### ۵۵..... عبادات کی اقسام

- ۵۷..... پہلی قسم: براہ راست عبادت
- ۵۷..... دوسری قسم: بالواسطہ عبادت

- ۵۸..... ”حلال کمانا“ بالواسطہ عبادت
- ۵۸..... رزقِ حلال کی طلب دوسرے درجے کا فریضہ
- ۵۹..... رزقِ حلال کی طلب دین کا حصہ
- ۵۹..... حضور ﷺ اور رزقِ حلال کے طریقے
- ۶۰..... مومن کی دنیا بھی دین ہے
- ۶۱..... روزی کمانے میں عار نہیں
- ۶۱..... سوال کرنے کی مذمت
- ۶۲..... معاملات دین کا اہم شعبہ
- ۶۲..... معاملات کے میدان میں دین سے دوری کی وجہ
- ۶۳..... معاملات کی اصلاح کا آغاز
- ۶۳..... ایک اہم کوشش
- ۶۵..... معاملاتِ جدیدہ اور علماء کی ذمہ داریاں
- ۶۸..... لادینی جمہوریت
- ۶۸..... آخری نظریہ
- ۶۹..... توپ سے کیا پھیلا؟
- ۶۹..... کچھ دشمن کی سازش کچھ اپنوں کی کوتاہی
- ۷۰..... طرزِ تعلیم کا اثر
- ۷۱..... سیکولر نظام کا پروپیگنڈہ
- ۷۲..... عوام اور علماء کے درمیان وسیع خلیج
- ۷۳..... اہل زمانہ سے واقفیت
- ۷۴..... امام محمدؒ کی تین عجیب باتیں
- ۷۴..... ہم نے سازش کو قبول کر لیا
- ۷۵..... تحقیق کے میدان میں اہل علم کی ذمہ داری
- ۷۵..... فقیہہ کی ذمہ داری
- ۷۶..... ہماری چھوٹی سی کوشش

- ۷۶..... میں نے اس کو چے میں بہت گرد چھانی ہے
- ۷۷..... لوگوں کا جذبہ
- ۷۷..... مسلمانوں کے دل میں چنگاری
- ۷۸..... اللہ کے سامنے جواب دہی کا خوف
- ۷۸..... انقلاب کی راہ ہموار کرنے میں ہم حصہ دار بن جائیں
- ۷۹..... جدید مقالات سے واقفیت

### تجارت کی فضیلت ..... ۸۱

- ۸۳..... قرآن میں مال و دولت کے لئے کلمہ خیر اور قباحہ کا استعمال
- ۸۴..... قارون اور اُس کی دولت
- ۸۴..... قارون کو چار ہدایات
- ۸۵..... پہلی ہدایت
- ۸۵..... قوم شعیب اور سرمایہ دارانہ ذہنیت
- ۸۶..... مال و دولت اللہ کی عطا ہے
- ۸۶..... مسلم اور غیر مسلم میں تین فرق
- ۸۷..... دوسری ہدایت
- ۸۷..... یہ دنیا ہی سب کچھ نہیں
- ۸۸..... کیا انسان ایک معاشی جانور ہے؟
- ۸۹..... تیسری ہدایت
- ۸۹..... چوتھی ہدایت

### تجارت دین بھی دنیا بھی ..... ۹۱

- ۹۳..... مسلمان کی زندگی کا بنیادی پتھر
- ۹۴..... تاجروں کا حشر انبیاء علیہم السلام کے ساتھ
- ۹۴..... تاجروں کا حشر فاجروں کے ساتھ
- ۹۵..... تاجروں کی دو قسمیں



- تجارت جنت کا سبب یا جہنم کا سبب ..... ۹۵
- ہر کام میں دوزاویئے ..... ۹۵
- حضرت ایوب علیہ السلام اور سونے کی تتلیاں ..... ۹۶
- نگاہِ نعمت دینے والی کی طرف ہو ..... ۹۷
- تقویٰ ..... ۹۸
- محبت سے تقویٰ حاصل ہوتا ہے ..... ۹۸
- ہدایت کے لئے صرف کتاب کافی نہیں ہے ..... ۹۹
- صرف کتابیں پڑھ کر ڈاکٹر بننے کا نتیجہ ..... ۹۹
- متقی کی محبت ..... ۹۹
- مسلمان تاجر کا خاصہ ..... ۱۰۰
- ”لہو“ کی وضاحت ..... ۱۰۲
- دنیا میں تاجروں کے ذریعے اشاعتِ اسلام ..... ۱۰۲
- اصول پسند تاجر ..... ۱۰۳
- ایک واقعہ ..... ۱۰۳
- حق میں سرنگوں اور باطل میں ابھرنے کی صلاحیت ہی نہیں ..... ۱۰۶
- آج کل کے تاجر ..... ۱۰۷
- بیع و شراء کے وقت نرمی کی فضیلت ..... ۱۰۷
- نرمی کی وجہ سے مغفرت ..... ۱۰۸
- دکاندار سے زبردستی پیسے کم کرا کے کوئی چیز خریدنا جائز نہیں ..... ۱۰۹
- امام ابوحنیفہؒ کی وصیت ..... ۱۱۰
- یہ بھی دین کے مقاصد میں سے ہے ..... ۱۱۰
- قرض کی ادائیگی بہتر طریقے سے کریں ..... ۱۱۲
- رسول اللہ ﷺ اور قرض کی ادائیگی کا اہتمام ..... ۱۱۳
- زمانہ جاہلیت کے بازار ..... ۱۱۴
- اسلام میں بازار کی مشروعیت ..... ۱۱۴
- تجارت کے لئے بازار میں جانا ..... ۱۱۵

- حکمرانوں کے لئے اہم سبق..... ۱۱۶
- بازار میں خرید و فروخت آنحضرت ﷺ کی سنت..... ۱۱۹
- مقتداء کا ضرورت کی اشیاء خود خریدنا..... ۱۲۱
- تجارت کے لئے سمندر کا سفر..... ۱۲۳
- مختلف پیشوں کا شرعی حکم..... ۱۲۶
- لوہار کا پیشہ..... ۱۲۶
- درزی کا پیشہ..... ۱۲۹
- کپڑے بننے کا پیشہ..... ۱۳۰
- نگاہِ نعمت دینے والے کی طرف ہو..... ۱۳۱
- ہدیہ قبول کرنے کے اصول..... ۱۳۲
- بڑھئی کا پیشہ..... ۱۳۳
- منبر کا ثبوت..... ۱۳۳
- کمیشن ایجنٹ کا پیشہ..... ۱۳۵
- خطاب کے لئے اچھے الفاظ کا استعمال..... ۱۳۵
- دلالی کا پیشہ اور اس پر اجرت..... ۱۳۶
- دلالی کی اجرت فیصد کے حساب سے..... ۱۳۶
- قصاب کا پیشہ..... ۱۳۶
- حلال روزی میں برکت..... ۱۳۷
- برکت کا مفہوم..... ۱۳۸
- ایک عبرتناک واقعہ..... ۱۴۰
- حصولِ برکت کا طریقہ..... ۱۴۰
- حضور ﷺ کا حصولِ برکت کے لئے دُعا کی تلقین کرنا..... ۱۴۱
- ظاہری چمک دمک پر نہیں جانا چاہئے..... ۱۴۱
- فراخی رزق کا عمل..... ۱۴۳
- با برکت وقت..... ۱۴۳

- پریشانیوں کا علاج ..... ۱۴۵
- ایک مسلمان اور کافر میں فرق ..... ۱۴۸
- ملازمت کے لئے کوشش ..... ۱۴۸
- بیمار آدمی کی تدابیر ..... ۱۴۹
- تدبیر کے ساتھ دعا ..... ۱۵۰
- زاویہ نگاہ بدل دو ..... ۱۵۰
- نسخہ پر ”ہو الشافی“ لکھنا ..... ۱۵۰
- مغربی تہذیب کی لعنت کا اثر ..... ۱۵۱
- اسلامی شعائر کی حفاظت ..... ۱۵۱
- تدبیر کے خلاف کام کا نام ”اتفاق“ ..... ۱۵۱
- کوئی کام ”اتفاقی“ نہیں ..... ۱۵۲
- سبب الاسباب پر نظر ہو ..... ۱۵۲
- حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کا زہر پینا ..... ۱۵۲
- ہر کام میں مشیت خداوندی ..... ۱۵۳
- حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک واقعہ ..... ۱۵۳
- پہلے اسباب پھر توکل ..... ۱۵۵
- اسباب کی یقینی موجودگی کی صورت میں توکل ..... ۱۵۵
- توکل کا اصل موقع یہی ہے ..... ۱۵۶
- دونوں صورتوں میں اللہ سے مانگے ..... ۱۵۶
- اطمینان سے وضو کریں ..... ۱۵۷
- وضو سے گناہ دھل جاتے ہیں ..... ۱۵۷
- وضو کے دوران کی دعائیں ..... ۱۵۸
- صلوۃ الحاجہ کے لئے خاص طریقہ مقرر نہیں ..... ۱۵۸
- نماز کے لئے نیت کس طرح کی جائے؟ ..... ۱۵۹
- دعا سے پہلے اللہ کی حمد و ثناء ..... ۱۵۹

- ۱۶۰..... حمد و ثناء کی کیا ضرورت ہے؟
- ۱۶۱..... غم اور تکالیف بھی نعمت ہیں
- ۱۶۱..... حضرت حاجی صاحب کی عجیب دعا
- ۱۶۱..... تکلیف کے وقت دوسری نعمتوں کا استحضار
- ۱۶۲..... حضرت میاں صاحب اور شکر نعمت
- ۱۶۲..... حاصل شدہ نعمتوں پر شکر
- ۱۶۳..... حمد و ثناء کے بعد درود شریف کیوں؟
- ۱۶۳..... درود شریف بھی قبول اور دعا بھی قبول
- ۱۶۳..... حضور ﷺ اور ہدیہ کا بدلہ
- ۱۶۳..... دعائے حاجت کے الفاظ
- ۱۶۵..... ہر ضرورت کے لئے صلاۃ الحاجہ
- ۱۶۶..... اگر وقت تنگ ہو تو صرف دعا کرے
- ۱۶۶..... پریشانیاں اور ہمارا حال
- ۱۶۷..... تبصرہ کرنے سے کوئی فائدہ نہیں
- ۱۶۷..... تبصرہ کے بجائے دعا کریں
- ۱۶۸..... اللہ کی طرف رجوع کریں
- ۱۶۹..... اپنی جانوں پر رحم

## ۱۷۱..... رزق کی طلب مقصود زندگی نہیں

- ۱۷۳..... روزگار اور معیشت کا نظام خداوندی
- ۱۷۴..... تقسیم رزق کا حیرت ناک واقعہ
- ۱۷۵..... رات کو سونے اور دن میں کام کرنے کا فطری نظام
- ۱۷۶..... رزق کا دروازہ بند مت کرو
- ۱۷۶..... عطاء خداوندی
- ۱۷۷..... ہر معاملہ خدا کی طرف سے
- ۱۷۷..... ح عثمان رضی اللہ عنہ نے خلافت کیوں نہیں چھوڑی؟



- ۱۷۸.....رزق کی تقسیم من جانب اللہ
- ۱۷۸.....حلال روزگار نہ چھوڑیں
- ۱۷۹.....رزق کی طلب میں فرائض کا ترک جائز نہیں
- ۱۸۰.....ایک ڈاکٹر صاحب کا استدلال
- ۱۸۰.....ایک لوہار کا قصہ
- ۱۸۱.....تہجد نہ پڑھنے کی حسرت
- ۱۸۱.....نماز کے وقت کام بند
- ۱۸۲.....ایک جامع دعا
- ۱۸۲.....اسلام کے معاشی احکام
- ۱۸۳.....دینی پابندی
- ۱۸۳.....قمار کیوں حرام ہے
- ۱۸۵.....ذخیرہ اندوزی
- ۱۸۶.....اخلاقی پابندی
- ۱۸۷.....قانونی پابندی
- ۱۸۸.....محنت کی ہر کمائی حلال نہیں ہوتی
- ۱۸۸.....سودے کے صحیح ہونے کے لئے تنہا رضامندی کافی نہیں

### جھوٹ اور اس کی مروجہ صورتیں..... ۱۹۱

- ۱۹۳.....منافع کی تین علامتیں
- ۱۹۳.....اسلام ایک وسیع مذہب
- ۱۹۳.....زمانہ جاہلیت اور جھوٹ
- ۱۹۵.....جھوٹا میڈیکل سرٹیفکیٹ
- ۱۹۶.....جھوٹی سفارش
- ۱۹۷.....بچوں کے ساتھ جھوٹ نہ بولیں
- ۱۹۷.....مذاق میں جھوٹ نہ بولیں
- ۱۹۸.....حضور ﷺ کا مذاق

- ۱۹۸..... مذاق کا انوکھا انداز
- ۱۹۹..... جھوٹا کیریئر سرفیکٹ
- ۱۹۹..... کیریئر معلوم کرنے کے دو طریقے
- ۲۰۰..... سرفیکٹ ایک گواہی ہے
- ۲۰۰..... جھوٹی گواہی شرک کے برابر
- ۲۰۱..... سرفیکٹ جاری کرنے والا گناہگار
- ۲۰۱..... عدالت میں جھوٹ
- ۲۰۲..... مدرسہ کی تصدیق گواہی ہے
- ۲۰۲..... کتاب کی تقریظ لکھنا گواہی ہے
- ۲۰۳..... جھوٹ کی اجازت کے مواقع
- ۲۰۳..... حضرت صدیق اکبر ؓ کا جھوٹ سے اجتناب
- ۲۰۳..... حضرت گنگوہیؒ اور جھوٹ سے پرہیز
- ۲۰۵..... حضرت نانوتویؒ اور جھوٹ سے پرہیز
- ۲۰۶..... جھوٹ عمل سے بھی ہوتا ہے
- ۲۰۷..... اپنے نام کے ساتھ سید لکھنا
- ۲۰۷..... لفظ ”پروفیسر“ اور ”مولانا“ لکھنا
- ۲۰۸..... صاف گوئی
- ۲۰۸..... عیب کی وضاحت
- ۲۰۸..... امام ابوحنیفہؒ کی دیانتداری
- ۲۰۹..... ہمارا حال
- ۲۰۹..... تجارتی معاملات میں قسمیں کھانا
- ۲۱۰..... قسم کھا کر سودے کو رواج دینا
- ۲۱۱..... جب حلال و حرام کی تمیز اٹھ جائے گی
- ۲۱۲..... حلال و حرام کی فکر پیدا کریں
- ۲۱۲..... حرام مال حلال مال کو بھی تباہ کر دیتا ہے
- ۲۱۳..... طلب ”حلال“ کی ہو

## ۲۱۵ ..... مشتبهات سے بچنے کا حکم

۲۱۹ ..... مشتبه ہونے کے معنی

۲۱۹ ..... حمی کے معنی

۲۲۰ ..... اشتباہ کی تفصیل

۲۲۰ ..... مشتبه امور سے پرہیز کرنا کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی مستحب

۲۲۲ ..... حصول ورع کا آسان راستہ

۲۲۲ ..... انگریزی روشناسی کا حکم

۲۲۳ ..... حضرت مولانا یعقوب صاحب کا مظلوم لقمے کھانا

۲۲۵ ..... دور جاہلیت میں کنیز کے ساتھ برتاؤ

۲۲۷ ..... شبہ کی بنیاد پر پردہ

۲۲۷ ..... نامعلوم وکاری کتے کا شکار

۲۲۸ ..... مشتبه سے بچنا واجب

۲۲۸ ..... تنزہ کے معنی

۲۳۰ ..... محض دوسوہ شبہات میں شامل نہیں

۲۳۱ ..... شبہات کی قسمیں

۲۳۱ ..... دوسوہ اور شبہ میں فرق

۲۳۲ ..... وہم کا علاج

۲۳۳ ..... تقویٰ اور غلو میں فرق

۲۳۳ ..... شبہات ناشی عن دلیل

۲۳۴ ..... قاعدہ: الولد للفراش

۲۳۴ ..... یاد رکھنے کے اصول

۲۳۵ ..... اعتدال کا راستہ

۲۳۶ ..... غلو سے بچنے کی مثال

## ناپ تول میں کمی ..... ۲۳۹

- ۲۳۱ ..... کم تولنا ایک عظیم گناہ
- ۲۳۲ ..... قوم شعیب کا جرم
- ۲۳۳ ..... قوم شعیب پر عذاب
- ۲۳۴ ..... یہ آگ کے انگارے ہیں
- ۲۳۴ ..... اجرت کم دینا گناہ ہے
- ۲۳۵ ..... نوکر کو کیسا کھانا دیا جائے؟
- ۲۳۶ ..... ملازمت کے اوقات میں ڈنڈی مارنا
- ۲۳۷ ..... دارالعلوم دیوبند کے اساتذہ
- ۲۳۷ ..... سرکاری دفاتر کا حال
- ۲۳۸ ..... اللہ کے حقوق میں کوتاہی
- ۲۳۹ ..... اگر تھوک فروش ملاوٹ کرے
- ۲۴۰ ..... بیوی کے حقوق میں کوتاہی
- ۲۵۱ ..... مہر معاف کرانا
- ۲۵۱ ..... نفقہ میں کمی
- ۲۵۲ ..... حرام کے پیسوں کا نتیجہ
- ۲۵۳ ..... غیر مسلموں کی ترقی کا سبب
- ۲۵۴ ..... مسلمانوں کا طرہ امتیاز

## اپنے معاملات صاف رکھیں ..... ۲۵۷

- ۲۵۹ ..... معاملات کی صفائی دین کا اہم رکن
- ۲۶۱ ..... معاملات کی خرابی سے زندگی حرام
- ۲۶۲ ..... حرام کی دو قسمیں
- ۲۶۲ ..... ملکیت متعین ہونی چاہئے
- ۲۶۲ ..... باپ بیٹوں کا مشترکہ کاروبار



- ۲۶۳ ..... میراث کی فوری تقسیم
- ۲۶۳ ..... مشترکہ مکان کی تعمیر میں حصہ داروں کا حصہ
- ۲۶۳ ..... حضرت مفتی صاحبؒ اور ملکیت کی وضاحت
- ۲۶۵ ..... حضرت ڈاکٹر عبدالحی صاحب کی احتیاط
- ۲۶۶ ..... دوسروں کی چیز اپنے استعمال میں لانا
- ۲۶۶ ..... ایسا چندہ حلال نہیں
- ۲۶۷ ..... مسجد نبوی کے لئے زمین مفت قبول نہ کی
- ۲۶۸ ..... تعمیر مسجد کے لئے دباؤ ڈالنا
- ۲۶۸ ..... پورے سال کا نفقہ دینا
- ۲۶۹ ..... ازواجِ مطہرات رضی اللہ عنہن سے برابری کا معاملہ
- ۲۶۹ ..... تنخواہ کا یہ حصہ حرام ہو گیا
- ۲۷۰ ..... تھانہ بھون کے اساتذہ کا تنخواہ کٹوانا
- ۲۷۰ ..... ٹرین کے سفر میں پیسے بچانا
- ۲۷۰ ..... زائد سامان کا کرایہ
- ۲۷۱ ..... حضرت تھانویؒ کا ایک سفر
- ۲۷۲ ..... ٹیلیفون اور بجلی کی چوری
- ۲۷۳ ..... یہاں تو آدمی بنائے جاتے ہیں
- ۲۷۳ ..... ایک خلیفہ کا سبق آموز واقعہ
- ۲۷۴ ..... دنیا کے سامنے نمونہ پیش کریں
- ۲۷۴ ..... کیا ایک آدمی معاشرے میں تبدیلی لاسکتا ہے؟
- ۲۷۵ ..... حضور علیہ السلام کس طرح تبدیلی لائے
- ۲۷۵ ..... ہر شخص اپنے اندر تبدیلی لائے
- ۲۷۵ ..... معاشرے کی اصلاح فرد سے ہوتی ہے

## فہرست مضامین

۱۵	عقد بیع میں شرائط اور انکی تفصیل
۱۶	ولاء عتاق
۱۷	مقتضائے عقد کے خلاف شرائط
۱۷	آئمہ کے مالک
۲۰	مقتضائے عقد کے مطابق شرط
۲۱	امام مالک رحمہ اللہ کی دقیق تفصیل
۲۲	علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق
۲۵	میراثی رجحان
۲۷	خیار شرط اور خیار مجلس
۲۸	خیار مجلس
۲۸	خیار شرط
۲۸	خیار مجلس میں اختلاف آئمہ
۳۲	اگر خیار شرط میں مدت متعین نہ ہو
۳۳	اختلاف آئمہ
۳۳	دھوکہ سے محفوظ رہنے کا نبوی طریقہ
۳۵	خیار مغبون
۳۵	امام مالک اور خیار مغبون

- میری ذاتی رائے ..... ۳۷
- غائب چیز کی بیع اور خیار رویت ..... ۳۸
- اختلاف آئمہ ..... ۳۸
- بیع الغائب مع خیار الرویت ..... ۳۹
- ادھار خرید و فروخت کرنا ..... ۴۱
- بیع نسیدہ کا معنی ..... ۴۲
- بیع نسیدہ کے صحیح ہونے کی شرائط ..... ۴۲
- بیع نسیدہ اور بیع حال میں فرق ..... ۴۲
- بیع حال ..... ۴۳
- بیع نسیدہ اور بیع الغائب بالناجز میں فرق ..... ۴۳
- قسطوں پر خرید و فروخت کا حکم ..... ۴۵
- جمہور فقہاء کے ہاں دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے۔ ..... ۴۵
- یہ اضافہ مدت کے مقابلے میں ہے۔ ..... ۴۶
- ایک سوال اور اس کا جواب ..... ۵۰
- بیع سلم اور اس کی شرائط ..... ۵۰
- بیع سلم کا حکم ..... ۵۲
- مسلم فیہ کی عدم موجودگی میں بیع سلم کرنا ..... ۵۲
- مسلم فیہ کی توثیق کفیل کے ذریعے ..... ۵۵
- بیع سلم میں مدت مقرر ہونی چاہئے ..... ۵۵
- مدت سلم کا وجود محتمل نہ ہو ..... ۵۶
- حیوان کی ادھار بیع ..... ۵۷
- بیع الحیوان بالکیم ان نسیدہ ..... ۵۷
- اختلاف آئمہ ..... ۵۷
- دلائل ..... ۵۸

- ۶۳ ..... حیوان میں بیع سلم
- ۶۵ ..... ذہب اور غیر ذہب سے مرکب چیز کی بیع
- ۶۵ ..... اختلاف آئمہ
- ۶۶ ..... اموال ربویہ اور غیر ربویہ سے مرکب اشیاء کی بیع
- ۶۷ ..... مدعجہ کا مسئلہ
- ۶۹ ..... بیع صرف میں تماثل اور برابری ضروری ہے
- ۷۱ ..... وجہ فرق
- ۷۲ ..... اثمان متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے
- ۷۲ ..... غلطی فہمی کا ازالہ
- ۷۲ ..... موجودہ کرنسی نوٹ
- ۷۳ ..... نوٹ کیسے رائج ہوا؟
- ۷۵ ..... نوٹ کی حقیقت
- ۷۶ ..... نوٹ کی فقہی حیثیت
- ۷۶ ..... نوٹ کے ذریعے ادائیگی زکوٰۃ
- ۷۶ ..... نوٹ کے ذریعے سونا خریدا
- ۷۷ ..... زر قانونی
- ۷۸ ..... ذاتی رائے
- ۷۸ ..... فکوس کی تشریح
- ۷۸ ..... علماء کی تائید
- ۷۹ ..... شہدیت خلفیہ اور اعتباریہ
- ۸۲ ..... امام محمد رحمہ اللہ کا مسلک
- ۸۳ ..... نکتہ کی بات
- ۸۴ ..... مختلف ممالک کی کرنسیوں کا باہم تبادلہ
- ۸۵ ..... ذاتی رائے
- ۸۶ ..... ہندی کا حکم



- ۸۷ ..... علماء عرب کا موقف
- ۸۸ ..... افراط زر اور تفریط زر کی تشریح
- ۸۹ ..... قیمتوں کے اشاریے
- ۹۰ ..... کرنسی نظام میں تبدیلیاں
- ۹۰ ..... حق مہر اور فیکسی کا کرایہ
- ۹۲ ..... دینار کو دینار کے بدلے ادھار بیچنا
- ۹۳ ..... قبضہ سے پہلے بیع
- ۹۳ ..... اختلاف آئمہ
- ۹۶ ..... اصول شریعہ
- ۹۸ ..... معنوی قبضہ
- ۹۹ ..... قبضہ کس چیز سے ہوتا ہے؟
- ۹۹ ..... تخلیہ کسے کہتے ہیں؟
- ۱۰۲ ..... حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا واقعہ
- ۱۰۲ ..... رائج قول
- ۱۰۵ ..... سامان پر قبضہ سے قبل بائع کا انتقال
- ۱۰۶ ..... صفتہ کا مطلب
- ۱۱۰ ..... درخت پر لگے ہوئے پھل کی بیج کٹے ہوئے پھل کے بدلے میں
- ۱۱۱ ..... اختلاف آئمہ
- ۱۱۲ ..... عقد کے وقت تماثل
- ۱۱۲ ..... امام صاحب کی فقہیت
- ۱۱۳ ..... رطب اور حطہ متعلیہ میں فرق
- ۱۱۵ ..... عرایا کی وضاحت
- ۱۱۶ ..... آئمہ کا اختلاف
- ۱۲۲ ..... اشکال اور جواب

- ۱۲۳ ..... عرایا کی تفسیر
- ۱۲۵ ..... پکنے سے قبل پھلوں کی بیج
- ۱۲۷ ..... ثریا کا معنی
- ۱۲۸ ..... پھلوں کی بیج کے درجات
- ۱۳۱ ..... ایک اعتراض اور اس کا جواب
- ۱۳۳ ..... موجودہ باغات میں بیج کا حکم
- ۱۳۳ ..... علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا قول
- ۱۳۵ ..... اشکال اور جواب
- ۱۳۷ ..... اختلاف آئمہ
- ۱۴۰ ..... ”مصراتہ“ کی وضاحت
- ۱۴۰ ..... تصریہ اور تکفیل میں فرق
- ۱۴۲ ..... امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک
- ۱۴۳ ..... امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک
- ۱۴۳ ..... امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک
- ۱۴۳ ..... ضمان نقصان کا مطلب
- ۱۴۳ ..... دلائل
- ۱۴۶ ..... نبی کریم ﷺ کی مختلف حیثیتیں
- ۱۴۷ ..... حنفیہ کا موقف
- ۱۴۸ ..... امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی معقول توجیہ
- ۱۴۹ ..... تلقی جلب کا معنی اور حکم
- ۱۵۰ ..... ممانعت کی وجہ
- ۱۵۱ ..... اختلاف آئمہ
- ۱۵۲ ..... آئمہ ثلاثہ کا مسلک رائج ہے
- ۱۵۳ ..... تلقی جلب کی حد
- ۱۵۳ ..... جمہور کا مسلک

- شہری کا دیہاتی کے لئے بیع کرنا ..... ۱۵۵
- اقوال آئمہ ..... ۱۵۶
- امام صاحب کے نزدیک ضرر کی علت ..... ۱۵۶
- آڑھتیوں کا کاروبار ..... ۱۶۰
- شہری کا دیہاتیوں کے لئے سامان خریدنا ..... ۱۶۰
- شہری کے لئے دیہاتی کا وکیل بننا ..... ۱۶۰
- بیع ملامہ ..... ۱۶۱
- بیع منابذہ ..... ۱۶۲
- بیع الحصة ..... ۱۶۲
- بیع العینہ ..... ۱۶۳
- بیع غرر ..... ۱۶۳
- حبل الحبلة ..... ۱۶۳
- غرر کی حقیقت ..... ۱۶۵
- مبیع کی معمولی جہالت کا حکم ..... ۱۶۷
- اپنے بھائی کی بیع پر بیع کرنا ..... ۱۶۸
- غیر مسلم کے لئے حکم ..... ۱۶۹
- مقام افسوس ..... ۱۷۱
- مدرسہ کھولا ہے دکان نہیں ..... ۱۷۱
- سوال جواب ..... ۱۷۳
- بیع نجش ..... ۱۷۳
- بیع نجش کا حکم ..... ۱۷۴
- بیع نجش کی مستثنی صورت ..... ۱۷۶

- ۱۷۶ ..... فضولی کی بیع
- ۱۷۸ ..... اشکال کا جواب
- ۱۸۰ ..... سوال جواب
- ۱۸۱ ..... بیع مناقصہ (ٹینڈر) کا حکم
- ۱۸۲ ..... نیلامی کی بیع
- ۱۸۲ ..... اختلاف آئمہ
- ۱۸۲ ..... بیع مزایدہ کا حکم
- ۱۸۵ ..... ہر قسم کے اموال میں نیلامی
- ۱۸۶ ..... غیر مملوکہ چیز بیچنا
- ۱۸۸ ..... شہ کیا ہوتا ہے؟
- ۱۸۹ ..... شہ کی مثالیں
- ۱۹۰ ..... ملک غیر پر نمو کا حکم
- ۱۹۱ ..... دوسرے کا مال اجازت کے بغیر کاروبار میں لگانا
- ۱۹۲ ..... میراث کا اہم مسئلہ
- ۱۹۳ ..... پراویڈنٹ فنڈ
- ۱۹۵ ..... علماء کی مختلف آراء
- ۱۹۶ ..... حضرت مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ کا فتویٰ
- ۱۹۷ ..... دلالی کی اجرت
- ۱۹۷ ..... دلالی کے جواز کی صورت
- ۱۹۷ ..... اختلاف آئمہ
- ۲۰۰ ..... دلالی میں فیصد کے لحاظ سے اجرت
- ۲۰۱ ..... مفتی بہ قول
- ۲۰۳ ..... اشکال کا جواب

- ۲۰۴ ..... مسلمان کا مشرک کی مزدوری کرنا
- ۲۰۵ ..... جھاڑ پھونک کا حکم
- ۲۰۷ ..... اجرت علی الطاعات
- ۲۰۸ ..... تعویذ گنڈے کا حکم
- ۲۰۸ ..... ایصالِ ثواب پر اجرت
- ۲۰۹ ..... تراویح میں ختم قرآن پر اجرت
- ۲۱۰ ..... مذہب غیر پر فتویٰ
- ۲۱۰ ..... سوال و جواب
- ۲۱۱ ..... احد المتعاقدين کی موت کی صورت میں اجارے کا حکم
- ۲۱۲ ..... اختلاف ائمہ
- ۲۱۳ ..... حوالہ کی تعریف
- ۲۱۵ ..... حوالہ میں رجوع کا مسئلہ
- ۲۱۷ ..... اعتراض اور جواب
- ۲۱۹ ..... شاہد و غائب کی وکالت
- ۲۲۲ ..... حضرت علامہ انور شاہ کشمیری کا ارشاد
- ۲۲۶ ..... زمین کو مزارعت کے لئے دینا
- ۲۲۷ ..... اختلاف ائمہ
- ۲۲۷ ..... مودودی صاحب نے زمین اور روپے میں فرق نہیں کیا
- ۲۲۹ ..... روپے اور زمین کے الگ الگ احکام
- ۲۳۰ ..... مزارعت کی تین صورتیں
- ۲۳۱ ..... آئمہ کے مسالک
- ۲۳۲ ..... خیبر کی زمینوں کا معاملہ

- خراج مقاسمہ ..... ۲۳۳
- ہمارے زمانے کی مزارعت کے مفاسد اور ان کا انسداد ..... ۲۳۶
- مزارعت کے جواز پر آثار صحابہؓ و تابعینؒ ..... ۲۴۰
- اجتناء القطن کا مسئلہ ..... ۲۴۱
- قفیر الطحان کا مسئلہ ..... ۲۴۱
- خدمات میں مضاربہ ..... ۲۴۳
- آئمہ ثلاثہ کا مسلک ..... ۲۴۳
- سالانہ نفقہ ..... ۲۴۵





## فہرست مضامین

۱۳	..... شیئرز کی خرید و فروخت
۱۵	..... شیئرز کی ابتداء
۱۵	..... شیئرز کی حقیقت کیا ہے؟
۱۶	..... نئی کمپنی کے شیئرز کا حکم
۱۷	..... خرید و فروخت کی حقیقت
۱۷	..... چار شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے
۱۷	..... پہلی شرط
۱۸	..... دوسری شرط
۱۸	..... یہ سود ہو جائے گا
۲۱	..... تیسری شرط
۲۳	..... چوتھی شرط
۲۳	..... شیئرز خریدنے کے دو مقصد
۲۳	..... شیئرز اور کیپٹل گین
۲۳	..... ڈیفنس برابر کرنا شہ بازی ہے
۲۳	..... شیئرز کی ڈیلوری سے پہلے آگے فروخت کرنا
۲۵	..... شیئرز کا قبضہ
۲۵	..... رسک کی منتقلی کافی ہے
۲۶	..... ”بدلہ“ کا سودا جائز نہیں
۲۷	..... شیئرز پر زکوٰۃ کا مسئلہ
۲۸	..... خلاصہ

۲۹	..... حقوق مجرّہ کی خرید و فروخت
۳۲	..... حقوق مجرّہ کی قسمیں
۳۳	..... حقوق شرعیہ
۳۳	..... حقوق ضروریہ
۳۵	..... حقوق اصلیہ
۳۸	..... حقوق عرفیہ
۳۸	..... ۱۔ اشیاء سے انتفاع کا حق
۳۹	..... مختلف حقوق
۳۹	..... بیع کی تعریف
۳۹	..... شوائع کا مذہب
۴۱	..... حنابلہ کا مذہب
۴۶	..... مالکیہ کا مذہب
۴۹	..... احناف کا مذہب
۵۰	..... مال کی تعریف
۵۱	..... احناف کے نزدیک حق مرور کی بیع
۵۳	..... حق شرب کی بیع
۵۷	..... اس نوع کے احکام کا خلاصہ
۵۸	..... حق اسبقیت
۶۳	..... حق عقد
۶۳	..... مال کے بدلے میں وظائف سے دست برداری کا مسئلہ
۷۰	..... مکانوں اور دکانوں کی پکڑی
۷۹	..... مردّجہ پکڑی کا متبادل
۸۰	..... حقوق کا عوض لینے کے بارے میں احکام شرعیہ کا خلاصہ
۸۱	..... تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کی بیع
۸۳	..... تجارتی لائسنس

- ۸۵..... حق ایجاد اور حق اشاعت
- ۸۸..... خاتمہ
- ۸۹..... قسطوں پر خرید و فروخت
- ۹۱..... قسطوں پر بیع کی حقیقت
- ۹۲..... مدت کے مقابلے میں قیمت زیادہ کرنا
- ۹۳..... دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے
- ۹۴..... ثمن میں زیادتی جائز ہے منافع کا مطالبہ جائز نہیں
- ۹۵..... دین کی توثیق اور اس کی قسمیں
- ۹۵..... رہن کا مطالبہ کرنا
- ۹۶..... ادائیگی کی گارنٹی کے حصول کے لئے بائع کا بیع کو مجبوس کر لینا
- ۱۰۰..... الرهن السائل Floating Mortgage
- ۱۰۳..... تیسرے شخص کی طرف سے ضمانت اور گارنٹی
- ۱۰۳..... گارنٹی دینے پر اجرت کا مطالبہ کرنا
- ۱۰۵..... بل آف ایکسچینج کے ذریعہ دین کی توثیق
- ۱۰۷..... تعجل کے مقابلے میں دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا
- ۱۱۳..... فوری ادائیگی والے دیون میں "ضع و تعجل" کا اصول نافذ کرنا
- ۱۱۷..... تعجل کی صورت میں بلا شرط کے دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا
- ۱۱۸..... مراحمہ موجدہ میں "ضع و تعجل" کا اصول
- ۱۲۱..... کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے سے مہلت ختم کر دینا
- ۱۲۲..... ادائے دین میں ٹال مٹول کے نقصان کا عوض مقرر کرنا
- ۱۳۳..... دیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی مہلت کا خاتمہ
- ۱۳۹..... کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم
- ۱۴۱..... نوٹوں کی فقہی حیثیت
- ۱۴۲..... دنیا کے کرنسی نظام میں انقلابات اور تبدیلیاں

۱۵۲..... زیر بحث مسئلہ میں ہماری رائے

۱۵۶..... کرنسی نوٹ اور زکوٰۃ

۱۵۶..... نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ

۱۵۶..... ملکی کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ

۱۶۰..... اس مسئلہ میں رائج اور مفتی بہ قول

۱۶۳..... مختلف ممالک کے کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ

۱۶۵..... بغیر قبضہ کے کرنسی کا تبادلہ

۱۶۹..... کرنسی کی قوت خرید اور ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

۱۷۴..... قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنا

۱۷۹..... قیمتوں کا اشاریہ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کے تعین میں اس کا استعمال

۱۸۳..... ۱۔ اشاریہ میں درج شدہ اشیاء کی تعیین

۱۸۳..... ۲۔ اشیاء کے وزن (اہمیت) کی تعیین

۱۸۳..... ۳۔ اشیاء کی قیمت کا تعیین

۱۸۳..... سکہوں کی قیمت کی ادائیگی میں امام ابو یوسفؒ کا مسلک

۱۸۸..... کرنسی کی منسلکیت اور برابری میں عرف کا اعتبار

۱۹۱..... قرار داد

۱۹۲..... اجرتوں کا قیمتوں کے اشاریہ سے ربط و تعلق

۱۹۷..... برآمدات کے شرعی احکام

۱۹۹..... بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعیین

۱۹۹..... بیع اور وعدہ بیع کے درمیان فرق

۲۰۰..... پہلا فرق

۲۰۰..... دوسرا فرق

۲۰۱..... تیسرا فرق

۲۰۱..... چوتھا فرق

- ۲۰۲ ..... آرڈر موصول ہونے کے وقت مال کی کیفیت
- ۲۰۲ ..... اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود ہے
- ۲۰۲ ..... اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود نہیں ہے
- ۲۰۳ ..... مال کا رسک کب منتقل ہوتا ہے؟
- ۲۰۵ ..... ایگریمنٹ ٹو سیل کی تکمیل نہ کرنا
- ۲۰۶ ..... وعدہ خلافی کی وجہ سے نقصان کی تفصیل
- ۲۰۶ ..... نقصان کی شرعی تفصیل
- ۲۰۷ ..... ایکسپورٹ کرنے کے لئے سرمایہ کا حصول
- ۲۰۸ ..... ایکپورٹ فائننسنگ کے طریقے
- ۲۰۸ ..... پری شپمنٹ فائننسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ
- ۲۰۹ ..... پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ
- ۲۰۹ ..... بل ڈسکاؤنٹنگ کا جائز طریقہ
- ۲۱۱ ..... فارن ایکسچینج کی پیشگی بکنگ
- ۲۱۱ ..... کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول
- ۲۱۳ ..... فارن ایکسچینج کی بکنگ فیس
- ۲۱۵ ..... سوال و جواب
- ۲۱۵ ..... وعدہ بیع ایک سے، بیع دوسرے سے
- ۲۱۶ ..... ربیع کا مستحق کون ہوگا؟
- ۲۱۶ ..... کیا اپورٹ کی رضامندی ضروری ہے؟
- ۲۱۷ ..... کیا دکاندار سودی قرض لینے والے شخص کے ہاتھ اپنا سامان فروخت کر سکتا ہے؟
- ۲۱۷ ..... کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت جائز ہے؟
- ۲۱۷ ..... کیا بینکوں کو تجارت کی اجازت ہے؟
- ۲۱۸ ..... ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے اس کا رسک منتقل ہو جائے گا یا نہیں؟
- ۲۱۸ ..... ایکسپورٹ میں انشورنس کرانے کی مجبوری کا کیا حل ہے؟
- ۲۱۹ ..... مال موجود نہ ہونے کی صورت میں حقیقی بیع کا حکم
- ۲۲۰ ..... مجبوری کی وجہ سے وعدہ بیع پورا نہ کر سکنے کا حکم

۲۲۰ ..... اگر ایک سپورٹر اپنا وعدہ بیع پورا نہ کرے تو

۲۲۰ ..... اگر بینک مشارکہ کرنے پر تیار نہ ہو تو

۲۲۳ ..... **البيع بالتعاطی**

۲۲۸ ..... اسلامی بینکوں میں جاری شدہ مراحمہ کے معاملات میں تعاطی کے جواز کی حد

۲۳۱ ..... **بیع الاسترجار**

۲۳۲ ..... بیع الاسترجار کی تیسری قسم جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے

۲۳۵ ..... خلاصہ

۲۳۶ ..... ثمن مقدم کے ساتھ بیع الاسترجار کرنا

۲۵۰ ..... بینکنگ کے معاملات میں استرجار کا استعمال

۲۵۳ ..... **مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت**

۲۷۱ ..... **فارن ایکسچینج بیررسٹیفکیٹ کا شرعی حکم**

۲۷۶ ..... کچھ شبہات اور ان کا جواب

۲۸۵ ..... **ہاؤس فائنانسنگ کے جائز طریقے**

۲۸۹ ..... بیع موجل

۲۹۴ ..... شرکت متناقصہ

۳۰۵ ..... **ہیمہ**

۳۰۷ ..... لائف انشورنس

۳۰۸ ..... اشیاء کا ہیمہ

۳۰۹ ..... شرعی حکم

۳۰۹ ..... معاصر علماء کا موقف

- ۳۱۰..... ذمہ داری کا بیمہ
- ۳۱۰..... تھرڈ پارٹی انشورنس
- ۳۱۱..... سوال و جواب
- ۳۱۲..... بیمہ کمپنی کا تعارف
- ۳۱۲..... ادویہ باہمی
- ۳۱۳..... شیخ مصطفیٰ زرقاء کا موقف
- ۳۱۴..... جمہور کا موقف
- ۳۱۵..... شیخ مصطفیٰ زرقاء کی دلیل اور اس کا جواب
- ۳۱۶..... سوال و جواب
- ۳۱۶..... اگر بیمہ کروانا قانوناً ضروری ہو
- ۳۱۷..... علمائے عصر کا فتویٰ
- ۳۱۷..... صحت کا بیمہ
- ۳۱۸..... میرا ذاتی رجحان
- ۳۱۹..... شرکات الحکافل
- ۳۲۱..... بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس
- ۳۳۵..... فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین
- ۳۵۱..... لائبریری حرام ہے
- ۳۶۵..... نتائج بحث

## فہرست مضامین

۱۱	.....	الکحل کی خرید و فروخت اور اس کا حکم
۱۳	.....	افیون کی خرید و فروخت
۱۳	.....	جیلچین کا حکم
۱۴	.....	ٹی وی کی خرید و فروخت
۱۴	.....	ایسی چیز کی تجارت جس کا پہننا مردوں کیلئے مکروہ ہے
۱۵	.....	تصویر والے کپڑے کی خرید و فروخت
۱۷	.....	جس چیز کا جائز استعمال ہوا اسکی بیع
۱۸	.....	تصویر والے اخبارات کی خرید و فروخت
۱۸	.....	تصویر والے ڈبوں میں پیک چیزوں کی خرید و فروخت
۱۹	.....	بے جان اشیاء کی تصاویر کی خرید و فروخت
۲۰	.....	تصویر والے گارمنٹ کی سپلائی کا حکم
۲۱	.....	حجامت کا پیشہ
۲۲	.....	درزی کا پیشہ
۲۲	.....	بڑھئی کا پیشہ
۲۲	.....	مشرکین سے خرید و فروخت
۲۳	.....	یہود سے خریداری
۲۳	.....	خواتین سے خرید و فروخت
۲۳	.....	کتے کی خرید و فروخت
۲۵	.....	مٹی جلی کھجوروں کا حکم
۲۵	.....	آڑھتیوں کا کاروبار



- ۲۶ ..... کوئٹہ کی خرید و فروخت
- ۲۶ ..... انگریزی ملبوسات کی سپلائی
- ۲۷ ..... مسجد کو بیچنا
- ۳۵ ..... نماز کی ادائیگی کیلئے گرجوں کو کرایہ پر لینا
- ۳۶ ..... مردار جانور کی کھال کی بیچ اور اس سے انتفاع
- ۳۷ ..... مردار اور بتوں کی خرید و فروخت
- ۴۰ ..... غیر مسلم ممالک سے درآمد شدہ گوشت کی خریداری
- ۴۶ ..... درآمد شدہ گوشت کی مشکل کا حل
- ۴۸ ..... شراب اور خنزیر بیچنے والے ہوٹلوں میں ملازمت کا حکم
- ۵۰ ..... مسلمان کے لئے غیر مسلم حکومت کے اداروں میں ملازمت کرنا
- ۵۱ ..... مسلمان انجینئر کیلئے عیسائیوں کے عبادت خانے کا نقشہ تیار کرنا
- ۵۱ ..... شوہر کی حرام آمدنی کی صورت میں بیوی کا کام کاج کرنا
- ۵۲ ..... بینک کے توسط سے جائیداد خریدنا
- ۵۳ ..... مزارعت میں نامناسب شرائط
- ۵۳ ..... بلا اجازت دوسرے کے مال کو زراعت میں لگانا
- ۵۴ ..... پن چکی پر گندم کی پسائی کا حکم
- ۵۴ ..... زمین قومی ملکیت میں لینے پر غلط استدلال
- ۵۶ ..... مسلمان کا شراب کو سرکہ بنا کر بیچنا
- ۵۸ ..... رہا کی حرمت
- ۵۹ ..... سود خور کو عذاب
- ۶۰ ..... سود کھلانا
- ۶۱ ..... رہا سے بچنے کا متبادل طریقہ
- ۶۲ ..... حیلہ مقاصد شرعیہ کو باطل نہ کرے
- ۶۳ ..... اصحناغ کی تعریف
- ۶۳ ..... عقد و وعدہ
- ۷۰ ..... ٹھیکیداری کی اقسام

- ۷۱ ..... بینکاری کی جائز صورت: استصناع
- ۷۳ ..... مسئلہ الظفر
- ۷۵ ..... ایام فتنہ میں ہتھیار فروخت کرنا
- ۷۶ ..... لاٹری اور قرعہ اندازی کا حکم
- ۷۸ ..... انعامی بانڈز کا حکم
- ۷۹ ..... انعامی بانڈ سود کی تعریف میں شامل ہے
- ۸۰ ..... انعامی بانڈ کے سود ہونے کی وجہ
- ۸۱ ..... شہ کے کہتے ہیں؟
- ۸۲ ..... شہ کی مثال
- ۸۳ ..... دوسرے کا مال اسکی اجازت کے بغیر کاروبار میں لگانا
- ۸۴ ..... میراث کے بارے میں اہم مسئلہ
- ۸۶ ..... پراویڈنٹ فنڈ
- ۸۸ ..... حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ کا فتویٰ
- ۸۸ ..... احکام (ذخیرہ اندوزی)
- ۹۰ ..... کیا احکام کی ممانعت صرف کھانے پینے میں ہے؟
- ۹۳ ..... مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا
- ۹۸ ..... مقتضائے عقد کے مطابق شرط لگانا
- ۹۸ ..... متعارف شرط لگانا
- ۱۰۵ ..... فری سروس کا حکم
- ۱۰۶ ..... پھلوں کی بیج اور اس کا حکم
- ۱۱۱ ..... موجودہ باغات کی بیج کا حکم
- ۱۱۳ ..... اجارہ میں اگر عمل مجہول ہو
- ۱۱۶ ..... اگر اجارہ ابھی کر لے لیکن مدت بعد میں شروع کرے
- ۱۱۶ ..... بیج اور اجارہ میں فرق
- ۱۱۷ ..... فارورڈ معاملات میں اجارہ
- ۱۱۸ ..... مشرکین کو اجرت پر رکھنا

- ۱۱۸ ..... جانوروں کے جفتی کرانے کی اجرت
- ۱۱۹ ..... دلالی کا پیشہ اور اسکی اجرت
- ۱۱۹ ..... دلالی کے جواز کی متفق علیہ صورت
- ۱۲۱ ..... بحالہ کا جواز
- ۱۲۳ ..... دلالی میں کمیشن کے حساب سے اجرت مقرر کرنا
- ۱۲۴ ..... دلالی کی ایک صورت کا حکم
- ۱۲۶ ..... مسلمان کا مشرک کی مزدوری کرنے کا حکم
- ۱۲۷ ..... جہاز پھونک کی اجرت کا حکم
- ۱۲۸ ..... اجرت علی الطاعات کا حکم
- ۱۲۹ ..... تعویذ گنڈے کی اجرت لینا
- ۱۳۰ ..... ایصال ثواب پر اجرت کا حکم
- ۱۳۱ ..... تراویح میں ختم قرآن پر اجرت
- ۱۳۲ ..... ایصال ثواب پر اجرت کے بارے میں سوال و جواب
- ۱۳۳ ..... ڈرائیور کی اجرت متعین کرنا
- ۱۳۴ ..... ٹیویشن کی اجرت
- ۱۳۴ ..... بینک کی کروڑ پتی سکیم
- ۱۳۵ ..... اکاؤنٹ کی آمدنی کا حکم
- ۱۳۵ ..... بینک کے کونسے شعبوں کی آمدنی جائز ہے؟
- ۱۳۶ ..... بینک ملازم یا حرام آمدنی والے کا تحفہ قبول کرنا
- ۱۳۶ ..... مساقات و مزارعت کا جواز
- ۱۳۷ ..... اگر مزارعت کی مدت طے نہ ہو
- ۱۳۸ ..... غیر مسلم کے ساتھ مزارعت کا حکم
- ۱۳۸ ..... خود روگھاس کی کٹائی پر اجرت
- ۱۳۸ ..... حوالہ کی تعریف
- ۱۳۹ ..... حوالہ میں رجوع کا مسئلہ
- ۱۴۲ ..... موجودہ دور میں حوالہ کی صورتیں

- ۱۴۳ ..... حوالہ صحیح ہونے کی شرط
- ۱۴۳ ..... حوالہ کے تام ہونے کی صورتیں
- ۱۴۳ ..... بل آف ایکسچینج
- ۱۴۴ ..... حوالہ کی مختلف شکلیں
- ۱۴۵ ..... دین کی بیع جائز ہے یا نہیں؟
- ۱۴۸ ..... کریڈٹ کارڈ
- ۱۵۱ ..... کریڈٹ کارڈ کی شرعی حیثیت
- ۱۵۲ ..... ذہب اور فضہ میں بیع نسبیہ اور بیع الغائب بالناجز
- ۱۵۳ ..... لوٹ کے ذریعے سونا خریدنے کا حکم
- ۱۵۴ ..... مختلف ممالک کی کرنسیوں کا باہم تبادلہ
- ۱۵۵ ..... مختلف ممالک کی کرنسیوں کا سرکاری نرخ سے کم یا زیادہ پر بیچنا
- ۱۵۶ ..... ہنڈی کا حکم
- ۱۵۷ ..... علماء عرب کا موقف
- ۱۵۸ ..... بیعانہ کی شرعی حیثیت
- ۱۶۱ ..... موجودہ حالات میں بیعانہ کا حکم
- ۱۶۲ ..... بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی
- ۱۶۳ ..... مروجہ کمیشن کا حکم
- ۱۶۴ ..... حقوق مجردہ کی خرید و فروخت
- ۱۶۵ ..... حقوق کی متعدد اقسام
- ۱۶۷ ..... پنشن کی فروخت
- ۱۶۸ ..... بیع کے بعد کسی شخص کا مفلس ہو جانا
- ۱۷۳ ..... ادھار بیع اور اس کے صحیح ہونے کی شرط
- ۱۷۴ ..... بیع نسبیہ اور بیع حال میں فرق
- ۱۷۵ ..... بیع میں دھوکہ سے محفوظ رہنے کا نبوی ﷺ طریقہ

## فہرست مضامین

۱۲	پیش لفظ
۱۵	چند بنیادی نکات
۱۵	آسانی ہدایت پر ایمان
۱۶	سرمایہ دارانہ اور اسلامی معیشت میں بنیادی فرق
۱۸	اٹاٹوں پر مبنی قانون سنگ
۲۱	سرمایہ اور تنظیم
۲۱	اسلامی بینکوں کی موجودہ کارکردگی
۲۵	مشارکہ
۲۷	تعارف
۲۹	مشارکہ کا تصور
۳۱	مشارکہ کے بنیادی قواعد
۳۱	منافع کی تقسیم
۳۳	نفع کی شرح
۳۳	نقصان میں شرکت
۳۵	سرمایہ کی نوعیت
۳۷	مشارکہ کی منجمنٹ
۳۸	مشارکہ کو ختم کرنا
۳۹	کاروبار ختم کیے بغیر مشارکہ ختم کرنا
۴۳	مضاربہ
۴۴	مضاربہ کا کاروبار
۴۵	منافع کی تقسیم
۴۶	مضاربہ کو ختم کرنا
۴۷	مشارکہ اور مضاربہ کا اجتماع
۴۸	مشارکہ اور مضاربہ بطور طریقہ تمویل
۴۹	منصوبوں کی تمویل

- ۵۰..... مشارکہ کو تمسکات میں تبدیل کرنا
- ۵۲..... ایک عقد کی تمویل
- ۵۴..... رواں اخراجات کے لئے تمویل
- ۵۵..... صرف اجمالی منافع میں شرکت
- ۵۸..... یومیہ پیداوار کی بنیاد پر جاری مشارکہ اکاؤنٹ
- ۶۲..... مشارکہ فائننسنگ پر چند اعتراضات
- ۶۳..... خسارے کا رسک
- ۶۴..... بددیانتی
- ۶۶..... کاروبار کی رازداری
- ۶۶..... کلائنٹس کا نفع میں شرکت پر آمادہ نہ ہونا
- ۶۷..... شرکت مناقصہ
- ۶۹..... شرکت مناقصہ کی بنیاد پر ہاؤس فائننسنگ
- ۷۳..... خدمات (Services) کے کاروبار کے لئے شرکت مناقصہ
- ۷۳..... عام تجارت میں شرکت مناقصہ

## مراہجہ..... ۷۵

- ۷۸..... خرید و فروخت کے چند بنیادی قواعد
- ۸۳..... بیع موجد (ادھار ادائیگی کی بنیاد پر بیع)
- ۸۴..... مراہجہ
- ۸۵..... مراہجہ بطور طریقہ تمویل
- ۸۶..... مراہجہ تمویل کی بنیادی خصوصیات
- ۸۹..... مراہجہ کے بارے میں چند مباحث
- ۸۹..... ادھار اور نقد کے لئے الگ الگ قیمتیں مقرر کرنا
- ۹۵..... مروجہ شرح سود کو معیار بنانا
- ۹۶..... خریداری کا وعدہ
- ۱۰۱..... قیمت مراہجہ کے مقابلے میں سیکورٹی
- ۱۰۳..... مراہجہ میں ضمانت
- ۱۰۵..... نادہندگی پر جرمانہ

- ۱۰۹..... متبادل تجویز
- ۱۱۲..... مراہجہ میں رول اوور کی کوئی گنجائش نہیں
- ۱۱۳..... وقت سے پہلے ادائیگی کی وجہ سے رعایت
- ۱۱۴..... مراہجہ میں لاگت کا حساب
- ۱۱۶..... مراہجہ کس چیز پر ہو سکتا ہے
- ۱۱۷..... مراہجہ میں ادائیگی کو ری شیڈول کرنا
- ۱۱۷..... مراہجہ کو سیکورٹیز میں تبدیل کرنا
- ۱۱۸..... مراہجہ کے استعمال میں چند بنیادی غلطیاں
- ۱۲۰..... خلاصہ
- ۱۲۳..... اجارہ
- ۱۲۷..... لیزنگ (اجارہ) کے بنیادی قواعد
- ۱۲۸..... کرائے کا تعین
- ۱۲۹..... اجارہ بطور طریقہ حمویل
- ۱۳۱..... فریقین میں مختلف تعلقات
- ۱۳۲..... ملکیت کی وجہ سے ہونے والے اخراجات
- ۱۳۳..... نقصان کی صورت میں فریقین کی ذمہ داری
- ۱۳۳..... طویل المیعاد لیز میں قابل تغیر کرایہ
- ۱۳۶..... کرایہ کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے جرمانہ
- ۱۳۷..... لیز کو ختم کرنا
- ۱۳۸..... اثاثے کی انشورنس
- ۱۳۸..... اثاثے کی باقی ماندہ قیمت
- ۱۴۰..... ضمنی اجارہ (Sub-Lease)
- ۱۴۱..... لیز کا انتقال
- ۱۴۱..... اجارہ کے تمسکات جاری کرنا
- ۱۴۳..... ہیڈ لیز (Head-Lease)
- ۱۴۵..... سلم اور استحصناع
- ۱۴۷..... سلم کا معنی

- ۱۴۸.....سلم کی شرائط
- ۱۵۱.....سلم بطور طریقہ تمویل
- ۱۵۳.....متوازی سلم کے چند قواعد
- ۱۵۴.....اصحنا ع
- ۱۵۴.....اصحنا ع اور سلم میں فرق
- ۱۵۵.....اصحنا ع اور اجارہ میں فرق
- ۱۵۵.....فراہمی کا وقت
- ۱۵۶.....اصحنا ع بطور طریقہ تمویل
- ۱۵۹.....اسلامی سرمایہ کاری فنڈ
- ۱۶۱.....اسلامی سرمایہ کاری فنڈ کے متعلق شرعی اصول
- ۱۶۲.....ایکوئیٹی فنڈ (Equity Fund)
- ۱۶۳.....شیرز میں سرمایہ کاری کے لئے شرائط
- ۱۶۷.....فنڈ کی انتظامیہ کا معاوضہ
- ۱۶۸.....اجارہ فنڈ
- ۱۶۹.....اشیاء کا فنڈ
- ۱۷۰.....مراجحہ فنڈ
- ۱۷۱.....بیج الدین
- ۱۷۲.....قلوط اسلامی فنڈ
- ۱۷۳.....محدود ذمہ داری کا تصور
- ۱۷۷.....وقف
- ۱۷۸.....بیت المال
- ۱۷۹.....خلط (شراکت)
- ۱۸۰.....ترکہ مستغرقہ فی الدین
- ۱۸۱.....غلام کے مالک کی محدود ذمہ داری
- ۱۸۵.....اسلامی بینکوں کی کارکردگی
- ۱۸۷.....ایک حقیقت پسندانہ جائزہ



## فرہنگ (GLOSSARY) ۱۹۵

۲۰۳ ..... بینک ڈیپازٹس کے شرعی احکام

۲۰۵ ..... بینک ڈیپازٹس کیا ہیں؟

۲۰۶ ..... بینک ڈیپازٹس کی اقسام

۲۰۶ ..... کرنٹ اکاؤنٹ (جاری کھاتہ)

۲۰۷ ..... فکس ڈیپازٹ

۲۰۷ ..... سیونگ اکاؤنٹ (بچت کھاتہ)

۲۰۷ ..... لا کرڈ

۲۰۸ ..... بینکوں میں رکھی گئی رقوم کی فقہی حیثیت

۲۰۸ ..... عام بینکوں میں رکھی جانے والی رقوم

۲۱۲ ..... کیا عام بینکوں میں رقم رکھوانا جائز ہے؟

۲۱۳ ..... سودی بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانا

۲۲۰ ..... اسلامی بینک میں رکھی گئی رقوم کی حیثیت

۲۲۱ ..... بینک میں رکھی گئی امانتوں کا ضامن

۲۲۳ ..... کرنٹ اکاؤنٹ سے ”رہن“ یا ضمان کا کام لینا

۲۲۶ ..... سرمایہ کاری کی رقوم کو رہن بنانا

۲۲۶ ..... بینک کا کسی شخص کے اکاؤنٹ کو منجمد کرنا

۲۳۰ ..... بینکوں میں رکھی گئی رقوم کی آڈیٹنگ کا طریقہ

۲۳۱ ..... ”سرمایہ کاری اکاؤنٹس“ کے اکاؤنٹ ہولڈرز کے درمیان نفع کی تقسیم کا طریقہ

۲۳۵ ..... ذیلی پروڈکشن (یومیہ پیداوار) کا حساب اور نفع کی تعیین میں اس سے کام لینا

## اسلامی بینکنگ کے چند مسائل ۲۴۳

۲۴۵ ..... بینک کا قرض کی فراہمی پر آنے والے اخراجات کو ”سروس چارج“ کے نام سے وصول کرنا

۲۵۲ ..... بینک کا اپنے گاہک کو مشینری کرایہ پر دینے کا معاملہ کرنا

۲۶۲ ..... بینک کا اپنے گاہک سے ادھار بیع کا معاملہ کرنا

۲۶۵ ..... بینک کا اپنے رکن ممالک کو قسطوں پر اشیاء فروخت کرنا

۲۶۸ ..... غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں سے حاصل ہونے والے سود کو تصرف میں لانا

۲۷۰ ..... ”لیٹر آف کریڈٹ“ جاری کرنے پر بینک کا اجرت یا کمیشن وصول کرنا

## فہرست مضامین

۱۱	سودی نظام کی خرابیاں اور اس کا متبادل
۱۳	مغربی دنیا کے مسلمانوں کی مشکلات
۱۴	سودی معاملہ کرنے والوں کے لئے اعلان جنگ
۱۴	سود کس کو کہتے ہیں؟
۱۵	معاہدہ کے بغیر زیادہ دینا سود نہیں
۱۵	قرض کی واپسی کی عمدہ شکل
۱۵	قرآن کریم نے کس سود کو حرام قرار دیا؟
۱۶	تجارتی قرض ابتدائی زمانے میں بھی تھے
۱۷	صورت بدلنے سے حقیقت نہیں بدلتی
۱۷	ایک لطیفہ
۱۸	آج کل کا مزاج
۱۸	شریعت کا ایک اصول
۱۸	زمانہ نبوت کے بارے میں ایک غلط فہمی
۱۹	ہر قبیلہ جائے اشاک کہنی ہوتا تھا
۱۹	سب سے پہلے چھوڑا جانے والا سود
۲۰	عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں بینکاری کی ایک مثال
۲۱	سود مرکب اور سود مفرد دونوں حرام ہیں
۲۱	موجودہ بینکنگ انٹرسٹ بالاتفاق حرام ہے
۲۲	کمرشل لون پر انٹرسٹ میں کیا خرابی ہے؟
۲۲	آپ کو نقصان کا خرچہ بھی برداشت کرنا ہوگا

- ۲۳ ..... آج کل کے انٹرنیٹ کے نظام کی خرابی
- ۲۳ ..... ڈیپازٹر ہر حال میں نقصان میں ہے
- ۲۴ ..... سود کی رقم مصارف میں شامل ہوتی ہے
- ۲۴ ..... شرکت کا فائدہ
- ۲۵ ..... نفع کسی کا اور نقصان کسی اور کا
- ۲۵ ..... بیمہ کمپنی سے کون فائدہ اٹھا رہا ہے
- ۲۵ ..... سود کی عالمی تباہ کاری
- ۲۶ ..... سودی طریقہ کار کا متبادل
- ۲۷ ..... ناگزیر چیزوں کو شریعت میں ممنوع نہیں قرار دیا گیا
- ۲۷ ..... سودی قرض کا متبادل قرضِ حسنہ ہی نہیں
- ۲۷ ..... سودی قرض کا متبادل مشارکت ہے
- ۲۸ ..... مشارکت کے بہترین نتائج
- ۲۹ ..... مشارکت میں عملی دشواری
- ۲۹ ..... دشواری کا حل
- ۳۰ ..... دوسری متبادل صورت 'اجارہ'
- ۳۰ ..... تیسری متبادل صورت 'مراہجہ'
- ۳۱ ..... پسندیدہ متبادل کونسا ہے؟
- ۳۲ ..... عصر حاضر میں اسلامی معیشت کے ادارے

### سود پر تاریخی فیصلہ

- ۳۳ ..... پیش لفظ از مفتی محمد رفیع عثمانی
- ۳۵ ..... جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی
- ۳۸ ..... حرمتِ ربا سے متعلق قرآنی آیات کا معروضی مطالعہ
- ۴۳ ..... آیاتِ ربا کا تاریخی تجزیہ
- ۴۳ ..... سورۃ روم
- ۴۳ ..... سورۃ النساء

- سورۃ آل عمران ..... ۴۴
- ربا کی حرمت کا وقت ..... ۴۶
- قرآن کریم کی آخری آیت ..... ۴۸
- ربا سے مراد کیا ہے؟ ..... ۵۰
- بائبل میں ربا ..... ۵۱
- مفسرین قرآن کی بیان کردہ تعریف ربا ..... ۵۳
- ۴۳: ربا الجاہلیہ کی تفصیلی وضاحت ..... ۵۴
- ربا کا تصور مبہم ہونے کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ..... ۵۸
- ربا الفضل کے بارے میں کچھ تفصیل ..... ۵۹
- حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کا صحیح مطلب ..... ۶۱
- پیداواری یا سرنی قرضے ..... ۶۳
- کسی معاملے کی ڈرنگی کا معیار کسی فریق کی مالی حیثیت نہیں ہوتی ..... ۶۳
- قرآنی ممانعت کی حقیقت ..... ۶۶
- عہد قدیم میں بینکاری اور پیداواری قرضے ..... ۶۷
- عرب میں تجارتی سود ..... ۷۱
- اضافی شرح سود (Excessive Rates of Interest) ..... ۷۹
- ربا الفضل اور بینکاری قرضے ..... ۸۶
- سودی قوانین میں اس کورٹ کا دائرہ اختیار ..... ۸۹
- حرمت کی بنیادی وجہ ..... ۹۰
- علت اور حکمت کے درمیان فرق ..... ۹۱
- ربا کی حرمت کی حکمت ..... ۹۷
- روپے کی ماہیت ..... ۹۸
- قرضوں کی اصل ..... ۱۰۶
- سود کے مجموعی اثرات ..... ۱۰۸
- (الف) وسائل کی تخصیص (Allocation of Resources) پر اثرات بد ..... ۱۰۹
- (ب) پیداوار پر بُرے اثرات ..... ۱۱۰

۱۱۱.....	(ج) اثرات تبد تقسیم دولت پر
۱۱۳.....	مصنوعی سرمایہ اور افراط زر کا اضافہ
۱۲۳.....	انٹرسٹ اور انڈیکسیشن
۱۲۶.....	مارک آپ اور سود
۱۲۸.....	قرض اور قراض
۱۲۹.....	ربا اور نظریہ ضرورت (Riba & Doctrine of Necessity)
۱۳۰.....	اندرونی معاملات
۱۳۵.....	نفع و نقصان میں شراکت
۱۳۶.....	مشارکہ فائنانسنگ (تمویل) پر کچھ اعتراضات
۱۳۶.....	۱: نقصان کا رسک
۱۳۸.....	۲: خیانت (Dishonesty)
۱۳۹.....	عقدِ مراہمہ
۱۵۳.....	حکومت کے قرضے
۱۵۵.....	غیر ملکی قرضے
۱۶۶.....	نتیجہ بحث

## کورٹ آرڈر..... ۱۶۸

### مسئلہ سود..... ۲۱۹

۲۲۱.....	پیش لفظ
۲۲۳.....	ان رسائل کا مقصد
۲۲۵.....	عام مسلمانوں سے اپیل
۲۲۶.....	ربا کی تعریف اور سود و ربا میں فرق!
۲۲۶.....	ربا کے لغوی اور اصطلاحی معنی
۲۲۹.....	ربا کی تشریح کے متعلق حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا ارشاد
۲۳۰.....	ربا الجاہلیت کیا تھا؟

- ۲۳۳..... شبہات اور غلط فہمیاں
- ۲۳۵..... دوسرا شبہ: شخصی سود اور تجارتی سود میں فرق
- ۲۳۶..... نزولِ قرآن کے وقت عرب میں تجارتی سود کا رواج تھا، وہ بھی حرام قرار دیا گیا
- ۲۳۵..... آیاتِ قرآن متعلقہ احکامِ ربا
- ۲۳۵..... پہلی آیت (سورہ بقرہ: ۲۷۵)
- ۲۳۷..... بیع اور ربا میں بنیادی فرق
- ۲۵۰..... دوسری آیت (سورہ بقرہ: ۲۷۶)
- ۲۵۱..... سود کے مٹانے اور صدقات کے بڑھانے کا مطلب
- ۲۵۳..... سود کے مال کی بے برکتی
- ۲۵۳..... سود خوروں کی ظاہری خوشحالی دھوکا ہے
- ۲۵۵..... یورپین اقوام کی سود خوری سے دھوکا نہ کھائیں
- ۲۵۶..... تیسری اور چوتھی آیتیں (سورہ بقرہ: ۲۷۸، ۲۷۹)
- ۲۵۹..... پانچویں آیت (آل عمران: ۱۳۰)
- ۲۶۰..... چھٹی اور ساتویں آیتیں (سورہ نساء: ۱۶۰، ۱۶۱)
- ۲۶۱..... آٹھویں آیت (سورہ زوم: ۳۹)

۲۶۵..... چہل حدیث متعلقہ حرمتِ ربا

۲۸۷..... تجارتی سود - عقل اور شرع کی روشنی میں

- ۲۸۹..... حرفِ آغاز
- ۲۹۱..... فقہی دلائل
- ۲۹۲..... کیا تجارتی سود عہدِ رسالت میں رائج نہ تھا؟
- ۲۹۳..... ایک بہت واضح دلیل
- ۲۹۵..... ایک اور دلیل
- ۲۹۶..... حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ

- ۲۹۷..... پانچویں شہادت
- ۲۹۸..... ہند بنت عتبہ کا واقعہ
- ۲۹۹..... دوسرا گروہ
- ۲۹۹..... کیا تجارتی سود میں ظلم نہیں؟
- ۳۰۲..... سرمایہ اور محنت کے اشتراک کا اسلامی تصور
- ۳۰۳..... تجارتی سود رضامندی کا سودا ہے!
- ۳۰۶..... کیا روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے؟
- ۳۰۸..... تجارتی سود اور اجارہ
- ۳۰۹..... بیع سلم اور تجارتی سود
- ۳۱۰..... مدت کی قیمت
- ۳۱۲..... چند ضمنی دلائل
- ۳۱۳..... نقصانات
- ۳۱۳..... اخلاقی نقصانات
- ۳۱۵..... معاشی اور اقتصادی نقصانات
- ۳۱۸..... جدید بینکنگ
- ۳۲۱..... ایک اور ضمنی دلیل
- ۳۲۳..... سوال نامہ ربا کا جواب
- ۳۳۷..... غیر سودی کاؤنٹرز
- ۳۳۹..... غیر سودی بینکاری - چند تاثرات
- ۳۵۵..... سود کا مکمل خاتمہ - وزیر خزانہ کا اعلان
- ۳۵۹..... بلا سود بینکاری - حکومت کے اقدامات
- ۳۶۹..... نیا بجٹ اور سودی اسکیمیں

## فہرست مضامین

عرف زمانہ کی واقفیت ..... ۱۷

مختلف نظام مائے معیشت ..... ۱۸

بنیادی معاشی مسائل ..... ۱۹

(۱) ترجیحات کا تعین ..... ۱۹

(۲) وسائل کی تخصیص ..... ۲۰

(۳) آمدنی کی تقسیم ..... ۲۰

(۴) ترقی ..... ۲۰

سرمایہ دارانہ نظام ..... ۲۳

قانون قدرت ..... ۲۵

سرمایہ دارانہ نظام کے بنیادی اصول ..... ۲۹

(۱) ذاتی ملکیت ..... ۲۹

(۲) ذاتی منافع کا محرک ..... ۲۹

(۳) حکومت کی عدم مداخلت ..... ۲۹

اشتراکیت ..... ۳۱

اشتراکیت کے بنیادی اصول ..... ۳۵



۳۵..... (۱) اجتماعی ملکیت

۳۵..... (۲) منصوبہ بندی

۳۶..... (۳) اجتماعی مفاد

۳۶..... (۴) آمدنی کی منصفانہ تقسیم

۳۷..... دونوں نظاموں پر تبصرہ

۳۹..... اشتراکی نظام پر تبصرہ

۴۲..... سرمایہ دارانہ نظام پر تبصرہ

۴۷..... معیشت کے اسلامی احکام

۴۹..... اسلام ایک نظام زندگی

۵۱..... (۱) خدائی پابندی

۵۲..... (۲) ریاستی پابندی

۵۳..... (۳) اخلاقی پابندی

۵۵..... ایک اشکال اور جواب

۵۶..... مخلوط معیشت کا نظام

۵۹..... مختلف نظامہائے معیشت میں دولت کی پیدائش اور تقسیم

۶۱..... پیدائش دولت

۶۱..... تقسیم دولت

۶۱..... مبادلہ دولت

۶۱..... صرف دولت

۶۲..... سرمایہ دارانہ نظام میں پیدائش اور تقسیم

۶۲..... (۱) زمین

۶۲..... (۲) محنت

۶۲ ..... (۳) سرمایہ

۶۲ ..... (۴) آجر

۶۳ ..... اشتراکی نظام میں پیدائش و تقسیم

۶۴ ..... اسلامی تعلیمات

..... اسلام کا نظام انفاق

۶۶ ..... پیدائش دولت پر مبنیوں نظاموں کے اثرات

۶۷ ..... تقسیم دولت پر مبنیوں نظاموں کے اثرات

۷۱ ..... ہمارا معاشی نظام

۷۳ ..... مغرب کی بے جا تقلید

۷۴ ..... ناقص شعور کی بیداری

۷۶ ..... اشتراکی نظام میں غریب کی مشکلات

۷۸ ..... ناجائز ذرائع کی بندش

۸۰ ..... ہماری زبوں حالی

۸۱ ..... اسلامی نظام کے تحت معاشی اصلاحات

۸۴ ..... صنعتی اجارہ داریوں کا خاتمہ

۸۵ ..... کلیدی صنعتوں میں غریبوں کے حصص

۸۵ ..... سودی نظام کا خاتمہ

۸۶ ..... شہ بازی کی ممانعت

۸۶ ..... قمار (انشورنس وغیرہ) کی مروجہ صورتوں کا سد باب

۸۷ ..... ذخیرہ اندوزی کی سزا

۸۷ ..... لائسنس پر مٹ کے مروجہ طریقہ کی اصلاح

۸۷ ..... تنخواہوں کے نظام کی درستی

- ۸۸..... اُجرتوں کا مناسب تعین
- ۸۸..... مزدوروں کے مالکانہ حقوق
- ۸۸..... کسانوں کا مناسب معاوضہ
- ۸۹..... مزارعت کی ناجائز شرطیں
- ۸۹..... ظالمانہ رواج کا متبادل
- ۸۹..... بنجر زمین کو آباد کرنے پر مالکانہ حقوق
- ۹۰..... زمین رہن رکھنے کے سودی طریقوں کا خاتمہ
- ۹۰..... وراثت کی شرعی تقسیم
- ۹۰..... انتقال جائیداد کو آسان بنانا
- ۹۰..... کاشتکاروں کیلئے غیر سودی قرضوں کا انتظام
- ۹۰..... کاشتکاروں کو زرعی آلات مہیا کرنا اور تعلیم دینا
- ۹۱..... اسباب کی فراہمی
- ۹۱..... زرعی پیداوار کی فروخت کیلئے آزاد منڈی کا قیام
- ۹۱..... اسلام کے قانون کفالت کا نفاذ
- ۹۱..... زکوٰۃ و عشر کی وصولی کا نظام
- ۹۲..... روزگار کی فراہمی
- ۹۲..... فلاحی فنڈ کا قیام
- ۹۲..... اسراف سے بچنے کیلئے اخراجات کی مناسب حد بندی
- ۹۳..... حرام اشیاء کی درآمد پر پابندی
- ۹۳..... خاندانی منصوبہ بندی کیلئے رقم کے ضیاع کا انسداد
- ۹۳..... انتظامیہ کی اصلاح
- ۹۳..... رشوت ستانی کا سد باب
- ۹۳..... عدالتی نظام کی اصلاح
- ۹۵..... لیبر قوانین پر عمل درآمد
- ۹۵..... کاری محکموں میں حصول انصاف
- ۹۶..... معاشرت کا رواج

- ۹۶..... رہن سہن کمر پر تکلف طریقوں کو چھوڑنا
- ۹۷..... سامانِ نعیش کی درآمد پر پابندی
- ۹۷..... ملکی اشیائے صرف کاروانج
- ۹۷..... تقریبات میں اخراجات کی حد بندی
- ۹۷..... مخرب اخلاق صنعتوں پر پابندی
- ۹۸..... پیسے کی بنیاد پر طبقاتی مساوات کا سد باب
- ۹۸..... مزدور کا سماجی مرتبہ اور تحفظ
- ۹۹..... خوف خدا اور فکر آخرت کی انقلابی تحریک
- ۱۰۰..... بعض ضروری ترجیحات
- ۱۰۱..... پاکستان میں اسلامی انقلاب

### ۱۰۳..... علمائے کرام کا متفقہ معاشی خاکہ

- ۱۰۹..... اسلامی معیشت کی پائیدار بنیادوں پر استواری
- ۱۱۰..... سودی نظام کا حتی المقدہ خاتمہ
- ۱۱۱..... سٹہ بازی کے برے نتائج
- ۱۱۱..... تجارتی لائسنس پر مٹ کے مفاسد
- ۱۱۲..... کارٹیل طرز کی اجارہ داریوں کی ممانعت
- ۱۱۲..... آڑھت اور دلال کے درمیانی وساطت ختم کرنا

### ۱۱۵..... ہمارے معاشی مسائل اور ان کے اسلامی حل کی تجاویز

- ۱۲۵..... تجاویز پر تبصرہ
- ۱۲۶..... معاشی مسائل کا اصل حل
- ۱۲۷..... تسعیر کی فقہی حیثیت
- ۱۲۸..... اسلام اور درآمد و برآمد کی پابندیاں
- ۱۲۹..... قومی ملکیت کا مسئلہ
- ۱۳۱..... مولانا مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ کی ایک عبارت کی توضیح

- زمین کا ٹھیکہ ..... ۱۳۳
- تحدید ملکیت اراضی ..... ۱۳۴
- ارضی کی شرعی تقسیم ..... ۱۳۵
- سوشلزم اور غریب عوام ..... ۱۳۷
- سوشلزم کی بنیاد کارل مارکس کی کتاب ..... ۱۳۸
- سوشلسٹ حکومت میں مزدور کشی ..... ۱۴۱
- اسلام جمہوریت اور سوشل ازم ..... ۱۴۳
- اسلامی سوشل ازم اور اسلامی جمہوریت کی اصطلاحیں ..... ۱۴۶
- سوشل ازم اور معاشی مساوات ..... ۱۵۰
- اسلامی مساوات کا صحیح مفہوم ..... ۱۵۳
- سوشلسٹ اعتراضات ..... ۱۵۴
- سرمایہ داروں کا ایجنٹ ..... ۱۵۵
- اشتراکی ممالک سے تعلقات پر برا اثر ..... ۱۵۸
- زرعی اصلاحات ..... ۱۶۰
- بچت کا ہفتہ اور حکومت کی مالی اسکیمیں ..... ۱۶۴
- مشارکہ کی نئی اسکیم ..... ۱۶۹
- کاروبار کی مختلف اقسام ..... ۱۷۳
- کمپنی کا تعارف ..... ۱۷۵
- کمپنی کی تشکیل ..... ۱۷۶
- کمپنی کا سرمایہ ..... ۱۷۷

- ۱۷۸..... کمپنی کے حصص
- ۱۸۰..... کمپنی کا انتظامی ڈھانچہ
- ۱۸۱..... منافع کی تقسیم
- ۱۸۲..... ”لمیٹڈ“ کمپنی کا تصور
- ۱۸۲..... پرائیوٹ کمپنی
- ۱۸۳..... شرکت اور کمپنی میں فرق
- ۱۸۳..... کمپنی کے لیے فنڈز کی فراہمی
- ۱۸۶..... کمپنی کے حسابات
- ۱۸۷..... تحفہ توازن
- ۱۸۷..... اثاثے
- ۱۸۸..... ذمہ داریاں
- ۱۸۹..... صافی مالیت
- ۱۸۹..... نفع نقصان کا میزانیہ
- ۱۹۱..... بازار حصص
- ۱۹۳..... تعارف و ضرورت
- ۱۹۳..... ممبر شپ
- ۱۹۳..... اشاک آپھینج میں دلالی
- ۱۹۳..... مارکیٹ آرڈر
- ۱۹۳..... لمیٹڈ آرڈر
- ۱۹۵..... اسٹاپ آرڈر
- ۱۹۵..... شیئرز کی قیمتوں کا تعین
- ۱۹۵..... خریدار حصص کی قسمیں
- ۱۹۵..... شیئرز کی خرید و فروخت کا طریق کار
- ۱۹۶..... حاضر اور غائب سودے
- ۱۹۷..... اجناس میں حاضر اور غائب سودے

۱۹۹.....	بیع الخیارات
۲۰۰.....	السوق المالية
۲۰۳.....	کمپنی پر ایک نظر شرعی حیثیت سے
۲۰۶.....	”شخص قانونی“ کے نظائر
۲۰۶.....	وقف
۲۰۶.....	بیت المال
۲۰۶.....	ترک مستغرقہ بالدين
۲۰۷.....	خلطہ الشیوع
۲۰۷.....	محدود ذمہ داری کی شرعی حیثیت
۲۰۹.....	لمیٹڈ کمپنی کی فقہی نظیر
۲۰۹.....	کمپنی کے چند جردی مسائل
۲۰۹.....	”Under Writing“ کی شرعی حیثیت
۲۱۰.....	شیئرز کی شرعی حیثیت اور ان کی خرید و فروخت
۲۱۱.....	شیئرز کی بیع و شراء کی شرائط
۲۱۵.....	شیئرز سے تجارت کا حکم
۲۱۸.....	شیئرز پر زکوٰۃ
۲۲۱.....	نظام زر
۲۲۳.....	زر کی تعریف
۲۲۳.....	زر اور کرنسی میں فرق
۲۲۳.....	زر کا ارتقاء اور مختلف نظامہائے زر
۲۲۶.....	شرح مبادلہ کا تعین
۲۲۷.....	بریٹن ووڈز کانفرنس کے تین ادارے
۲۲۸.....	عالمی مالیاتی منڈ (I.M.F)
۲۳۰.....	عالمی بینک (World Bank)

- ۲۳۰..... برٹن ووڈز کا نظام شرح مبادلہ
- ۲۳۲..... برٹن ووڈز کے نظام کا زوال
- ۲۳۲..... کاغذی نوٹ کی حیثیت اور اس کے فقہی احکام
- ۲۳۳..... نوٹ کی فقہی حیثیت
- ۲۳۶..... قدر زر، افراط تفریط زر اور قیمتوں کا اشاریہ
- ۲۳۷..... قیمتوں کا اشاریہ
- ۲۳۸..... افراط زر کا ادائیگیوں پر اثر

### ۲۴۳..... بینکاری (Banking)

- ۲۴۳..... بینک کی تعریف
- ۲۴۳..... بینک کی تاریخ
- ۲۴۳..... بینک کا قیام
- ۲۴۴..... بینک کے وظائف
- ۲۴۵..... تمویل
- ۲۴۵..... قرض دینے کا طریقہ کار
- ۲۴۶..... بینک کی اقسام (باعتبار تمویل)
- ۲۴۷..... درآمد، برآمد میں بینک کا کردار
- ۲۴۸..... ایل سی پرفیس
- ۲۵۱..... بل آف ایکسچینج
- ۲۵۱..... تخلیق زر کا عمل
- ۲۵۲..... مرکزی بینک (Central Bank)
- ۲۵۲..... مرکزی بینک کے وظائف
- ۲۵۶..... ٹریسری بل
- ۲۵۷..... دیگر مالیاتی ادارے
- ۲۵۸..... ترقیاتی تمویلی ادارے
- ۲۶۰..... سودی بینکاری کا متبادل نظام



- ۲۶۱..... بینکنگ کا شرعی طریق کار
- ۲۶۲..... بینک اور ڈپازٹر کا تعلق
- ۲۶۳..... اسلام کے طریقہ ہائے تمویل
- ۲۶۴..... شرکت و مضاربہ
- ۲۶۵..... شرکت و مضاربہ میں دشواریاں
- ۲۶۶..... اجارہ
- ۲۶۷..... مرابحہ مؤجلہ
- ۲۶۸..... مروجہ مرابحہ میں شرعی خامیاں
- ۲۷۰..... دین کا وثیقہ
- ۲۷۱..... ادائیگی میں تاخیر پر جرمانہ
- ۲۷۳..... قبل از وقت ادائیگی کی صورت میں دین میں کمی کرنا
- ۲۷۳..... اسلامی طریقہ ہائے تمویل کی جزدی تطبیق
- ۲۷۴..... درآمد میں اسلامی بینکوں کا کردار
- ۲۷۵..... برآمد میں اسلامی بینکوں کا کردار
- ۲۷۹..... "اعادۃ تمویل الصادرات" کا حکم

## غیر مصرفی مالیاتی اداروں کا شرعی حکم

- ۲۸۳..... نیشنل انوسٹمنٹ ٹرسٹ (N.I.T)
- ۲۸۶..... انوسٹمنٹ کارپوریشن آف پاکستان (I.C.P)
- ۲۸۶..... اسمال انڈسٹریز فنانس کارپوریشن
- ۲۸۶..... ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن (H.B.F.C)
- ۲۸۸..... بیمہ، تائمن (Insurance)
- ۲۹۲..... بیمہ کا متبادل
- ۲۹۲..... مالیات عامہ
- ۲۹۳..... اخراجات
- ۲۹۳..... آمدنی

۲۹۳	محصولاتی آمدنی
۲۹۳	غیر محصولاتی آمدنی
۲۹۴	خسارہ اور خساراتی تمویل
۲۹۷	خساراتی تمویل کا متبادل طریقہ



## فہرست مضامین

ملکیت زمین اور اس کی تحدید۔ فیصلہ شریعت اہلبیت پنج.....	۹
ملکیت زمین کا مسئلہ.....	۱۳
ملکیت کا حد از روئے اسلام.....	۲۲
حکومت کی طرف سے تحدید ملکیت.....	۲۶
عارضی تحدید ملکیت.....	۲۸
مالکوں سے املاک چھین کر تحدید ملکیت.....	۳۲
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی پالیسی.....	۵۴
امادہ کی قسط سالی.....	۵۵
بھوک مٹانے کی شرعی ذمہ داری.....	۵۷
فاصل مال کو خرچ کرنے کا حکم.....	۶۱
قل الحقو کا صحیح مطلب.....	۶۱
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حمی (چراہ گاہ).....	۶۷
بلال بن حارث کی جاگیر کا قصہ.....	۷۳
عراق کی زمینوں کے بارے میں حضرت عمر کا فیصلہ.....	۷۷
گورنروں کے ذاتی مال کی ضبطی.....	۸۹
معاوضہ دیکر املاک کی جبری وصولی.....	۹۱
غریبوں کی امداد کیلئے املاک کی ضبطی.....	۱۰۷
زمینوں کا ارتکاز.....	۱۰۹
وقف کا مسئلہ.....	۱۱۲

- زمینوں کی تقسیم اور بیع پر پابندی ..... ۱۱۳
- مزارعت ختم کرنے پر پابندی ..... ۱۱۸
- ٹیکس اور حج وغیرہ کے اخراجات ..... ۱۲۲
- حق کاشتکاری کی وراثت ..... ۱۲۴

### زیر نظر قوانین کے بارے میں فیصلے کا خلاصہ ..... ۱۲۷

- نتائج ..... ۱۲۹
- ملکیت زمین پر شبہات اور ان کے جوابات ..... ۱۳۱
- زمین اللہ کی ہے ..... ۱۳۱
- زمین مخلوق کیلئے ..... ۱۳۳
- سواء المسلمین کا مطلب ..... ۱۳۵
- ایک اصولی بات ..... ۱۴۱
- زمین بھائی کو دیدہ ..... ۱۴۳
- مزارعت کا مسئلہ ..... ۱۴۶
- عہد رسالت میں مزارعت کے مختلف طریقے ..... ۱۴۸
- حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی توضیحات ..... ۱۵۰
- حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وضاحت ..... ۱۵۱
- حضرت رافع رضی اللہ عنہ کی مزید وضاحت ..... ۱۵۳
- مزارعت کے جواز کے دلائل ..... ۱۵۶
- خیبر کی زمینوں کا معاملہ ..... ۱۵۷
- اہل مدینہ کا تعامل ..... ۱۶۰
- ہمارے زمانہ کی مزارعت کے مفاسد اور ان کا انسداد ..... ۱۶۱

۱۶۳	غاصبانہ قبضہ اور حق ملکیت
۱۷۹	اراضی شاملات کی شرعی حیثیت
۲۰۲	نتائج بحث
۲۰۳	زمین کی تقسیم پر پابندی شریعت کے خلاف ہے
۲۱۷	شفعہ کے رائج الوقت قوانین قرآن و سنت کے خلاف ہیں
۲۳۹	حقد رانہ شفیعہ میں ترتیب
۲۵۱	شفعہ سے بعض زمینوں کا استثناء
۲۵۳	شفعہ کا مقدمہ دائر کرنے کی مدت
۲۵۸	نتائج بحث
۲۵۹	حکم نامہ عدالت
۲۶۱	ضمنی فیصلہ شفیعہ
۲۷۷	نتیجہ بحث
۲۷۷	Oder of the court
۲۷۹	فیصلہ کرایہ داری ایکٹ
۲۸۷	سرحد مزاحمت ایکٹ کی شرعی حیثیت
۲۹۶	نتائج بحث
۳۰۳	اشاریے (Indexes) اسلام اور جدید معاشی مسائل (مکمل سیٹ)
۳۰۵	آیات قرآن کریم
۳۱۰	احادیث مبارکہ اور آثار صحابہ
۳۲۵	اصطلاحات
۳۵۵	شخصیات

## پیش لفظ

مولانا مفتی محمود اشرف عثمانی

جامعہ دارالعلوم کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا

محمد وآله وصحبه ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين. اما بعد

اہل نظر کو اس میں کیا شبہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہر دور میں اپنے دین حنیف کی حفاظت کے لئے ایسی عبقری شخصیات پیدا فرما دیتے ہیں۔ جو دین کی تجدید کا فریضہ انجام دیتی ہیں۔

یہ عبقری شخصیات قرآن و سنت کی اس صحیح تعبیر کو اختیار کرتی ہیں جو رسول ﷺ سے منقول ہے اور جس پر آپ ﷺ نے خود بھی عمل کیا ہے اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین، تابعین کرام، تبع تابعین اور سلف صالحین سمیت امت اسلامیہ اس پر عمل کرتی چلی آ رہی ہے۔

اس توارث اور تعامل کی راہ میں دو چیزیں آڑے آ جاتی ہیں، ایک ان لوگوں کی طرف سے افراط و تفریط جو قرآن و سنت کا کما حقہ علم نہیں رکھتے اور محض اپنی عقل کی روشنی یا اپنے جذبات کی شدت کی وجہ سے افراط و تفریط میں پہلے خود بھی مبتلا ہو جاتے ہیں پھر امت اسلامیہ کے افراد پر بھی اپنے افکار و جذبات کو مسلط کرنا چاہتے ہیں۔

دوسری رکاوٹ تیزی سے بدلتے ہوئے دنیا کے وہ حالات ہیں جس کی وجہ سے عام لوگوں کو یہ خیال ہونے لگتا ہے کہ ان بدلے ہوئے حالات میں قرآن و سنت کی عملی تطبیق ہو سکے گی یا نہیں؟ اور اگر ہو سکے گی تو اس کا طریق کار کیا ہوگا اور حقائق کی دنیا میں اس کا نفاذ کیسے ہوگا؟

یہ عبقری شخصیات جنہیں مجذد بھی کہا جاتا ہے۔ قرآن و سنت کے توارث و تعامل کی حقانیت کو آشکارا کرتے ہوئے افراط و تفریط کے گرد و غبار کو دور کرتے ہیں جس سے شریعت کا راستہ بالکل واضح

ہو جاتا ہے اور پھر وہ شریعت اسلامیہ کے احکام کی دور حاضر میں عملی تطبیق کے سلسلہ میں امت کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اور بدلی ہوئی دنیا میں اسلام کے ابدی اصولوں پر عملی نفاذ کا راستہ اس طرح واضح کر دیتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یا ادارہ شریعت پر عمل کرنا چاہے تو نفس و شیطان کے علاوہ اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔

ان مجددین کا سلسلہ چونکہ قرآن و سنت ہی سے نہیں بلکہ قرآن و سنت کی صحیح تعبیر اور سلف صالحین بلکہ امت اسلامیہ کے توارث و تعامل سے پوری طرح مجواہر ہوتا ہے اس لیے منجانب اللہ اسے صلحاء و علماء اور پھر امت کی طرف سے قبولیت نصیب ہوتی ہے اور امت اسلامیہ بآسانی اس پر عمل کرتی چلی جاتی ہے۔

ان قابل قدر شخصیات میں سے ایک حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم ہیں، اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے فضل خاص کی بدولت قرآن، حدیث، فقہ اور تصوف سمیت دین کے تمام شعبوں میں تحریری اور تقریری طور پر حیرت انگیز خدمات انجام دی ہیں۔

تفسیر معارف القرآن اردو کی تالیف میں انکی شرکت، علوم القرآن، پھر تفسیر معارف القرآن انگریزی کی آٹھ جلدیں۔ کسی مستند عالم دین کی طرف سے قرآن مجید کا مکمل انگریزی ترجمہ مختصر انگریزی تفسیر (نوبل قرآن) اور اب قرآن مجید کا اردو ترجمہ اور مختصر تفسیر قرآن کریم کی خدمت میں صحیح مسلم کی عربی شرح چھ جلدوں میں، صحیح بخاری اور جامع ترمذی کی مقبول عام مطبوعہ اردو تقاریر حجیت حدیث اور دیگر تالیفات حدیث شریف کی خدمت کے طور پر۔ ہزار ہا فتاویٰ، بیسیوں فقہی رسائل اور متعدد فتوے اور مفتیان کرام کی تربیت و شریعت کورٹ اور سپریم کورٹ میں ان کے اہم فیصلے فقہ اسلامی کی خدمت کے طور پر۔ اصلاحی مجالس و بیانات اور ارشاد و تربیت کی انفرادی و اجتماعی مجالس پر مبنی کئی سو تصوف آداب کے رسائل تصوف کے میدان میں ان کی مقبول محنت کے طور پر۔ انکی دینی خدمت کے کچھ شاہد عدل میں۔

لیکن مولانا مدظلہم العالی کی خدمت کا ایک میدان موجودہ دور کے معاشی مسائل میں اسلام کے ابدی اصولوں کی عملی تطبیق اور ان کے نفاذ کا طریقہ کار ہے اس میدان میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے انہیں توفیق خاص سے نوازا ہے اور انہوں نے اس میدان میں ہمہ جہتی خدمات انجام دے کر بلاشبہ امت اسلامیہ کا ایک فرض کفایہ ادا کیا ہے، اس میدان میں ان کی گرانقدر کاوشوں کا اعتراف علماء عجم ہی نے نہیں بلکہ علماء عرب نے بھی کیا ہے۔ اسی بناء پر اسلامی ممالک کے نامور علماء اور فقہاء کی عالمی تنظیم مجمع الفقہ اسلامی (جدو) کے وہ نائب الرئیس ہیں جبکہ مجلس

المعايير الشرعيہ نے انہیں دوسری بار اپنا رئیس منتخب کیا ہے۔

اسلام کے اہل معاشی احکام اور دور حاضر میں ان کے عملی نفاذ کے موضوع پر حضرت مدظلہم العالی نے جو ہمہ جہتی کام کیا ہے وہ اردو میں بھی ہے اور انگریزی میں بھی اور عربی میں بھی۔ دل چاہتا تھا کہ اردو زبان میں اب تک حضرت مدظلہم کا جتنا کام موجود ہے وہ مرتب شکل میں یکجا سامنے آجائے تاکہ اس موضوع کے شائقین اس سے بآسانی استفادہ کر سکیں اور جس عنوان کے تحت وہ تفصیل دیکھنا چاہیں انہیں اس تک رسائی کی سہولت حاصل ہو۔ الحمد للہ کہ احقر کی اس خواہش کی عملی شکل آپ کے سامنے ہے۔ عزیز مکرم مولانا محمود احمد صاحب نے بڑی محنت اور جان فشانی کے ساتھ بکھرے ہوئے مضامین کو عنوانات کے تحت مرتب کیا اور معاشی مسائل پر حضرت کے مضامین کو آٹھ جلدوں پر مشتمل اس مجموعہ کی شکل دی جس کی بناء پر ایک عام قاری کے لیے ان مضامین سے استفادہ کرنا آسان تر ہو گیا ہے۔ اُمید ہے کہ اس موضوع پر یہ مجموعہ ایک خلا کو پُر کرے گا اور اہل نظر اس کی قدر کریں گے۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ حضرت مدظلہم کو صحت و عافیت کے ساتھ مزید خدمات مقبولہ کی توفیق عطا فرماتے رہیں اور طالبان علم دین ان کے چشمہ فیض سے سیراب ہوتے رہیں۔ آمین

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

احقر محمود اشرف غفر اللہ لہ

۱۰ ربیع الاول ۱۴۲۹ھ

۱۹ مارچ ۲۰۰۸ء



## عرض مرتب

الحمد لله وكفى والصلوة والسلام على سيد الرسل وخاتم

الانبياء۔ اما بعد۔

اللہ رب العزت کا یہ احسان عظیم ہے کہ وہ ہر دور میں پیش آنے والے جدید مسائل کا شرعی حل ڈھونڈنے کیلئے ایسے لوگوں کو بھیجتا رہا جنکی خدمات اور صلاحیتیں، محنتیں اور کوششیں اس مسئلہ کیلئے مشعل راہ بنتی ہیں، انہی عظیم ہستیوں میں سے ایک شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی مدظلہ ہیں۔ جنکی فقہی مہارت اور علمی بصیرت پر اہل نظر و فکر کا اتفاق ہے، مگر اسلامی بینکنگ اور جدید معیشت و تجارت کے حوالے سے آپکی جو صلاحیتیں نکھر کر سامنے آئیں اور آپ کے وسیع فیض سے جو کارنامے انجام پائے انکی مثال دنیا میں ناپید ہے، حضرت کی تحریرات، تقریریں، مقالات اور دُروس۔ نظام معیشت کو اسلامی خطوط پر استوار کرنے کیلئے راہ عمل فراہم کرتے ہیں۔ وسعت علم، نگاہ دور رس، فکر صحیح، ذہن ثاقب اور معاملات جدیدہ و قدیمہ پر مکمل دسترس ایسے امور کا اجتماع کسی ایک شخص میں کم ہی نظر آتا ہے اور اس کے ساتھ وہ سلف کی روایات کے امن، جادۂ اعتدال پر کاربند ہیں اور دُنیاۓ علم و فقہ میں خُداداد بصیرت و صلاحیت کے پیش نظر علمی مجالس اور فقہی محافل میں ان کا بڑھتا ہوا اعزاز و اکرام انکی قابلیت کو اجاگر کرتا ہے۔

میرے لئے بہت بڑی خوش نصیبی ہے کہ ایسی عظیم اور باکمال ہستی کے بکھرے ہوئے موتیوں کو یکجا کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں، اسلام کے نظام معیشت و تجارت سے متعلق حضرت دامت برکاتہم کی تحریرات، تقریریں، کتب اور جرائد و رسائل میں بکھرے ہوئے مضامین سے استفادہ ایک عام قاری کیلئے جہاں مشکل تھا وہاں ایک عالم کیلئے بھی مضامین میں مسئلہ کو تلاش کرنا دشوار تھا، محترم جناب سعود اشرف عثمانی صاحب کے مشورہ اور استاذ محترم حضرت مولانا محمود اشرف صاحب مدظلہ کی گراں قدر آراء سے ان بکھرے ہوئے موتیوں کو یکجا کرنے کا آغاز ہوا اور الحمد للہ اب یہ کتاب آٹھ جلدوں میں آپ کے سامنے ہے، حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم کی جملہ مطبوعہ تحریرات و تقاریر کو پیش نظر رکھتے ہوئے موضوعات کی تقسیم اور مواد کے یکجا کرنے میں اس بات کا اہتمام کیا گیا ہے کہ تکرار نہ رہے تاہم کسی مقام پر بعض ناگزیر وجوہات کی بنا پر کسی مضمون کا اعادہ طے تو مقام کی مناسبت اور موضوع کی تکمیل کی خاطر ہوگا اور اس میں از حد کوشش کی گئی ہے کہ فقط متعلقہ حصہ کو ہی ذکر کیا جائے۔ مندرجہ ذیل مجموعہ میں حضرت والا دامت برکاتہم کی جملہ تحریرات تقاریر اور عربی و انگریزی زبان میں مقالات کے اردو

ترجمہ کو شامل کرنے کی سعی کی گئی ہے، چنانچہ بحوث فی القضاہ الفقہیہ المعاصرۃ جلد اول میں موجود عربی مقالات میں سے متعلقہ مقالات اور مسائل کا اردو ترجمہ درج کیا گیا ہے، مثلاً احکام البیع بالتفصیل (قسطوں پر خرید و فروخت کے احکام) بیع الحقوی المجردة (حقوق مجرودہ کی خرید و فروخت) عقود المستقبلات فی السلع (مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت)، ان کے علاوہ دیگر متعدد مقالات اور مسائل جو عربی میں تھے ان کا ترجمہ بھی شامل کیا گیا ہے۔ اسی طرح ”اسلامی بنکاری“ اور ”سود پر تاریخی فیصلہ“ دراصل حضرت والا دامت برکاتہم کی انگریزی زبان میں تحریر کردہ تصانیف تھیں، ان کے اردو تراجم کو بھی شامل اشاعت کیا گیا ہے اور حضرت والا کی کتاب ”سود پر تاریخی فیصلہ“ اگرچہ اپنے موضوع پر جامع اور مدلل کتاب ہے اور مسئلہ سود کے حوالے سے دقیق جزئیات کو بھی موضوع بحث بنایا گیا ہے لیکن اس کتاب میں سود کی حرمت سے متعلق حضور ﷺ کے ارشادات کا عنوان تھنہ تھا، چنانچہ اس موضوع پر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کی تصنیف ”مسئلہ سود“ سے سود کی حرمت پر چالیس احادیث کو شامل کیا گیا ہے، جس سے موضوع کی تکمیل ہو گئی ہے۔

علاوہ ازیں حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی بخاری شریف کی بے مثال تقریر ”انعام الباری“ میں عملی اور تحقیقی نوعیت کے مسائل کا بیش بہا ذخیرہ ہے اور حضرت والا دامت برکاتہم کی یہ تقریر بعض نئی تحقیقات پر مشتمل ہے اور اس لئے بھی زیادہ لائق اعتماد ہے کہ الآخر فالآخر کے اصول اور ضابطہ کے مطابق حضرت والا دامت برکاتہم کی ترجیحات اور فیصلہ کن آراء پر مشتمل ہے، جن سے موجودہ نظام معیشت و اقتصاد کو اسلامی ضابطوں کے مطابق ڈھالنے کی حدود کا واضح تعین ہوتا ہے اور افراط و تفریط کے درمیان راہ اعتدال کی ترجمانی ہوتی ہے اسی وجہ سے اکثر و بیشتر مسائل میں آئمہ متبوعین کے مذاہب اور رائج مذہب کی ترجیح کے سلسلے میں ہم نے اسی کتاب سے ماخوذ اقتباسات پر اعتماد کیا ہے، بخاری شریف میں ابواب کے تنوع اور استنباط مسائل کی کثرت کی وجہ سے مذکورہ تقریر میں بھی جزوی مسائل کی تحقیق انیق اور مسائل مستطہ میں اقوال فقہاء کو ذکر کرنے کے ساتھ مسلک رائج کیلئے استدلالی انداز سے اس کتاب کی جامعیت میں بے حد اضافہ ہوا، لیکن معیشت و اقتصاد سے متعلقہ ابحاث مذکورہ کتاب میں ایک جگہ میسر نہ تھیں، جس سے قاری کو ضخیم جلدوں کی ورق گردانی کا بوجھ برداشت کرنے کے ساتھ بعض اوقات مطلوبہ مقام میں مسئلہ کی عدم دستیابی کا شکوہ رہتا، زیر نظر مجموعہ میں معیشت و اقتصاد کے مسائل کی تبویب کے بعد عنوانات لگا کر مرتب انداز میں سامنے لایا گیا جس سے مسئلہ کو تلاش کرنے میں آسانی ہوگی۔

اور حضرت مدظلہ کی تحریرات و تقاریر کے حوالہ جات بقید صفحات دے دیئے گئے ہیں تاکہ اگر

کوئی شخص اصل کی طرف مراجعت کرنا چاہے تو اس کیلئے آسانی ہو، تقریر بخاری و ترمذی میں موقع کی مناسبت سے ذکر کیا گیا سیاق و سباق مثلاً ترجمہ الباب کی وضاحت وغیرہ کو حذف کر کے عبارت میں مناسب ترمیم کی گئی ہے، اور حضرت کے دست فیض سے اسلامی معاشیات کے موضوع پر لکھی جانے والی تحریرات اس کتاب کی آئندہ کی طباعتوں میں شامل ہوتی رہیں گی، ان شاء اللہ۔ میں مولانا شعیب صاحب رفیق دارالافتاء جامعہ اشرفیہ کا بے حد مشکور ہوں جنہوں نے اس عظیم کام میں میری عملاً معاونت کی اور تمام جلدوں کی پروف ریڈنگ کو بحسن و خوبی انجام دیا۔ اللہ تعالیٰ اس سارے عمل کو محض اپنی رضا کیلئے قبول فرمائے۔ (آمین)

محمود احمد

استاد و خادم دارالافتاء جامعہ اشرفیہ لاہور

## دنیا سے دل نہ لگاؤ

زیر نظر خطاب اصلاحی خطبات جلد نمبر ۳ سے لیا گیا ہے۔ مذکورہ خطاب میں دنیا کی حقیقت سے پردہ اٹھایا گیا ہے۔ نیز یہ بیان کیا گیا ہے کہ دنیا کی کوئی محبت نقصان دہ ہے اور پھر جس طرح موضوع کو پے در پے ایمان افروز واقعات سے مزین کیا گیا ہے تو صورتحال اس بات کی مقتضی تھی کہ اس کو من و عن نقل کیا جائے، چنانچہ اس خطاب کو یہاں بعینہ نقل کیا جا رہا ہے۔ از مرتب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## دنیا سے دل نہ لگاؤ

الحمد لله نحمده و نستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ  
بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له  
ومن يضلله فلا هادي له، ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له،  
ونشهد ان سيدنا ونبينا ومولانا محمدا عبده ورسوله، صلى الله تعالى  
عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم تسليما كثيرا. اما بعد:  
فاعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم.  
”يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَهِيَ زَاغَةٌ يَغُرُّكُمْ  
بِاللَّهِ الْغُرُورُ“ (۱)

امنت باللہ صدق اللہ مولانا العظیم وصدق رسولہ النبی الکریم۔ ونحن  
على ذلك من الشاهدين والشاكرين والحمد لله رب العالمين.

## دنیا کی راحت دین پر موقوف ہے

ہر مسلمان کے لئے اخلاق باطنہ کی تحصیل ضروری ہے جن کے حاصل کیے بغیر نہ دین درست  
ہو سکتا ہے اور نہ دنیا درست ہو سکتی ہے۔ کیونکہ حقیقت میں دنیا کی درنگی بھی دین کی درنگی پر موقوف  
ہے۔ یہ شیطانی دھوکہ ہے کہ دین کے بغیر بھی دنیا اچھی پُر سکون اور راحت و آرام والی ہو جاتی ہے۔ دنیا  
کے اسباب و وسائل کا حاصل ہو جانا اور بات ہے اور دنیا میں پُر سکون زندگی، اطمینان، راحت و آرام  
اور مسرت کی زندگی حاصل ہو جانا اور بات ہے۔ دنیا کے وسائل و اسباب تو دین کو چھوڑ کر حاصل ہو  
جائیں گے، پیسوں کا ڈھیر لگ جائے گا، بنگلے کھڑے ہو جائیں گے۔ کارخانے قائم ہو جائیں گے۔  
کاریں حاصل ہو جائیں گی۔ لیکن جس کو ”دل کا سکون“ کہا جاتا ہے، سچی بات یہ ہے کہ وہ دین کے

بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور اسی وجہ سے دنیا کی حقیقی راحت بھی انہی اللہ والوں کو حاصل ہوتی ہے جو اپنی زندگی کو اللہ جل شانہ کے احکام کے تابع بناتے ہیں۔ اس لئے جب تک ان اخلاق کی اصلاح نہ ہو، نہ دین درست ہو سکتا ہے اور نہ دنیا درست ہو سکتی ہے۔

## ”زہد کی حقیقت“

اخلاقیات کے باب میں ایک بہت بنیادی اخلاق ہے جس کو ”زہد“ کہا جاتا ہے۔ آپ نے یہ لفظ بہت سنا ہوگا کہ فلاں شخص بڑا عابد اور زاہد ہے۔ زاہد اس شخص کو کہتے ہیں جس میں ”زہد“ ہو، اور ”زہد“ ایک باطنی اخلاق ہے، جسے ہر مسلمان کو حاصل کرنا ضروری ہے، اور ”زہد“ کے معنی ہیں ”دنیا سے بے رغبتی“ اور ”دنیا کی محبت سے دل کا خالی ہونا“، دل دنیا میں انکا ہونا نہ ہو، اس کی محبت اس طرح دل میں پیوست نہ ہو کہ ہر وقت اسی کا دھیان اور اسی کا خیال اسی کی فکر ہے اور اسی کے لئے دوڑ دھوپ ہو رہی ہے، اس کا نام ”زہد“ ہے۔

## گناہوں کی جڑ ”دنیا کی محبت“

ہر مسلمان کو اس کا حاصل کرنا اس لئے ضروری ہے کہ اگر دنیا کی محبت دل میں سمائی ہوئی ہو تو پھر صحیح معنی میں اللہ تعالیٰ کی محبت دل میں نہیں آ سکتی اور جب اللہ تعالیٰ کی محبت نہیں ہوتی وہ محبت غلط رخ پر چل پڑتی ہے، اسی وجہ سے حدیث شریف میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ:

”حب الدنيا راس كل خطيئة.“ (۱)

”دنیا کی محبت ہر گناہ اور معصیت کی جڑ ہے۔“

جتنے جرائم اور گناہ ہیں اگر انسان ان کی حقیقت میں غور کرے گا تو اس کو یہی نظر آئے گا کہ ان سب میں دنیا کی محبت کا فرما ہے۔ چور کیوں چوری کر رہا ہے؟ اس لئے کہ دنیا کی محبت ہے۔ اگر کوئی شخص بدکاری کر رہا ہے تو کیوں کر رہا ہے؟ اس لئے کہ دنیا کی لذتوں کی محبت دل میں جمی ہوئی ہے۔ شرابی اس لئے شراب نوشی کر رہا ہے کہ وہ دنیاوی لذتوں کے پیچھے پڑا ہوا ہے۔ کسی بھی گناہ کو لے لیجئے۔ اس کے پیچھے دنیا کی محبت کا فرما نظر آئے گی۔ اور جب دنیا کی محبت دل میں سمائی ہوئی ہے تو پھر اللہ کی محبت کیسے داخل ہو سکتی ہے۔

## میں ابو بکر کو اپنا محبوب بنانا

یہ دل اللہ تبارک و تعالیٰ نے ایسا بنایا ہے کہ اس میں حقیقی محبت تو صرف ایک ہی کی ساسکتی ہے۔ ضرورت کے وقت تعلقات تو بہت سے لوگوں سے قائم ہو جائیں گے لیکن حقیقی محبت ایک ہی کی ساسکتی ہے۔ جب ایک کی محبت آگئی تو پھر دوسرے کی محبت اس درجے میں نہیں آسکے گی۔ اس واسطے حضور اقدس ﷺ نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ:

”لو كنت متخذاً خليلاً لمتخذت ابابكر خليلاً۔“ (۱)

”اگر میں اس دنیا میں کسی کو اپنا محبوب بنانا تو ابو بکر (رضی اللہ عنہ) کو بنانا۔“

حضور ﷺ کو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے اس درجہ تعلق تھا کہ دنیا میں ایسا تعلق کسی اور سے نہیں ہوا، یہاں تک کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی مثال حضور اقدس ﷺ کے سامنے ایسی ہے جیسے کہ ایک آئینہ حضور اقدس ﷺ کے سامنے رکھا جائے اور اس آئینے میں حضور اقدس ﷺ کا عکس نظر آئے، اور پھر کہا جائے کہ یہ حضور اقدس ﷺ ہیں، اور آئینے میں جو عکس ہے وہ صدیق اکبر رضی اللہ عنہ ہیں۔ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا یہ مقام تھا۔ لیکن اس کے باوجود آپ ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ میں ان کو اپنا محبوب بنانا ہوں، بلکہ یہ فرمایا کہ اگر میں کسی کو اپنا محبوب بنانا تو ان کو بنانا، لیکن میرے محبوب حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہیں، اور جب وہ محبوب بن گئے تو دوسرے کے ساتھ حقیقی محبت کے لئے دل میں جگہ نہ رہی۔ البتہ تعلقات دوسروں سے ہو سکتے ہیں۔ اور وہ ہوتے بھی ہیں، مثلاً بیوی سے تعلق، بچوں سے تعلق، ماں سے تعلق، باپ سے تعلق، بھائی سے تعلق، بہن سے تعلق، مگر یہ تعلقات اس محبت کے تابع ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی حقیقی محبت دل میں ہوتی ہے۔

## دل میں صرف ایک کی محبت ساسکتی ہے

لہذا دل میں حقیقی محبت یا تو اللہ تعالیٰ کی ہوگی، یا دنیا کی ہوگی، دونوں محبتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ اسی وجہ سے مولا نادر علیؒ فرماتے ہیں کہ۔

ہم خدا خواہی و ہم دنیاے دوں  
ایں خیال است و محال است و جنوں

(۱) رواہ البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب الخوف والحر فی المسجد، حدیث نمبر ۴۶۶۔

یعنی دنیا کی محبت بھی دل میں سما کی ہوگی ہو، اور اللہ تعالیٰ کی محبت بھی سما کی ہوگی ہو، یہ دونوں باتیں نہیں ہو سکتیں، اس لئے کہ یہ صرف خیال ہے اور محال ہے اور جنون ہے۔ اس واسطے اگر دل میں دنیا کی محبت ساگئی تو پھر اللہ کی محبت نہیں آئے گی۔ جب اللہ کی محبت نہیں ہوگی تو پھر دین کے جتنے کام ہیں، وہ سب محبت کے بغیر بے روح ہیں، بے حقیقت ہیں، ان کے ادا کرنے میں پریشانی دشواری اور مشقت ہوگی اور صحیح معنی میں وہ دین کے کام انجام نہیں پاسکیں گے، بلکہ قدم قدم پر آدمی ٹھوکریں کھائے گا، اس لئے کہا گیا کہ انسان دل میں دنیا کی محبت کو جگہ نہ دے۔ اسی کا نام ”زہد“ ہے اور ”زہد“ کو حاصل کرنا ضروری ہے۔

### دنیا میں ہوں، دنیا کا طلب گار نہیں ہوں

لیکن یہ بات بھی اچھی طرح سمجھ لیجئے کہ یہ بڑا نازک مسئلہ ہے کہ دنیا کے بغیر گزارہ بھی نہیں ہے، دنیا کے اندر بھی رہنا ہے، جب بھوک لگی ہے تو کھانے کی ضرورت پیش آتی ہے، اور جب پیاس لگتی ہے تو پانی کی ضرورت پیش آتی ہے، سر چھپانے اور رہنے کے لئے گھر کی بھی ضرورت ہے، کسب معاش کی بھی ضرورت ہے، لیکن اب سوال یہ ہے کہ جب یہ سب کام بھی انسان کے ساتھ لگے ہوئے ہیں تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ انسان دنیا کے اندر بھی رہے، اور دنیا کی ضروریات بھی پوری کرے لیکن اس کے ساتھ ساتھ دل میں دنیا نہ آئے، دل میں دنیا سے بے رغبتی پائی جائے۔ ان دونوں کا ایک ساتھ جمع ہونا مشکل نظر آتا ہے۔ یہی وہ کام ہے حضرات انبیاء علیہم السلام اور ان کے وارثین آ کر سکھاتے ہیں کہ کس طرح تم دنیا میں رہو، اور دنیا کی محبت کو دل میں جگہ نہ دو۔ ایک حقیقی مسلمان دنیا کے اندر بھی رہے گا، دنیا والوں سے تعلق بھی قائم کرے گا، حقوق بھی ادا کرے گا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کی محبت سے بھی پرہیز کرے گا۔ حضرت مجذوب صاحب فرماتے ہیں کہ۔

دنیا میں ہوں، دنیا کا طلب گار نہیں ہوں

بازار سے گزرا ہوں، خریدار نہیں ہوں

یہ کیفیت کیسے پیدا ہوتی ہے کہ آدمی دنیا میں رہے، دنیا سے گزرے، دنیا کو برتے، لیکن دنیا کی محبت دل میں نہ آئے؟

### دنیا کی مثال

اسی بات کو مولانا رومیؒ نے ایک مثال سے سمجھایا ہے اور بڑی پیاری مثال دی ہے۔ فرماتے



ہیں کہ دنیا کے بغیر انسان کا گزارہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ اس دنیا میں زندہ رہنے کے لئے بے شمار ضرورتیں انسان کے ساتھ لگی ہوئی ہیں، اور انسان کی مثال کشتی جیسی ہے، اور دنیا کی مثال پانی جیسی ہے، جیسے پانی کے بغیر کشتی نہیں چل سکتی، اس لئے کہ اگر کوئی شخص کشتی پر کشتی چلاتا چاہے تو نہیں چلے گی، اسی طرح انسان کو زندہ رہنے کے لئے دنیا ضروری ہے، انسان کو زندہ رہنے کے لئے پیسہ چاہئے، کھانا چاہئے، پانی چاہئے، مکان چاہئے، کپڑا چاہئے، اور ان سب چیزوں کی اس کو ضرورت ہے، اور یہ سب چیزیں دنیا ہیں۔ لیکن جس طرح پانی کشتی کے لئے اس وقت تک فائدہ مند ہے جب تک وہ پانی کشتی کے نیچے ہے اور اس کے دائیں طرف اور بائیں طرف ہے، اس کے آگے اور پیچھے ہے، وہ پانی اس کشتی کو چلائے گا، لیکن اگر وہ پانی دائیں بائیں کے بجائے کشتی کے اندر داخل ہو گیا تو وہ کشتی کو ڈبو دے گا، تباہ کر دے گا۔

اسی طرح دنیا کا یہ اسباب اور دنیا کا یہ ساز و سامان جب تک تمہارے چاروں طرف ہے تو پھر کوئی ڈر نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ساز و سامان تمہاری زندگی کی کشتی کو چلائے گا، لیکن جس دن دنیا کا یہ ساز و سامان تمہارے ارد گرد سے ہٹ کر تمہارے دل کی کشتی میں داخل ہو گیا، اس دن تمہیں ڈبو دے گا، چنانچہ مولانا روٹی فرماتے ہیں کہ۔

آب اندر زیر کشتی پستی است

آب در کشتی ہلاک کشتی است

یعنی جب تک پانی کشتی کے ارد گرد ہو تو وہ کشتی کو چلاتا ہے، اور دھکا دیتا ہے، لیکن اگر وہ پانی کشتی کے اندر داخل ہو جاتا ہے تو وہ کشتی کو ڈبو دیتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

## دو محبتیں جمع نہیں ہو سکتیں

لہذا ”زبد“ اسی کا نام ہے کہ یہ دنیا تمہارے چاروں طرف اور ارد گرد ہے، لیکن اس کی محبت تمہارے دل میں داخل نہ ہو، اس لئے کہ اگر دنیا کی محبت دل میں داخل ہو گئی تو پھر اللہ کی محبت کے لئے دل میں جگہ نہیں چھوڑے گی، اور اللہ کی محبت دنیا کی محبت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔ میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ ایک شعر سنایا کرتے تھے، غالباً حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر کئی کے شیخ حضرت میاں جی نور محمدؒ کی طرف یہ شعر منسوب فرماتے تھے، وہ انہی کے مقام کا شعر ہے، فرماتے کہ۔

(۱) مفاتیح العلوم، مثنوی، مولانا روٹی، ج ۲، ص ۳۷، دفتر اول، حصہ دوم۔

بھر رہا ہے دل میں حب و جاہ و مال

کب سادے اس میں حب و الجلال

یعنی جب مال و جاہ اور منصب کی محبت دل میں بھری ہوئی ہے تو پھر اس میں اللہ تعالیٰ کی محبت کیسے سما سکتی ہے، اس لئے حکم یہ ہے کہ اس دنیا کی محبت کو دل سے نکال دو، دنیا کو نکالنا ضروری نہیں، دنیا کو ترک کرنا ضروری نہیں، لیکن دنیا کی محبت نکالنا ضروری ہے، اگر دنیا ہو، لیکن بغیر محبت کی ہو تو وہ دنیا نقصان دہ نہیں ہے۔

## دنیا کی مثال ”بیت الخلاء“ ہے

عام طور پر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک طرف تو انسان اس دنیا کو ضروری بھی سمجھے، اور اس کی اہمیت بھی ہو، لیکن دل میں اس کی محبت نہ ہو، اس بات کو ایک مثال سے سمجھ لیں۔ آپ جب ایک مکان بناتے ہیں، تو اس مکان کے مختلف حصے ہوتے ہیں۔ ایک سونے کا کمرہ ہوتا ہے، ایک ملاقات کا کمرہ ہوتا ہے، ایک کھانے کا کمرہ ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ، اور اسی مکان میں آپ ایک بیت الخلاء بھی بناتے ہیں اور بیت الخلاء کے بغیر وہ مکان نامکمل ہے۔ اگر ایک مکان بڑا شاندار بنا ہوا ہے، کمرے اچھے ہیں، بیڈروم بڑا اچھا ہے، ڈرائنگ روم بہت اعلیٰ ہے، کھانے کا کمرہ اچھا ہے اور پورے گھر میں بڑا شاندار اور قیمتی قسم کا فرنیچر لگا ہوا ہے، مگر اس میں بیت الخلاء نہیں ہے، بتائیے کہ وہ مکان مکمل ہے یا ادھورا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ مکان ناقص ہے، اس لئے کہ بیت الخلاء کے بغیر کوئی مکان مکمل نہیں ہو سکتا، لیکن یہ بتائیے کہ کیا کوئی انسان ایسا ہوگا کہ اس کا دل بیت الخلاء سے اس طرح اٹکا ہوا ہو کہ ہر وقت اس کے دماغ میں یہی خیال رہے کہ کب میں بیت الخلاء جاؤں گا، اور کب اس میں بیٹھوں گا اور کس طرح بیٹھوں گا اور کتنی دیر بیٹھوں گا اور کب واپس نکلوں گا، ہر وقت اس کے دل و دماغ پر بیت الخلاء چھایا ہوا ہو۔ ظاہر ہے کہ کوئی انسان بھی بیت الخلاء کو اپنے دل و دماغ پر اس طرح سوار نہیں کرے گا اور کبھی اس کو اپنے دل میں جگہ نہیں دے گا اگرچہ وہ جانتا ہے کہ بیت الخلاء ضروری چیز ہے، اس کے بغیر چارہ کار نہیں، لیکن اس کے باوجود وہ اس کے بارے میں ہر وقت یہ نہیں سوچے گا کہ میں بیت الخلاء کو کس طرح آراستہ کروں اور آرام دہ بناؤں، اس لئے کہ اس بیت الخلاء کی محبت دل میں نہیں ہے۔

## دنیا کی زندگی دھوکے میں نہ ڈالے

دین کی تعلیم بھی درحقیقت یہ ہے کہ یہ سارے مال و اسباب ضروری تو ہیں، اور ایسے ہی ضروری ہیں جیسے بیت الخلاء ضروری ہوتا ہے، لیکن اس کی فکر، اس کی محبت، اس کا خیال دل و دماغ پر سوار نہ ہو جائے، بس دنیا کی حقیقت یہ ہے، اس لئے بزرگوں نے فرمایا کہ اس بات کا استحضار بار بار کرے کہ اس دنیا کی حقیقت کیا ہے۔ یہ آیت جو ابھی میں نے آپ کے سامنے تلاوت کی، اس میں اللہ جل شانہ نے فرمایا:

”يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَآ يَغُرَّنَّكُمُ بِاللَّهِ الْغُرُورُ“ (۱)

اے لوگو! اللہ کا وعدہ سچا ہے۔ کیا وعدہ ہے؟ وہ وعدہ یہ ہے کہ ایک دن مردے، اور اس کے سامنے پیشی ہوگی، اور پھر تمام اعمال کا جواب دینا ہوگا، لہذا دنیاوی زندگی تمہیں ہرگز دھوکے میں نہ ڈالے، اور وہ دھوکے باز یعنی شیطان تمہیں اللہ سے دھوکے میں نہ ڈالے۔ شریعت کی تعلیم یہ ہے کہ دنیا میں رہو، مگر اس سے دھوکہ نہ کھاؤ، اس لئے کہ یہ دارالامتحان ہے، جس میں بہت سے مناظر ایسے ہیں جو انسان کا دل بھاتے ہیں اور اپنی طرف متوجہ کرتے ہیں اس لئے ان دل بھانے والے مناظر کی محبت کو خاطر میں نہ لاؤ، اگر دنیا کا ساز و سامان جمع ہو بھی گیا تو کچھ حرج نہیں، بشرطیکہ دل اس کے ساتھ اٹکا ہوا نہ ہو۔

## شیخ فرید الدین عطارؒ

بعض بندے ایسے ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو اپنی طرف کھینچنے کے لئے کچھ لطیف قوتیں ان کے پاس بھیج دیتے ہیں، اور ان لطیف قوتوں کے بھیجنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس بندے کو دنیا کی محبت سے نکال کر اپنی محبت کی طرف بلایا جائے۔ حضرت شیخ فرید الدین عطارؒ جو مشہور بزرگ گزرے ہیں، ان کا واقعہ میں نے اپنے والد ماجد (حضرت مفتی محمد شفیع صاحب) قدس اللہ سرہ سے سنا، فرمایا کہ شیخ فرید الدین عطارؒ یونانی دواؤں اور عطر کے بہت بڑے تاجر تھے، اور اسی وجہ سے ان کو ”عطار“ کہا جاتا ہے۔ دواؤں اور عطر کی بہت بڑی دکان تھی۔ کاروبار بہت پھیلا ہوا تھا، اور اس وقت وہ ایک عام قسم کے دنیا دار تاجر تھے۔ ایک دن دکان پر بیٹھے ہوئے تھے، اور دکان دواؤں اور عطر کی شیشیوں سے بھری

ہوئی تھی۔ اتنے میں ایک مجذوب قسم کا درویش اور ملنگ آدمی دکان پر آگیا، اور دکان میں داخل ہو گیا، اور کھڑا ہو کر پوری دکان میں کبھی اوپر سے نیچے کی طرف دیکھتا اور کبھی دائیں سے بائیں طرف دیکھتا اور دواؤں کا معائنہ کرتا رہا۔ کبھی ایک شیشی کو دیکھتا، کبھی دوسری شیشی کو دیکھتا۔ جب کافی دیر اس طرح دیکھتے ہوئے گزر گئی تو شیخ فرید الدینؒ نے اس سے پوچھا کہ تم کیا دیکھ رہے ہو؟ کیا چیز تلاش کر رہے ہو؟ اس درویش نے جواب دیا کہ بس ویسے ہی یہ شیشیاں دیکھ رہا ہوں۔ شیخ فرید الدینؒ نے پوچھا کہ تمہیں کچھ خریدنا بھی ہے؟ اس نے جواب دیا کہ نہیں، مجھے کچھ خریدنا تو نہیں ہے، بس ویسے ہی دیکھ رہا ہوں، اور پھر ادھر ادھر الماری میں رکھی شیشیوں کی طرف نظر دوڑاتا رہا، بار بار دیکھتا رہا۔ پھر شیخ فرید الدینؒ نے پوچھا کہ بھائی! آخر تم کیا دیکھ رہے ہو؟ اس درویش نے کہا کہ میں اصل میں یہ دیکھ رہا ہوں جب آپ مریں گے تو آپ کی جان کیسے نکلے گی؟ اس لئے کہ آپ نے یہاں اتنی ساری شیشیاں رکھی ہوئی ہیں۔ جب آپ مرنے لگیں گے اور آپ کی روح نکلنے لگے گی تو اس وقت آپ کی روح کبھی ایک شیشی میں داخل ہو جائے گی کبھی دوسری شیشی میں داخل ہو جائے گی اور اس کو باہر نکلنے کا راستہ کیسے ملے گا؟

اب ظاہر ہے کہ شیخ فرید الدین عطارؒ اس وقت چونکہ ایک دنیا دار تاجر تھے، یہ باتیں سن کر غصہ آگیا اور اس سے کہا کہ تو میری جان کی فکر کر رہا ہے، تیری جان کیسے نکلے گی؟ جیسے تیری جان نکلے گی ویسے میری بھی نکل جائے گی۔ اس درویش نے جواب دیا کہ میری جان نکلنے میں کیا پریشانی ہے، اس لئے کہ میرے پاس تو کچھ بھی نہیں ہے، نہ میرے پاس تجارت ہے نہ دکان ہے اور نہ شیشیاں ہیں نہ ساز و سامان ہے، میری جان تو اس طرح نکلے گی۔ بس اتنا کہہ کر وہ درویش دکان کے باہر نیچے زمین پر لیٹ گیا اور کلمہ شہادت، ”اشھد ان لا الہ الا اللہ واشھد ان محمدًا رسول اللہ“ کہا اور روح پرواز کر گئی۔

بس! یہ واقعہ دیکھنا تھا کہ حضرت شیخ فرید الدین عطارؒ کے دل پر ایک چوٹ لگی کہ واقعتاً میں تو دن رات اسی دنیا کے کاروبار میں منہمک ہوں، اور اسی میں لگا ہوا ہوں، اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف دھیان نہیں ہے، اور یہ ایک اللہ کا بندہ سبک سیر طریقے پر اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں چلا گیا۔ بہر حال، یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک لطیفہ نبی تھا، جو ان کی ہدایت کا سبب بن گیا۔ بس! اسی دن اپنا سب کاروبار چھوڑ کر دوسروں کے حوالے کیا، اللہ تعالیٰ نے ہدایت دی، اور اسی راستے پر لگ کر اتنے بڑے شیخ بن گئے کہ دنیا کی ہدایت کا سامان بن گئے۔

## حضرت ابراہیم بن ادھمؒ

شیخ ابراہیم بن ادھمؒ ایک علاقے کے بادشاہ تھے۔ رات کو دیکھا کہ ان کے محل کی چھت پر ایک آدمی ٹہل رہا ہے۔ یہ سمجھے کہ شاید یہ کوئی چور ہے اور چوری کی نیت سے یہاں آیا ہے۔ پکڑ کر اس سے پوچھا کہ تم اس وقت یہاں کہاں سے آ گئے؟ کیا کر رہے ہو؟ وہ فغص کہنے لگا کہ اصل میں میرا ایک اونٹ گم ہو گیا ہے، اونٹ تلاش کر رہا ہوں۔ حضرت ابراہیم بن ادھمؒ نے فرمایا کہ تمہارا دماغ صحیح ہے؟ اونٹ کہاں اور محل کی چھت کہاں! اگر تیرا اونٹ گم ہو گیا ہے تو پھر جنگل میں جا کر تلاش کر، یہاں محل کی چھت پر اونٹ تلاش کرنا بڑی حماقت ہے، تم احق انسان ہو۔ اس آدمی نے کہا کہ اگر اس محل کی چھت پر اونٹ نہیں مل سکتا تو پھر اس محل میں خدا بھی نہیں مل سکتا۔ اگر میں احق ہوں تو تم مجھ سے زیادہ احق ہو۔ اس لئے کہ اس محل میں رہ کر خدا کو تلاش کرنا اس سے بڑی حماقت ہے۔ بس اس کا یہ کہنا تھا کہ دل پر ایک چوٹ لگی اور سب بادشاہت وغیرہ چھوڑ کر روانہ ہو گئے۔ بہر حال! یہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک لطیفہ غیبی تھا۔

## اس سے سبق حاصل کریں

ہم جیسے لوگوں کے لئے اس واقعہ سے یہ سبق لینا تو درست نہیں ہے کہ جس طرح وہ سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر اللہ تعالیٰ کے دین کے لئے نکل پڑے، ہم بھی ان کی طرح نکل جائیں، ہم جیسے کم ظرف لوگوں کے لئے یہ طریقہ اختیار کرنا مناسب نہیں، لیکن اس واقعہ سے جو بات سبق لینے کی ہے وہ یہ کہ اگر انسان کا دل دنیا کے ساز و سامان میں، دنیا کے راحت و آرام میں اٹکا ہوا ہو، اور صبح سے شام تک دنیا حاصل کرنے کی دوڑ دھوپ میں لگا ہوا ہو، ایسے دل میں اللہ تعالیٰ کی محبت نہیں آتی۔ البتہ جب اللہ تعالیٰ کی محبت دل میں آ جاتی ہے تو دنیا کا یہ ساز و سامان انسان کے پاس ضرور ہوتا ہے، لیکن دل اس کے ساتھ اٹکا نہیں ہوتا۔

## میرے والد ماجد اور دنیا کی محبت

میرے والد ماجد (حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب) قدس اللہ سرہ۔ اللہ تعالیٰ اُن کے درجات بلند فرمائے۔ آمین۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کی ذات میں شریعت اور طریقت کے بے شمار نمونے دکھا دیئے۔ اگر ہم ان کو نہ دیکھتے تو یہ بات سمجھ میں نہ آتی کہ سنت کی زندگی کیسی ہوتی ہے؟

انہوں نے دنیا میں رہ کر سب کام کیے، درس و تدریس انہوں نے کی، فتوے انہوں نے لکھے، تصنیف انہوں نے کی، وعظ و تبلیغ انہوں نے کی، پیری مریدی انہوں نے کی، اور ساتھ ساتھ اپنے بچوں کا پیٹ پالنے کے لئے اور عیال داری کے حقوق ادا کرنے کے لئے تجارت بھی کی، لیکن یہ سب ہوتے ہوئے میں نے دیکھا کہ ان کے دل میں دنیا کی محبت ایک رائی کے دانے کے برابر بھی داخل نہیں ہوئی۔

## وہ باغ میرے دل سے نکل گیا

میرے والد ماجد قدس اللہ سرہ کو چمن کاری کا بہت شوق تھا۔ چنانچہ پاکستان بننے سے پہلے دیوبند ہی میں بڑے شوق سے ایک باغ لگایا۔ دارالعلوم دیوبند میں ملازمت کے دوران تنخواہ کم اور عیال زیادہ تھے۔ اس تنخواہ سے گزارہ بھی بڑی مشکل سے ہوتا تھا۔ لیکن تنخواہ سے بڑی مشکل سے کچھ انتظام کر کے آم کا باغ لگایا اور اس باغ میں پہلی مرتبہ پھل آ رہا تھا کہ اسی سال پاکستان بننے کا اعلان ہو گیا اور آپ نے ہجرت کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اور ہجرت کر کے پاکستان آ گئے اور اس باغ اور مکان پر ہندوؤں نے قبضہ کر لیا۔ بعد میں حضرت والد صاحب کی زبان سے اکثر یہ جملہ سنا کہ ”جس دن میں نے اس گھر اور باغ سے قدم نکالا، اس دن سے وہ باغ اور گھر میرے دل سے نکل گئے، ایک مرتبہ کبھی بھول کر بھی یہ خیال نہیں آیا کہ میں نے کیسا باغ لگایا تھا اور کیسا گھر بنایا تھا۔“ وجہ اس کی یہ تھی کہ یہ سارے کام ضرور کیے تھے، لیکن ان کا مقصد ادا حق تھا اور دل ان کے ساتھ اٹکا ہوا نہیں تھا۔

## دنیا ذلیل ہو کر آتی ہے

ساری عمر حضرت والد صاحب کا یہ معمول دیکھا کہ جب کبھی کوئی شخص کسی چیز کے بارے میں بلا وجہ آپ سے جھگڑا شروع کرتا تو والد صاحب اگرچہ حق پر ہوتے، لیکن ہمیشہ آپ کا یہ معمول دیکھا کہ آپ اس سے فرماتے کہ ارے بھائی جھگڑا چھوڑ دو اور یہ چیز لے جاؤ۔ اپنا حق چھوڑ دیتے، اور حضور اقدس ﷺ کا یہ ارشاد سنایا کرتے تھے کہ:

”اناز عیم بیت فی ربض الجنة لمن ترك المراء وان كان محققاً۔“ (۱)

حضور ﷺ نے فرمایا: میں اس شخص کو جنت کے اطراف میں گھر دلانے کا ذمہ دار ہوں جو حق پر ہونے کے باوجود جھگڑا چھوڑ دے۔ حضرت والد صاحب کو ساری عمر اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے دیکھا۔ بعض اوقات ہمیں یہ تردد ہوتا کہ آپ حق پر تھے۔ اگر اصرار کرتے تو حق مل بھی

(۱) رواہ ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی حسن الخلق، حدیث نمبر ۴۸۰۰۔

جاتا۔ لیکن آپ چھوڑ کر الگ ہو جاتے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے آپ کو دنیا عطا فرمائی، اور ایسے لوگوں کے پاس دنیا ذلیل ہو کر آتی ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ:

”انته الدنيا وهي راغمة.“ (۱)

یعنی جو شخص ایک مرتبہ اس دنیا کی طلب سے منہ پھیر لے تو اللہ تعالیٰ اس کے پاس دنیا ذلیل کر کے لاتے ہیں۔ وہ دنیا اس کے پاؤں سے لگی پھرتی ہے لیکن اس کے دل میں اس کی محبت نہیں ہوتی۔

## دنیا مثل سائے کے ہے

کسی شخص نے دنیا کی بڑی اچھی مثال دی ہے، فرمایا کہ دنیا کی مثال ایسی ہے جیسے انسان کا سایہ۔ اگر کوئی شخص چاہے کہ میں اپنے سائے کا تعاقب کروں اور اس کو پکڑ لوں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے سائے کے پیچھے جتنا دوڑے گا وہ سایہ اور آگے دوڑاتا چلا جائے گا۔ کبھی اس کو پکڑ نہیں سکے گا۔ لیکن اگر انسان اپنے سائے سے منہ موڑ کر اس کی مخالف سمت میں دوڑنا شروع کر دے تو پھر سایہ اس کے پیچھے پیچھے آئے گا۔ اللہ تعالیٰ نے دنیا کو بھی ایسا ہی بنایا ہے کہ اگر دنیا کے طالب بن کر اور اس کی محبت دل میں لے کر اس کے پیچھے بھاگو گے تو وہ دنیا تم سے آگے آگے بھاگے گی۔ تم کبھی اس کو پکڑ نہیں سکو گے۔ لیکن جس دن ایک مرتبہ تم نے اس کی طلب سے منہ موڑ لیا تو پھر دیکھو گے کہ اللہ تعالیٰ اس کو کس طرح ذلیل کر کے لاتے ہیں۔ بے شمار مثالیں ایسی ہوئی ہیں کہ دنیا اس کے پاس آتی ہے اور وہ اس کو ٹھوکر مارتا ہے۔ لیکن پھر وہ دنیا پھر بھی پاؤں میں پڑتی ہے۔ اس کے لئے ایک مرتبہ سچے دل سے اس دنیا کی طلب سے منہ موڑنا ضروری ہے۔ اور یہ بات دنیا کی حقیقت سمجھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور دنیا کی حقیقت حضور اقدس ﷺ نے ان احادیث میں بیان فرمادی۔ ان احادیث کو پڑھ کر دنیا کی محبت دل سے نکالنے کی فکر کرنی چاہئے۔

## بحرین سے مال کی آمد

ان عمر بن عوف رضی اللہ عنہ وهو حلیف بنی عامر بن نوفی وکان شہد

بدرا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخبرہ ان رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم بعث عیلة بن الجراح رضی اللہ عنہ الی البحرین الخ. (۲)

حضرت عمر بن عوف انصاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے حضرت عبیدہ بن

(۱) رواہ البخاری، کتاب الرقاق، باب ما یحذر من زهرة الدنيا۔ (۲) رواہ البخاری، حدیث نمبر ۶۳۳۵

جراح بنیہ کو بحرین کا گورنر بنا کر بھیجا اور ان کو یہ کام بھی سپرد کیا کہ وہاں کے کفار اور مشرکین پر جو جزیہ اور ٹیکس واجب ہے وہ ان سے وصول کر کے لایا کریں۔ چنانچہ ایک مرتبہ یہ بحرین سے ٹیکس اور جزیہ کا مال لے کر مدینہ طیبہ حاضر ہوئے۔ وہ مال نقدی کی شکل میں بھی ہوتا تھا، کپڑے کی شکل میں بھی ہوتا تھا۔ حضور ﷺ کا معمول یہ تھا کہ وہ جزیہ کا مال صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان تقسیم فرما دیا کرتے تھے چنانچہ جب کچھ انصاری صحابہ رضی اللہ عنہم کو پتہ چلا کہ حضرت عبیدہ بن جراح بحرین سے مال لائے ہیں تو وہ انصاری صحابہ رضی اللہ عنہم فجر کی نماز میں مسجد نبوی میں حاضر ہو گئے۔ حضور ﷺ فجر کی نماز سے فارغ ہو کر واپس گھر کی طرف تشریف لے جانے لگے تو وہ انصاری صحابہ رضی اللہ عنہم حضور اقدس ﷺ کے سامنے آ گئے، اور زبان سے کچھ نہیں کہا۔ سامنے آنے کا مقصد یہ تھا کہ جو مال بحرین سے آیا ہوا ہے وہ ہمارے درمیان تقسیم فرمادیں۔ یہ وہ زمانہ تھا جس میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تنگ دستی کی انتہاء کو پہنچے ہوئے تھے۔ کئی کئی وقتوں کے فاقے گزرتے تھے۔ پہنچنے کو کپڑا موجود نہیں تھا۔ انتہائی تنگی کا زمانہ تھا۔ جب حضور اقدس ﷺ نے ان صحابہ رضی اللہ عنہم کو دیکھا کہ اس طرح سامنے آ گئے ہیں تو آپ ﷺ نے تبسم فرمایا اور سمجھ گئے کہ یہ حضرات اس مال کی تقسیم کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ پھر آپ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ میرے خیال میں تم کو یہ معلوم ہو گیا ہے کہ عبیدہ بن جراح بحرین سے کچھ سامان لے کر آئے ہیں۔ انہوں نے جواب دیا کہ جی ہاں! یا رسول اللہ! حضور ﷺ نے پہلے تو ان سے یہ فرمایا کہ خوشخبری سن لو کہ تمہیں خوش کرنے والی چیز ملنے والی ہے، وہ مال تمہیں مل جائے گا۔

## تم پر فقر و فاقے کا اندیشہ نہیں ہے

لیکن آپ ﷺ نے یہ محسوس فرمایا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس طرح آنا اور اپنے آپ کو اس کام کے لئے پیش کرنا اور اس بات کا انتظار کرنا کہ یہ مال ہمیں ملنے والا ہے، یہ عمل کہیں اُن کے دل میں دنیا کی محبت پیدا نہ کر دے، اس لئے آپ ﷺ نے اُن کو خوشخبری سنانے کے فوراً بعد فرمایا کہ:

”فواللہ ما لفقرا خشی علیکم، ولکنی خشی ان تبسط الدنیا علیکم کما

بسطت علی من کان قبلکم۔ فتنافسوها کما تنافسوها وتھلککم کما

الھنھم۔“ (۱)

”خدا کی قسم، مجھے تمہارے اوپر فقر و فاقے کا اندیشہ نہیں ہے، یعنی اس بات کا اندیشہ نہیں ہے کہ تمہارے اوپر فقر و فاقہ گزرے گا، اور تم تنگ عیشی کے اندر مبتلا ہو جاؤ گے، اور مشقت اور پریشانی

(۱) رواہ البخاری، کتاب الرقاق، باب ما یحذر من زهرة الدنیا والتنافس فیہا، رقم ۶۴۳۵۔



ہوگی، اس لئے کہ اب تو ایسا زمانہ آنے والا ہے کہ انشاء اللہ مسلمانوں میں کشادگی اور فراخی ہو جائے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ اُمت کے حصے کا سارا فقر و فاقہ خود حضور اقدس ﷺ جمیل گئے۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ تین تین مہینے تک ہمارے گھر میں آگ نہیں جلتی تھی اور اس وقت ہمارا کھانا صرف دو چیزوں پر مشتمل ہوتا تھا، ایک کھجور اور ایک پانی۔ اور سرکارِ دو عالم ﷺ نے کبھی دو وقت پیٹ بھر کر روٹی تناول نہیں فرمائی، گندم تو میسر ہی نہیں تھی۔ جو کی روٹی کا یہ حال تھا، لہذا فقر و فاقہ تو خود سرکارِ عالم ﷺ جمیل گئے۔

### صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانے میں تنگ عیشی

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اس زمانے میں ہمارا یہ حال تھا کہ ایک مرتبہ ہمارے گھر میں چھینٹ کا کپڑا کہیں سے تحفے میں آ گیا۔ یہ ایک خاص قسم کا نقش و نگار والا سوتی کپڑا تھا اور کوئی بہت زیادہ قیمتی کپڑا نہیں تھا لیکن پورے مدینہ منورہ میں جب بھی کسی کی شادی ہوتی، اور کسی عورت کو دلہن بنایا جاتا تو اس وقت میرے پاس یہ فرمائش آتی کہ وہ چھینٹ کا کپڑا عاریۃً ہمیں دے دیں تاکہ ہم اپنی دلہن کو پہتائیں۔ چنانچہ شادیوں کے موقع پر وہ کپڑا دلہنوں کو پہتایا جاتا تھا۔ بعد میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی تھیں کہ آج اس جیسے بہت سے کپڑے بازاروں میں فروخت ہو رہے ہیں۔ اور وہی کپڑا آج اگر میں اپنی باندی کو بھی دیتی ہوں تو وہ بھی ناک منہ چڑھاتی ہے کہ میں تو یہ کپڑا نہیں پہنتی۔ اس سے اندازہ لگائیں کہ حضور ﷺ کے زمانے میں کتنی تنگ عیشی تھی اور اب کتنی فراوانی ہے۔

### یہ دنیا تمہیں ہلاک نہ کر دے

اس لئے حضور ﷺ نے فرمایا کہ آئندہ زمانے میں اولاً تو اُمت پر عام فقر و فاقہ نہیں آئے گا۔ چنانچہ مسلمانوں کی پوری تاریخ اٹھا کر دیکھ لیجئے کہ حضور ﷺ کے زمانے کے بعد عام فقر و فاقہ نہیں آیا، بلکہ کشادگی کا دور آتا چلا گیا، اور آپ ﷺ نے فرمادیا کہ اگر مسلمانوں پر فقر و فاقہ آ بھی گیا تو اس فقر و فاقہ سے مجھے نقصان کا اندیشہ نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ دنیاوی تکلیف ہوگی، لیکن اس سے گمراہی پھیلنے کا اندیشہ نہیں ہوگا۔ البتہ اندیشہ اس بات کا ہے کہ تمہارے اوپر دنیا اس طرح پھیلا دی جائے گی جس طرح کچھلی اُمتوں پر پھیلا دی گئی اور تمہارے چاروں طرف دنیا کے ساز و سامان اور مال و دولت کے انبار لگے ہوں گے اور اس وقت تم ایک دوسرے سے ریس کرو گے اور ایک دوسرے سے آگے بڑھ جانے کی کوشش کرو گے اور یہ سوچو گے کہ فلاں شخص کا جیسا بنگلہ ہے میرا بھی ویسا ہی ہو

جائے، فلاں شخص کی جیسی کار ہے، میرے پاس بھی ویسی ہو جائے، فلاں شخص کے جیسے کپڑے ہیں میرے بھی ویسے ہو جائیں۔ بلکہ اس سے آگے بڑھنے کی خواہش ہوگی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ دنیا تمہیں اس طرح ہلاک کر دے گی جس طرح پھیلی اُمتوں کو ہلاک کر دیا۔

## جب تمہارے نیچے قالین بچھے ہوں گے

ایک اور روایت میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ تشریف فرما تھے کہ آپ ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے فرمایا کہ اس وقت تمہارا کیا حال ہوگا جب تمہارے نیچے قالین بچھے ہوں گے؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو حضور ﷺ کی اس بات پر بہت تعجب ہوا کہ قالین تو بہت دور کی بات ہے ہمیں تو بیٹھنے کے لئے کھجور کے پتوں کی چٹائی بھی میسر نہیں ہے، ننگے فرش پر سونا پڑتا ہے، لہذا قالین کہاں اور ہم کہاں؟ چنانچہ حضور ﷺ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ!

”انالنا الاتمار، قال انہا مستکون“

”قالین ہمارے پاس کہاں سے آئیں گے۔“ حضور ﷺ نے جواب میں فرمایا کہ اگرچہ آج تو تمہارے پاس قالین نہیں ہیں، لیکن وہ وقت آنے والا ہے جب تمہارے پاس قالین ہوں گے۔<sup>(۱)</sup> اس لئے حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ مجھے تم پر فقر کا اندیشہ نہیں ہے لیکن مجھے اس وقت کا ڈر ہے جب تمہارے نیچے قالین بچھے ہوں گے اور دنیاوی ساز و سامان کی ریل پیل ہوگی اور تمہارے چاروں طرف دنیا پھیلی ہوئی ہوگی اس وقت تم کہیں اللہ تعالیٰ کو فراموش نہ کر دو، اور اس وقت تم پر کہیں دنیا غالب نہ آ جائے۔

## جنت کے رومال اس سے بہتر ہیں

حدیث شریف میں ہے کہ ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ کے پاس شام سے ریشمی کپڑا آ گیا۔ ایسا کپڑا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس سے پہلے کبھی نہیں دیکھا تھا، اس لئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اٹھ اٹھ کر ہاتھ لگا کر اس کو دیکھنے لگے۔ حضور اقدس ﷺ نے جب یہ دیکھا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کپڑے کو اس طرح دیکھ رہے ہیں تو آپ ﷺ نے فوراً ارشاد فرمایا کہ

”لننادیل سعد بن معاذ فی الحنة افضل من هذا۔“<sup>(۲)</sup>

(۱) رواہ البخاری، کتاب الناقب، باب دائل المنوۃ، حدیث نمبر ۳۶۳۱۔

(۲) رواہ البخاری، کتاب بدء الخلق، باب ما جاء فی صفة الجنة، حدیث نمبر ۳۲۴۹۔

کیا اس کپڑے کو دیکھ کر تمہیں تعجب ہو رہا ہے اور کیا یہ کپڑا تمہیں بہت پسند آ رہا ہے؟ ارے سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جنت میں جو دو مال عطا فرمائے ہیں وہ اس کپڑے سے کہیں زیادہ بہتر ہیں۔ گویا کہ آپ ﷺ نے فوراً دنیا سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی توجہ ہٹا کر آخرت کی طرف متوجہ فرمایا، کہیں ایسا نہ ہو کہ دنیا کی محبت تمہیں دھوکے میں ڈال دے اور تم آخرت کی نعمتوں سے غافل ہو جاؤ۔ قدم قدم پر حضور اقدس ﷺ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی گھٹی میں یہ بات ڈال دی کہ یہ دنیا بے حقیقت ہے، یہ دنیا ناپائیدار ہے، اس دنیا کی لذتیں، اس کی نعمتیں سب فانی ہیں اور یہ دنیا دل لگانے کی چیز نہیں۔

## پوری دنیا چھمر کے ایک پر کے برابر بھی نہیں

ایک حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ

”لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة.“ (۱)

یعنی اگر اس دنیا کی حقیقت اللہ تبارک و تعالیٰ کے نزدیک چھمر کے ایک پر کے برابر بھی ہوتی تو کسی کافر کو دنیا سے پانی کا ایک گھونٹ بھی نہ دیا جاتا۔ لیکن تم دیکھ رہے ہو کہ دنیا کی دولت کافروں کو خوب مل رہی ہے اور وہ خوب مزے اڑا رہے ہیں باوجود یہ کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ کے خلاف بغاوت کر رہے ہیں، مگر پھر بھی دنیا ان کو ملی ہوئی ہے، اس لئے کہ یہ دنیا اللہ تعالیٰ کے نزدیک بے حقیقت ہے۔ پوری دنیا کی حیثیت چھمر کے ایک پر کے برابر بھی نہیں ہے۔ اگر اس کی حیثیت چھمر کے پر کے برابر بھی ہوتی تو کافروں کو ایک گھونٹ پانی بھی نہ دیا جاتا۔

## دنیا کی مثال بکری کے مردار بچے سے

ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ ایک راستے سے گزر رہے تھے۔ راستے میں آپ ﷺ نے دیکھا کہ ایک بکری کا مرا ہوا کان کٹا بچہ پڑا ہوا ہے، اور اس کی بدبو پھیل رہی ہے۔ آپ ﷺ نے بکری کے اس مردہ بچے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے پوچھا کہ تم میں سے کون شخص اس مردہ بچے کو ایک درہم میں خریدے گا؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ یا رسول اللہ! یہ بچہ اگر زندہ بھی ہوتا تب بھی کوئی شخص اس کو ایک درہم میں لینے کے لئے تیار نہ ہوتا، اس

(۱) رواہ الترمذی، کتاب الزہد، باب ما جاء فی حوان الدنيا علی اللہ، حدیث نمبر ۲۳۳۲۔

لئے کہ یہ عیب دار بچہ تھا۔ اور اب تو یہ مردہ ہے۔ اس لاش کو لے کر ہم کیا کریں گے؟ اس کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ ساری دنیا اور اس کے مال و دولت اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس سے زیادہ بے حقیقت اور بے حیثیت ہے جتنا بکری کا یہ مردہ بچہ تمہارے نزدیک بے حقیقت ہے۔

## ساری دنیا ان کی غلام ہو گئی

حضور اقدس ﷺ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دلوں میں بٹھادی کہ دنیا سے دل مت لگاؤ، دنیا کی طرف رغبت کا اظہار مت کرو، ضرورت کے وقت دنیا کو استعمال ضرور کرو، لیکن محبت نہ کرو، یہی وجہ ہے کہ جب دنیا صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے دل سے نکل گئی تو پھر اللہ تعالیٰ نے ساری دنیا کو ان کا غلام بنا دیا۔ کسریٰ ان کے قدموں میں آ کر ڈھیرا ہوا، قیصر اللہ کے قدموں میں آ کر ڈھیر ہوا، اور انہوں نے ان کے مال و دولت کی طرف نظر اٹھا کر نہیں دیکھا۔

## شام کے گورنر حضرت عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں حضرت عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ کو شام کا گورنر بنا دیا گیا، اس لئے کہ شام کا اکثر علاقہ انہوں نے ہی فتح کیا تھا۔ اس وقت شام ایک بہت بڑا علاقہ تھا۔ آج اس شام کے علاقے میں چار ممالک ہیں یعنی شام، اردن، فلسطین، لبنان اور اس وقت یہ چاروں مل کر اسلامی ریاست کا ایک صوبہ تھا اور حضرت عبیدہ رضی اللہ عنہ اس کے گورنر تھے۔ اور شام کا صوبہ بڑا زرخیز تھا۔ مال و دولت کی ریل پیل تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں بیٹھ کر سارے عالم اسلام کی کمان کر رہے تھے، چنانچہ وہ ایک مرتبہ معائنہ کے لئے شام کے دورہ پر تشریف لائے۔ شام کے دورہ کے دوران ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اے ابو عبیدہ، میرا دل چاہتا ہے کہ میں اپنے بھائی کا گھر دیکھوں، جہاں تم رہتے ہو۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ذہن میں یہ تھا کہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ اتنے بڑے صوبے کے گورنر بن گئے ہیں اور یہاں مال و دولت کی ریل پیل ہے اس لئے ان کا گھر دیکھنا چاہئے کہ انہوں نے کیا کچھ جمع کیا ہے۔

## شام کے گورنر کی رہائش گاہ

حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ امیر المومنین! آپ میرے گھر کو دیکھ کر کیا کریں گے

اس لئے کہ جب آپ میرے گھر کو دیکھیں گے تو آنکھیں نہ چوڑنے کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اصرار فرمایا کہ میں دیکھنا چاہتا ہوں۔ چنانچہ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ امیر المومنین کو لے کر چلے، شہر کے اندر سے گزر رہے تھے۔ جاتے جاتے جب شہر کی آبادی ختم ہو گئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ کہاں لے جا رہے ہو؟ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ بس اب تو قریب ہے۔ چنانچہ پورا دمشق شہر جو دنیا کے مال و اسباب سے جگمگ کر رہا تھا، گزر گیا تو آخر میں لے جا کر کھجور کے پتوں سے بنا ہوا ایک جھونپڑا دکھایا، اور فرمایا کہ امیر المومنین، میں اس میں رہتا ہوں۔ جب حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ اندر داخل ہوئے تو چاروں طرف نظریں گھما کر دیکھا تو وہاں سوائے ایک مصلے کے کوئی چیز نظر نہیں آئی۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ اے ابو عبیدہ! تم اس میں رہتے ہو؟ یہاں تو کوئی ساز و سامان، کوئی برتن، کوئی کھانے پینے اور سونے کا انتظام کچھ بھی نہیں ہے، تم یہاں کیسے رہتے ہو؟

انہوں نے جواب دیا کہ امیر المومنین، الحمد للہ میری ضرورت کے سارے سامان میسر ہیں، یہ مصلی ہے، اس پر نماز پڑھ لیتا ہوں، اور رات کو اس پر سو جاتا ہوں اور پھر اپنا ہاتھ اوپر چھپر کی طرف بڑھایا اور وہاں سے ایک پیالہ نکالا، جو نظر نہیں آ رہا تھا، اور وہ پیالہ نکال کر دکھایا کہ امیر المومنین، یہ برتن ہے۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے جب اس برتن کو دیکھا تو اس میں پانی بھرا ہوا تھا اور سوکھی روٹی کے ٹکڑے بھیکے ہوئے تھے۔ اور پھر حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ امیر المومنین، میں دن رات تو حکومت کے سرکاری کاموں میں مصروف رہتا ہوں، کھانے و غیرہ کے انتظام کرنے کی فرصت نہیں ہوتی، ایک خاتون میرے لئے دو تین دن کی روٹی ایک وقت میں پکا دیتی ہے، میں اس روٹی کو رکھ لیتا ہوں اور جب وہ سوکھ جاتی ہے تو میں اس کو پانی میں ڈبو دیتا ہوں اور رات کو سوتے وقت کھا لیتا ہوں۔<sup>(۱)</sup>

## بازار سے گزرا ہوں، خریدار نہیں ہوں

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یہ حالت دیکھی تو آنکھوں میں آنسو آ گئے۔ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: امیر المومنین، میں تو آپ سے پہلے ہی کہہ رہا تھا کہ میرا مکان دیکھنے کے بعد آپ کو آنکھیں نہ چوڑنے کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اے ابو عبیدہ! اس دنیا کی ریل پیل نے ہم سب کو بدل دیا، مگر خدا کی قسم تم ویسے ہی ہو جیسے رسول اللہ ﷺ کے زمانے

میں تھے، اس دنیا نے تم پر کوئی اثر نہیں ڈالا۔ حقیقت میں یہی لوگ اس کے مصداق ہیں کہ رع  
بازار سے گزرا ہوں، خریدار نہیں ہوں

ساری دنیا آنکھوں کے سامنے ہے، اس کی دلکشاں بھی سامنے ہیں اور اس کی رعنائیاں بھی  
سامنے ہیں اور دوسرے لوگ جو دنیا کی ریل پیل میں گھرے ہوئے ہیں وہ سب سامنے ہیں لیکن  
آنکھوں میں کوئی چٹا نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ جل جلالہ کی محبت اس طرح دل پر چھائی ہوئی ہے کہ  
ساری دنیا کے جگمگ کرتے ہوئے مناظر دھوکہ نہیں دے سکتے، اللہ تعالیٰ کی محبت ہر وقت دل و دماغ  
پر مسلط اور طاری ہے۔ ہمارے حضرت مجدد صاحبؒ فرماتے ہیں کہ۔

جب مہر نمایاں ہوا سب چھپ گئے تارے،

تو مجھ کو بھری بزم میں تنہا نظر آیا (مجدد)

یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے جن کے قدموں میں دنیا ذلیل ہو کر آئی۔ لیکن دنیا کی محبت کو دل میں  
جگہ نہیں دی۔ حقیقت میں یہ نبی کریم ﷺ کی تربیت تھی۔ آپ ﷺ نے بار بار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو  
دنیا کی حقیقت کی طرف متوجہ کیا۔ اور بار بار دنیا کی بے ثباتی کی طرف اور آخرت کی ابدی اور دائمی  
نعمتوں اور عذابوں کی طرف متوجہ کیا جس سے قرآن و حدیث بھرے ہوئے ہیں۔

## ایک دن مرنا ہے

انسان ذرا سوچے تو سمجھے کہ یہ دنیا کس وقت تک کی ہے۔ ایک دن کی، دو دن کی، تین دن کی،  
کسی کو پتہ ہے کہ کب تک اس دنیا میں رہوں گا؟ کیا اس کو یقین ہے کہ میں اگلے گھنٹے بلکہ اگلے لمحے  
زندہ رہوں گا؟ بڑے سے بڑا سائنس دان، بڑے سے بڑا فلسفی، بڑے سے بڑا صاحب اقتدار یہ نہیں  
بتا سکتا ہے کہ اس دنیا کی زندگی کتنی ہے؟ لیکن اس کے باوجود انسان دنیا کا ساز و سامان اکٹھا کرنے  
میں لگا ہوا ہے اور دن رات دنیا کی دوز دھوپ لگی ہے اور صبح سے شام تک اسی کا چکر چل رہا ہے اور جس  
دن بلاوا آئے گا سب کچھ چھوڑ کر چلا جائے گا، کوئی چیز ساتھ نہیں جائے گی۔



## کیا مال و دولت کا نام دنیا ہے؟

یہ حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی کا خطاب ہے جو 4 ستمبر 1991ء بروز جمعہ المبارک بعد از نماز مغرب ہوا، جس کو مولانا عبداللہ میمن نے ترتیب دیا۔ یہاں مذکورہ خطاب کو حذف مکررات اور ترتیب جدید کے ساتھ نقل کیا جا رہا ہے، اور یہ بیان آنے والی تفصیلات کے لئے تمہید کی حیثیت رکھتا ہے۔ ۱۲ از مرتب عفی عنہ

(اصلاحی خطبات جلد ۳، ص ۱۲۳ تا ۱۲۷)

## کیا مال و دولت کا نام دنیا ہے؟

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان سيدنا وسندنا وشفيعنا ومولانا محمداً عبده ورسوله، صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم تسليماً كثيراً.

اما بعد افاغوذ بالله من الشيطان الرجيم. بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔  
وَابْتَغِ فِیْ مَا اَنْتَکَ اللّٰهُ الدّٰرَ الْاٰخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِیْبَکَ مِنَ الدُّنْیَا وَاَحْسِنْ  
کَمَا اَحْسَنَ اللّٰهُ اِلَیْکَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِی الْاَرْضِ طَ اِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ  
الْمُفْسِدِیْنَ ۝ (۱)

امنت بالله صدق الله مولانا العظيم وصدق رسوله النبي الكريم.  
ونحن على ذلك من الشاهدين والشاكرين والحمد لله رب العالمين.

### ایک غلط فہمی

اس آیت کا انتخاب میں نے اس لئے کیا کہ آج ایک بہت بڑی غلط فہمی اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگوں میں بھی کثرت کے ساتھ پائی جاتی ہے اور اس غلط فہمی کا ازالہ قرآن کریم کی اس آیت میں کیا گیا ہے۔ غلط فہمی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص آج کی اس دنیا میں دین کے مطابق زندگی گزارنا چاہے، اور اسلام کے احکام پر عمل کرتے ہوئے اپنی زندگی بسر کرنا چاہے تو اسے دنیا چھوڑنی ہوگی، دنیا کا عیش و آرام، دنیا کی آسائش چھوڑنی ہوگی اور دنیا کے مال و اسباب کو ترک کیے بغیر اور اس سے قطع نظر کیے بغیر اس دنیا میں اسلام کے مطابق اور دین کے مطابق زندگی نہیں گزاری جاسکتی۔ اور اس غلط فہمی کا منشاء درحقیقت یہ ہے کہ ہمیں یہ بات معلوم نہیں ہے کہ اسلام نے دنیا کے بارے میں کیا تصور پیش کیا ہے؟ یہ دنیا کیا چیز ہے؟ دنیا کے مال و اسباب اور اس کے عیش و آرام کی حقیقت کیا ہے؟ کس حد تک اسے



اختیار کیا جاسکتا ہے اور کس حد تک اس سے اجتناب ضروری ہے، یہ بات ذہنوں میں پوری طرح واضح نہیں ہے۔

## قرآن و حدیث میں دنیا کی مذمت

ذہنوں میں تھوڑی سی الجھن اس لئے بھی پیدا ہوتی ہے کہ یہ جملے کثرت سے کانوں میں پڑتے رہتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں دنیا کی مذمت کی گئی ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

”الدنيا جيفة وطالبوها كلاب.“ (۱)

کہ دنیا ایک مردار جانور کی طرح ہے، اور اس کے پیچھے لگنے والے کتوں کی طرح ہیں۔ اس حدیث کو اگرچہ بعض علماء نے لفظاً موضوع کہا ہے، لیکن ایک مقولے کے اعتبار سے اس کو صحیح تسلیم کیا گیا ہے۔ تو دنیا کو مردار قرار دیا گیا، اور اس کے طلب گار کو کتے قرار دیا گیا۔ اسی طرح قرآن کریم میں فرمایا گیا:

”وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا اِلَّا مَتَاعٌ مُّزُورٌ.“ (۲)

”یہ دنیا کی زندگی دھوکے کا سامان ہے۔“

قرآن کریم میں ایک اور جگہ فرمایا گیا:

”اِنَّمَا اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ اِلَٰهٌ“ (۳)

تمہارا مال اور تمہاری اولاد تمہارے لئے ایک خدا ہے، ایک آزمائش ہے۔ ایک طرف تو قرآن و حدیث کے یہ ارشادات ہمارے سامنے آتے ہیں، جس میں دنیا کی برائی بیان کی گئی ہے۔ اس ایک طرف صورت حال کو دیکھ کر بعض اوقات دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مسلمان بننا ہے تو دنیا کو بالکل چھوڑنا ہوگا۔

## دنیا کی فضیلت اور اچھائی

لیکن دوسری طرف آپ نے یہ بھی سنا ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں مال کو بعض جگہ ”فَضْلُ اللّٰهِ“ قرار دیا، تجارت کے بارے میں فرمایا گیا کہ ”اِبتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ“ کہ تجارت کے

(۱) کشف الخفاء للعجلونی، حدیث نمبر ۱۳۱۳۔

(۲) سورة آل عمران: ۱۸۵۔ (۳) سورة التغابن: ۱۵۔

ذریعے اللہ کے فضل کو تلاش کرنا ہے، چنانچہ سورۃ جمعہ میں جہاں جمعہ کی نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے، اسی کے بعد آگے ارشاد فرمایا:

”فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ“ (۱)

کہ جب جمعہ کی نماز ختم ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کے فضل کو تلاش کرو۔ تو مال اور تجارت کو اللہ کا فضل قرار دیا۔ اسی طرح بعض جگہ قرآن کریم نے مال کو ”خیر“ یعنی بھلائی قرار دیا، اور یہ دعا تو ہم اور آپ سب پڑھتے رہتے ہیں کہ:

”رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ“ (۲)

”اے اللہ! ہمیں دنیا میں بھی اچھائی عطا فرمائے اور آخرت میں بھی اچھائی عطا فرمائے۔“

تو بعض اوقات ذہن میں یہ الجھن پیدا ہوتی ہے کہ ایک طرف تو اتنی برائی کی جارہی ہے کہ اس کو مردار کہا جا رہا ہے، اس کے طلب گاروں کو کتا کہا جا رہا ہے، اور دوسری طرف اس کو اللہ کا فضل قرار دیا جا رہا ہے، خیر کہا جا رہا ہے، اس کی اچھائی بیان کی جا رہی ہے تو ان میں سے کون سی بات صحیح ہے؟

## آخرت کے لئے دنیا چھوڑنے کی ضرورت نہیں

واقعہ یوں ہے کہ قرآن و حدیث کو صحیح طریقے سے پڑھنے کے بعد جو صورت حال واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ اور اللہ کے رسول ﷺ ہم سے یہ نہیں چاہتے کہ ہم دنیا کو چھوڑ کر بیٹھ جائیں۔ عیسائی مذہب میں تو اس وقت تک اللہ کا قرب حاصل نہیں ہو سکتا تھا، جب تک انسان بیوی بچوں اور گھریلو کاروبار کو چھوڑ کر نہ بیٹھ جائے، لیکن نبی کریم ﷺ نے جو تعلیمات ہمیں عطا فرمائیں، اس میں یہ کہیں نہیں کہا کہ تم دنیا کو چھوڑ دو، کمائی نہ کرو، تجارت نہ کرو، مال حاصل نہ کرو، مکان نہ بناؤ، بیوی بچوں کے ساتھ ہنسو بولو نہیں، کھانا نہ کھاؤ، اس قسم کا کوئی حکم شریعت محمدیہ میں موجود نہیں، ہاں! یہ ضرور کہا ہے کہ یہ دنیا تمہاری آخری منزل نہیں، یہ تمہاری زندگی کا آخری مقصد نہیں، یہ سمجھنا غلط ہے کہ ہماری جو کچھ کاروائی ہے، وہ صرف اسی دنیا سے متعلق ہے، اس سے آگے ہمیں کچھ نہیں سوچنا ہے، اور نہ کچھ کرنا ہے۔ بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ یہ دنیا درحقیقت اس لئے ہے کہ تم اس میں رہ کر اپنی آنے والی ابدی زندگی یعنی آخرت کی زندگی کے لئے کچھ تیاری کر لو، اور آخرت کو فراموش کیے بغیر

اس دنیا کو اس طرح استعمال کرو کہ اس میں تمہاری دنیاوی ضروریات بھی پوری ہوں، اور ساتھ ساتھ آخرت کی جو زندگی آنے والی ہے اس کی بھلائی بھی تمہارے پیش نظر ہو۔

## موت سے کسی کو انکار نہیں

یہ تو ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ جس سے کوئی بد سے بدتر کافر بھی انکار نہیں کر سکتا کہ ہر انسان کو ایک دن مرنا ہے، موت آنی ہے، یہ وہ حقیقت ہے جس میں آج تک کوئی شخص انکار نہیں کر سکا، یہاں تک کہ لوگوں نے خدا کا انکار کر دیا، لیکن موت کا منکر آج تک کوئی پیدا نہیں ہوا، کسی نے یہ نہیں کہا کہ مجھے موت نہیں آئے گی، میں ہمیشہ زندہ رہوں گا، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کسی کو نہیں معلوم کہ کس کی موت کب آئے گی؟ بڑے سے بڑا سائنس دان، بڑے سے بڑا ڈاکٹر، بڑے سے بڑا سرمایہ دار، بڑے سے بڑا فلسفی، وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ میری موت کب آئے گی؟

## اصل زندگی آخرت کی زندگی ہے

اور تیسری بات یہ کہ مرنے کے بعد کیا ہونا ہے؟ آج تک کوئی سائنس فلسفہ کوئی ایسا علم ایجاد نہیں ہوا جو انسان کو براہ راست یہ بتا سکے کہ مرنے کے بعد کیا حالات پیش آتے ہیں۔ آج مغرب کی دنیا یہ تو تسلیم کر رہی ہے کہ کچھ ایسے اندازے معلوم ہوتے ہیں کہ مرنے کے بعد بھی کوئی زندگی ہے اس نتیجے تک وہ پہنچ رہے ہیں، لیکن اس کے حالات کیا ہیں؟ اس میں انسان کا کیا حشر بنے گا؟ اس کی تفصیلات دنیا کی کوئی سائنس نہیں بتا سکی۔ جب یہ بات طے ہے کہ مرنا ہے، ہو سکتا ہے کہ کل ہی مر جائیں، اور یہ بھی طے ہے کہ مرنے کے بعد آنے والی زندگی کے حالات کا براہ راست مجھے علم نہیں، ہاں! ایک کلمہ ”لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ پر ایمان لایا ہوں اور ”محمد رسول اللہ“ کے معنی یہ ہیں کہ محمد ﷺ وحی کے ذریعے جو بھی خبر لے کر آئے ہیں، وہ سچی بات ہے، اس میں جھوٹ کا کوئی امکان نہیں، اور محمد ﷺ نے فرمایا کہ تمہاری اصل زندگی وہ ہے جو مرنے کے بعد شروع ہونے والی ہے۔ اور یہ موجودہ زندگی ایک حد پر جا کر ختم ہو جائے گی اور وہ زندگی کبھی ختم ہونے والی نہیں، بلکہ ابدی ہے، لامتناہی ہے، ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہے۔

## اسلام کا پیغام

تو اسلام کا پیغام یہ ہے کہ دنیا میں ضرور رہو، اور دنیا کی چیزوں سے ضرور فائدہ اٹھاؤ، دنیا سے

لطف اندوز بھی ہو، لیکن ساتھ ساتھ اس دنیا کو آخری مشن اور آخری منزل نہ سمجھو۔<sup>(۱)</sup>

## دنیا آخرت کے لئے ایک سیڑھی ہے

درحقیقت ایک مسلمان کے لئے یہ پیغام ہے کہ دنیا میں رہو، دنیا کو برو، دنیا کو استعمال کرو، لیکن فرق صرف زاویہ نگاہ کا ہے۔ اگر تم دنیا کو اس لئے استعمال کر رہے ہو کہ یہ آخرت کی منزل کے لئے ایک سیڑھی ہے، تو یہ دنیا تمہارے لئے خیر ہے اور یہ اللہ کا فضل ہے جس پر اللہ کا شکر ادا کرو، اور اگر دنیا کو اس نیت سے استعمال کر رہے ہو کہ یہ تمہاری آخری منزل ہے، اور بس اس کی بھلائی بھلائی ہے، اور اس کی اچھائی اچھائی ہے، اور اس سے آگے کوئی چیز نہیں، تو پھر یہ دنیا تمہارے لئے ہلاکت کا سامان ہے۔

## دنیا دین بن جاتی ہے

یہ دونوں باتیں اپنی جگہ صحیح ہیں کہ یہ دنیا مردار ہے جب کہ اس کی محبت اور اس کا خیال دل و دماغ پر اس طرح چھا جائے کہ صبح سے لے کر شام تک دنیا کے سوا کوئی خیال نہ آئے، لیکن اگر اس دنیا کو اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال کر رہے ہو تو پھر یہ دنیا بھی انسان کے لئے دنیا نہیں رہتی، بلکہ دین بن جاتی ہے، اور اجر و ثواب کا ذریعہ بن جاتی ہے۔

## قارون کو نصیحت

اور دنیا کو کیسے دین بنایا جاتا ہے؟ اس کا طریقہ قرآن کریم نے اس آیت میں بیان فرمایا ہے جو میں نے آپ کے سامنے ابھی تلاوت کی۔ یہ سورۃ قصص کی آیت ہے، اور اس میں قارون کا ذکر ہے۔ یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں بہت بڑا سرمایہ دار تھا، اور قرآن کریم نے فرمایا کہ اس کے اتنے خزانے تھے کہ (اس زمانے میں دولت خزانوں میں رکھی جاتی تھی اور بڑے موٹے بھاری قسم کے تالے ہوا کرتے تھے اور چابیاں بھی بہت لمبی چوڑی ہوتی تھیں) اس کے خزانوں کی چابیاں اٹھانے کے لئے پوری جماعت درکار ہوتی تھی، ایک آدمی اس کے خزانوں کی چابیاں نہیں اٹھا سکتا تھا، اتنا بڑا سرمایہ دار تھا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کو جو نصیحت اور پیغام دیا گیا تھا وہ اس آیت میں بیان کیا گیا ہے۔ اس نصیحت میں قارون سے یہ نہیں کہا گیا کہ تم اپنے اس سارے خزانوں سے دست بردار

ہو جاؤ، یا اپنا مال و دولت آگ میں پھینک دو، بلکہ اس کو یہ نصیحت کی گئی کہ

”وَابْتَغِ فِیْ مَا آتَاكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ“

کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں جو کچھ مال و دولت روپیہ پیسہ، عزت شہرت، مکان، سواریاں، نوکر چاکر جو کچھ بھی دیا ہے اس سے اپنے آخرت کے گھر کی بھلائی طلب کرو، اس سے اپنی آخرت بناؤ۔ یہ جو فرمایا کہ ”جو کچھ اللہ نے تم کو دیا ہے“ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ ایک انسان خواہ کتنا ماہر ہو، کتنا ذہین ہو، کتنا تجربہ کار ہو، لیکن جو کچھ وہ کماتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی عطا ہے۔ وہ قارون کہتا تھا کہ:

”اِنَّمَا اُوْتِیْتُہٗ عَلٰی عِلْمٍ عِنْدِی“ (۱)

میرے پاس جو علم، جو ذہانت اور تجربہ ہے اس کی بدولت مجھے یہ ساری دولت حاصل ہوئی ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کے جواب میں ارشاد فرمایا کہ جو کچھ تمہیں دیا گیا وہ اللہ کی عطا ہے۔ اس دنیا میں کتنے لوگ ایسے ہیں جو بڑے ذہین ہیں، مگر بازار میں جوتیاں چمختے پھرتے ہیں، اور کوئی پوچھنے والا نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اس بات کی طرف اشارہ فرما دیا کہ ایک تو اس بات کا استحصار کرو کہ جو کچھ مال ہے خواہ وہ روپیہ پیسہ کی شکل میں ہو، سامان تجارت کی شکل میں ہو، مکان کی شکل میں ہو، یہ سب اللہ کی عطا ہے۔

## کیا سارا مال صدقہ کر دیا جائے؟

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے جو کچھ ہمارے پاس مال ہے وہ سارا کا سارا صدقہ کر دیں؟ اس لئے کہ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مال کو آخرت کے لئے استعمال کرنے کے معنی صرف یہ ہیں کہ جو کچھ بھی مال ہے وہ صدقہ کر دیا جائے، لیکن قرآن کریم نے اگلے جملے میں اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ:

”وَلَا تَنسَ نَصِیَّتَكَ مِنَ الدُّنْیَا“

دنیا میں جتنا حصہ تمہیں ملتا ہے، اور جو تمہارا حق ہے، اس کو مت بھولو، اور اس سے دست بردار مت ہو جاؤ، بلکہ اس کو اپنے پاس رکھو، لیکن اس مال کے ساتھ یہ معاملہ کرو کہ:

”وَ اَحْسِنْ کَمَا اَحْسَنَ اللّٰهُ اِلَیْکَ“

جس طرح اللہ تبارک و تعالیٰ نے تمہارے ساتھ احسان کیا کہ تم کو یہ مال عطا فرمایا، اسی طرح تم بھی دوسروں کے ساتھ احسان کرو، دوسروں کے ساتھ حسن سلوک کرو، اور آگے فرمایا کہ:

”وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ“

اور اس مال کو زمین میں فساد اور بگاڑ پھیلانے کے لئے استعمال مت کرو۔

## زمین میں فساد کا سبب

اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے جن کاموں کو حرام اور ناجائز قرار دے دیا، اس کو انجام دینے سے قرآن کریم کی اصطلاح کے مطابق زمین میں فساد پھیلتا ہے۔ مال حاصل کرنے کے جس طریقے کو اللہ تعالیٰ نے ناجائز بتا دیا، اگر وہ طریقہ استعمال کرو گے تو زمین میں فساد پھیلے گا۔ مثلاً چوری کر کے مال حاصل کرنا، ڈاکہ ڈال کر مال حاصل کرنا حرام ہے۔ کوئی شخص اگر یہ طریقہ اختیار کرے گا تو زمین میں فساد پھیلے گا۔ کوئی شخص دوسرے کا حق مار کر اور دوسرے کو دھوکہ دے کر فریب دے کر مال حاصل کرے گا تو اس سے زمین میں فساد پھیلے گا۔ اور سود کے ذریعہ اور قمار کے ذریعہ یا اور دوسرے حرام طریقوں سے مال حاصل کرے گا تو وہ سب فساد فی الارض میں داخل ہوگا۔ ہم سب سے قرآن کریم کا مطالبہ یہ ہے کہ مال ضرور حاصل کریں اور مال کو حاصل کرتے وقت اس بات کا دھیان رکھیں کہ مال حاصل کرنے کا یہ طریقہ حلال ہے یا حرام، اگر وہ حرام ہے تو پھر چاہے وہ کتنی ہی بڑی دولت کیوں نہ ہو، اس کو ٹھکرا دو، اور اگر حلال ہے تو اس کو اختیار کرو۔

## دولت سے راحت نہیں خریدی جاسکتی

یاد رکھئے مال اپنی ذات میں کوئی نفع دینے والی چیز نہیں، بھوک کے وقت ان پیسوں کو کوئی نہیں کھاتا، پیاس لگے تو اس کے ذریعے پیاس نہیں بجھا سکتے، لیکن انسان کو راحت پہنچانے کا ایک ذریعہ ہے، اور راحت اللہ تبارک و تعالیٰ کی عطا ہے۔ حرام طریقوں سے مال حاصل کر کے اگر تم نے بہت بینک بیلنس بڑھا لیا، اور بہت خزانے بھر لیے، لیکن اس کے ذریعہ راحت حاصل ہونا کوئی ضروری نہیں۔ بہت مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ حرام دولت کے انبار جمع ہو گئے، لیکن راحت حاصل نہ ہو سکی، رات کو اس وقت تک نیند نہیں آتی جب تک نیند کی گولیاں نہ کھائے، مال و دولت، مل فیکٹری، سامان تجارت، نوکر چاکر سب کچھ ہے، لیکن جب کھانے کے لئے دسترخوان پر بیٹھا تو بھوک نہیں لگتی، اور بستر پر سونے کے لئے لیٹا، مگر نیند نہیں آتی، دوسری طرف ایک مزدور ہے جو آٹھ گھنٹے محنت مزدوری کرنے کے بعد ڈٹ کر کھانا کھاتا ہے اور آٹھ گھنٹے کی بھرپور نیند لے کر سوتا ہے، تو اب بتائیے اس مزدور کو راحت ملی یا اس صاحب بہادر کو جو بہت عالیشان بستر پر ساری رات کروٹیں بدلتا رہا؟ حقیقت میں راحت اللہ

تبارک و تعالیٰ کی عطا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا مسلمان کے ساتھ یہ اصول ہے کہ اگر وہ حلال طریقے سے دولت حاصل کرے گا تو وہ اس کو راحت اور سکون عطا کریں گے، اگر وہ حرام طریقے سے حاصل کرے گا تو وہ شاید دولت کے انبار تو جمع کر لے، لیکن جس چیز کا نام سکون ہے، جس کا نام راحت ہے، اس کو وہ دنیا کے انبار میں بھی حاصل نہیں کر سکے گا۔

## دنیا کو دین بنانے کا طریقہ

تو پیغام صرف اتنا ہے کہ مال کمانے میں حرام طریقوں سے بچو، اور تمہاری حاصل شدہ دولت پر جو فرائض عائد کیے گئے ہیں، خواہ وہ زکوٰۃ کی شکل میں ہو، یا خیرات و صدقات کی شکل میں ہو، ان کو بجالاؤ، اور جس طرح اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ احسان کیا ہے تم دوسروں کے ساتھ احسان کرو، اگر انسان یہ اختیار کر لے، اور جو نعمت انسان کو ملے، اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرے، تو دنیا کی ساری نعمتیں اور دولتیں دین بن جائیں گی، اور وہ سب اجر بن جائیں گی، پھر کھانا کھائے گا تو بھی اجر ملے گا اور پانی پیئے گا تو بھی اجر ملے گا، تجارت کرے گا تو بھی اجر ملے گا، اور دنیا کی اور راحتیں اختیار کرے گا تو اس پر بھی اجر ملے گا، کیونکہ اس نے اس دنیا کو اپنا مقصد نہیں بنایا، بلکہ مقصد کے لئے ایک راستہ اور ایک ذریعہ قرار دیا ہے اور اس کے ذریعے وہ اپنی آخرت تلاش کر رہا ہے، حرام کاموں سے بچتا ہے، اور اپنے واجبات کو ادا کرتا ہے تو ساری دنیا دین بن جاتی ہے، اور وہ دنیا اللہ تعالیٰ کا ”فضل“ بن جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس بات کا صحیح فہم بھی عطا فرمائے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اِنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ.



## عبادات کی اقسام

اصلاحی خطبات، جلد ۱۰، موضوع: رمضان کس طرح گزاریں؟



## عبادات کی اقسام

یہاں ایک بات سمجھ لینی چاہئے، جس کے نہ سمجھنے کی وجہ سے بعض اوقات گمراہیاں پیدا ہو جاتی ہیں، وہ یہ کہ ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ مؤمن کا ہر کام عبادت ہے، یعنی اگر مؤمن کی نیت صحیح ہے اور اس کا طریقہ صحیح ہے اور وہ سنت کے مطابق زندگی گزار رہا ہے تو پھر اس کا کھانا بھی عبادت ہے، اس کا سونا بھی عبادت ہے، اس کا ملنا جلنا بھی عبادت ہے، اس کا کاروبار کرنا بھی عبادت ہے، اس کا بیوی بچوں کے ساتھ ہنسنا بولنا بھی عبادت ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح ایک مؤمن کے یہ سب کام عبادت ہیں، اسی طرح نماز بھی عبادت ہے، تو پھر ان دونوں عبادتوں میں کیا فرق ہے؟ ان دونوں کے فرق کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے اور اس فرق کو نہ سمجھنے کی وجہ سے بعض لوگ گمراہی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

### پہلی قسم: براہ راست عبادت

ان دونوں عبادتوں میں فرق یہ ہے کہ ایک قسم کے اعمال وہ ہیں جو براہ راست عبادت ہیں اور اللہ تعالیٰ کی بندگی کے علاوہ جن کا کوئی دوسرا مقصد نہیں ہے اور وہ اعمال صرف اللہ تعالیٰ کی بندگی کے لئے ہی وضع کیے گئے ہیں۔ جیسے نماز ہے، اس نماز کا مقصد صرف اللہ تعالیٰ کی بندگی ہے کہ بندہ اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے اور اللہ تعالیٰ کے آگے سر نیاز جھکائے، اس نماز کا کوئی اور مقصد اور مصرف نہیں ہے، لہذا یہ نماز اصلی عبادت اور براہ راست عبادت ہے۔ اسی طرح روزہ، زکوٰۃ، ذکر، تلاوت، صدقات، حج، عمرہ، یہ سب اعمال ایسے ہیں کہ ان کو صرف عبادت ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے، ان کا کوئی اور مقصد اور مصرف نہیں ہے، یہ براہ راست عبادتیں ہیں۔

### دوسری قسم: بالواسطہ عبادت

ان کے مقابلے میں کچھ اعمال وہ ہیں جن کا اصل مقصد تو کچھ اور تھا، مثلاً اپنی دنیاوی ضروریات اور خواہشات کی تکمیل تھی، لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے مؤمن سے یہ کہہ دیا کہ اگر تم اپنے دنیاوی کاموں کو بھی نیک نیتی سے ہماری مقرر کردہ حدود کے اندر اور ہمارے نبی کریم ﷺ کی سنت کے مطابق انجام دو گے تو ہم تمہیں ان کاموں پر بھی ویسا ہی ثواب دیں گے جیسے ہم پہلی قسم کی

عبادات پر دیتے ہیں۔ لہذا یہ دوسری قسم کے اعمال براہ راست عبادت نہیں ہیں بلکہ بالواسطہ عبادت ہیں اور یہی عبادت کی دوسری قسم ہے۔

## ”حلال کمانا“ بالواسطہ عبادت ہے

مثلاً یہ کہہ دیا کہ اگر تم بیوی بچوں کے حقوق ادا کرنے کے لئے جائز حدود کے اندر رہ کر کماؤ گے اور اس نیت کے ساتھ رزق حلال کماؤ گے کہ میرے ذمے میری بیوی کے حقوق ہیں، میرے ذمے میرے بچوں کے حقوق ہیں، میرے ذمے میرے نفس کے حقوق ہیں، ان حقوق کو ادا کرنے کے لئے میں کما رہا ہوں، تو اس کمانی کرنے کو بھی اللہ تعالیٰ عبادت بتا دیتے ہیں۔ لیکن اصلاً یہ کمانی کرنا عبادت کے لئے نہیں بتایا گیا، اس لئے یہ کمانی کرنا براہ راست عبادت نہیں بلکہ بالواسطہ عبادت ہے۔

## رزق حلال کی طلب دوسرے درجے کا فریضہ

”عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم قال: طلب کسب الحلال فریضۃ بعد الفریضۃ.“ (۱)

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ رزق حلال کو طلب کرنا دین کے اولین فرائض کے بعد دوسرے درجے کا فریضہ ہے۔ اگرچہ سند کے اعتبار سے محدثین نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے لیکن علماء اُمت نے اس حدیث کو معنی کے اعتبار سے قبول کیا ہے، اور اس بات پر ساری اُمت کے علماء کا اتفاق ہے کہ معنی کے اعتبار سے یہ حدیث صحیح ہے۔ اس حدیث میں حضور نبی کریم ﷺ نے ایک عظیم اصول بیان فرمایا ہے، وہ یہ کہ رزق حلال کو طلب کرنا دین کے اولین فرائض کے بعد دوسرے درجے کا فریضہ ہے۔ یعنی دین کے اولین فرائض تو وہ ہیں جو ارکان اسلام کہلاتے ہیں اور جن کے بارے میں ہر مسلمان جانتا ہے کہ یہ چیزیں دین میں فرض ہیں، مثلاً نماز پڑھنا، زکوٰۃ ادا کرنا، روزہ رکھنا، حج کرنا وغیرہ، یہ سب دین کے اولین فرائض ہیں۔ حضور اقدس ﷺ فرماتے ہیں کہ ان دینی فرائض کے بعد دوسرے درجے کا فریضہ ”رزق حلال کو طلب کرنا اور رزق حلال کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا“ ہے۔ یہ ایک مختصر سا ارشاد اور مختصر سی تعلیم ہے، لیکن اس حدیث میں بڑے عظیم علوم بیان فرمائے گئے ہیں۔ اگر آدمی اس حدیث میں غور کرے تو دین کی فہم عطا کرنے کے لئے اس میں بڑا سامان ہے۔

(۱) کنز العمال، جلد ۲، حدیث نمبر ۹۲۳۶۔ اسلامی جلد ۱۰، ص ۱۸۵۔

## رزقِ حلال کی طلب دین کا حصہ ہے

اس حدیث سے پہلی بات تو یہ معلوم ہوئی کہ ہم اور آپ رزقِ حلال کی طلب میں جو کچھ کاروائی کرتے ہیں، چاہے وہ تجارت ہو، چاہے وہ کاشت کاری ہو، چاہے وہ ملازمت ہو، چاہے وہ مزدوری ہو، یہ سب کام دین سے خارج نہیں ہیں بلکہ یہ سب بھی دین کا حصہ ہیں اور نہ صرف یہ کہ یہ کام جائز اور مباح ہیں بلکہ ان کو فریضہ قرار دیا گیا ہے اور نماز، روزے کے فرائض کے بعد اس کو بھی دوسرے درجے کا فریضہ قرار دیا گیا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص یہ کام نہ کرے اور رزقِ حلال کی طلب نہ کر بلکہ ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر گھر میں بیٹھ جائے تو وہ شخص فریضہ کے ترک کرنے کا گناہ گار ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک فرض اور واجب کام کو چھوڑ رکھا ہے، کیونکہ شریعت کا مطالبہ یہ ہے کہ انسان سُست ہو کر اور بیکار ہو کر نہ بیٹھ جائے اور کسی دوسرے کا دست نگر نہ بنے، اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرے کے سامنے ہاتھ نہ پھیلائے۔ اور ان چیزوں سے بچنے کا راستہ حضور اقدس ﷺ نے یہ ارشاد فرما دیا کہ آدمی اپنی وسعت اور کوشش کے مطابق رزقِ حلال طلب کرتا رہے تاکہ کسی دوسرے کے سامنے ہاتھ پھیلانے کی نوبت نہ آئے، کیونکہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے حقوق ہمارے اوپر واجب فرمائے ہیں، اسی طرح کچھ حقوق ہمارے اوپر ہمارے نفس سے متعلق اور ہماری ذات سے متعلق اور ہمارے گھر والوں سے متعلق بھی واجب فرمائے ہیں، اور رزقِ حلال کی طلب کے بغیر یہ حقوق ادا نہیں ہو سکتے۔ اس لئے ان حقوق کی ادائیگی کے لئے یہ ضروری ہے کہ آدمی رزقِ حلال طلب کرے۔

## حضور ﷺ اور رزقِ حلال کے طریقے

دیکھئے! جتنے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام اس دنیا میں تشریف لائے، ہر ایک سے اللہ تعالیٰ نے کسبِ حلال کا کام ضرور کرایا اور حلال رزق کے حصول کے لئے ہر نبی نے جدوجہد کی۔ کوئی نبی مزدوری کرتے تھے، کوئی نبی بڑھئی کا کام کرتے تھے، کوئی نبی بکریاں چرایا کرتے تھے۔ خود حضور اقدس ﷺ نے مکہ مکرمہ کے پہاڑوں پر اجرت پر بکریاں چرائیں۔ بعد میں فرمایا کرتے تھے کہ مجھے یاد ہے کہ میں اجیاد کے پہاڑ پر لوگوں کی بکریاں چرایا کرتا تھا۔ بہر حال، بکریاں آپ نے چرائیں، مزدوری آپ نے کی، تجارت آپ نے کی۔ چنانچہ تجارت کے سلسلے میں آپ ﷺ نے شام کے دو سفر کیے، جس میں آپ حضرت خدیجہ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کا سامان تجارت لے کر شام تشریف لے گئے۔ زراعت آپ نے کی۔ مدینہ طیبہ سے کچھ فاصلے پر مقام بخرف تھا، وہاں پر آپ نے زراعت کا کام کیا۔ لہذا

کسبِ حلال کے جتنے طریقے ہیں ان سب میں آپ ﷺ کا حصہ اور آپ کی سنت موجود ہے۔ اگر کوئی شخص ملازمت کر رہا ہے تو یہ نیت کر لے کہ میں حضور نبی کریم ﷺ کی سنت کی اتباع میں یہ ملازمت کر رہا ہوں۔ اگر کوئی شخص تجارت کر رہا ہے تو وہ یہ نیت کر لے کہ میں حضور ﷺ کی اتباع میں تجارت کر رہا ہوں اور اگر کوئی زراعت کر رہا ہے تو وہ یہ نیت کر لے کہ میں نبی کریم ﷺ کی اتباع میں زراعت کر رہا ہوں تو اس صورت میں یہ سب کام دین کا حصہ بن جائیں گے۔

## مومن کی دنیا بھی دین ہے

اس حدیث نے بھی اس غلط فہمی کو دور کر دیا ہے کہ دین اور چیز کا نام ہے اور دنیا کسی الگ چیز کا نام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر انسان غور سے دیکھے تو ایک مومن کی دنیا بھی دین ہے۔ جس کام کو وہ دنیا کا کام سمجھ رہا ہے یعنی رزق حاصل کرنے کی فکر اور کوشش، یہ بھی درحقیقت دین ہی کا حصہ ہے، بشرطیکہ اس کو صحیح طریقے سے کرے اور نبی کریم ﷺ کی تعلیم کی اتباع میں کرے۔ بہر حال، ایک بات تو اس سے یہ معلوم ہوئی کہ رزقِ حلال کی طلب بھی دین کا حصہ ہے۔ اگر یہ بات ایک مرتبہ ذہن میں بیٹھ جائے تو پھر بے شمار گمراہیوں کا راستہ بند ہو جائے۔

## اپنے ہاتھ سے روزی کمانے کی فضیلت

حدثنا ابراهيم بن موسى: اخبرني عيسى بن يونس، عن ثور، عن خالد ابن معدان، عن المقدم رضى الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما اكل احد طعاما قط خيرا من ان يأكل من عمل يده، وان نبى الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده." (۱)

حدثنا يحيى بن موسى: حدثنا عبد الله الرزاق: اخبرنا معمر، عن همام بن منبه: حدثنا ابو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ان داود النبي عليه السلام كان لا يأكل الا من عمل يده." (۲)

ان دونوں حدیثوں میں اپنے عمل سے روزی کمانے کی فضیلت بیان فرمائی کہ سب سے افضل کھانا وہ ہے جو انسان خود محنت کر کے کمائے اور کھائے، حضرت داؤد علیہ السلام بھی ایسا کرتے تھے۔

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب کسب الرجل وعمله، بیہ، رقم ۲۰۷۲۔

(۲) ایضاً رقم ۲۰۷۳، سنن احمد، باب فی المسکین، رقم ۷۸۱۳۔

## روزی کمانے میں عار نہیں ہونا چاہئے

لہذا معلوم ہوا کہ خود محنت کر کے کمانا یہ فضیلت کی چیز ہے اور یہ جو بعض لوگوں کے ذہن میں خیال پیدا ہو جاتا ہے یعنی اپنے لئے ایک منصب تجویز کر دیتے ہیں کہ ہم کو یہ منصب ملے گا تو کام کریں گے ورنہ نہیں کریں گے۔ مثلاً طلبہ یہاں سے فارغ ہو کے جاتے ہیں تو اپنے ذہنوں میں یہ بٹھا لیتے ہیں کہ مدرس بنیں گے یا کہیں خطیب بنیں گے تو بنیں گے، لہذا جب تک وہ جگہ نہیں ملتی بے کار رہتے ہیں تو یہ بات صحیح نہیں۔ آدمی کو کسی بھی کام سے عار نہیں ہونا چاہئے۔ جو کام بھی روزی کمانے کے لئے اپنے حقوق کی ادائیگی کے لئے میسر آ جائے اس کام سے پرہیز نہیں کرنا چاہئے۔ کیونکہ حدیث میں اس کو فربضۃ بعد الفربضۃ کہا گیا ہے۔

حدیثنا یحییٰ بن بکیر: حدثنا اللیث، عن عقیل، عن ابن شہاب، عن ابی

عبید مولیٰ عبدالرحمن بن عوف: انه سمع اباهريرة رضى الله عنه

يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لان يحتطب احدكم

حزمة على ظهره خیر من ان یسأل احد فیعطیه او یمنعه." (۱)

فرمایا کہ لان یحتطب احدکم حزمة على ظهره خیر من ان یسأل احد فیعطیه او یمنعه۔ تم میں سے کوئی شخص لکڑیاں جمع کرے، اپنی پشت پر اٹھا کر لکڑی کے گٹھڑے کو فروخت کرے اور کسی اور کی لکڑیاں ہیں انہیں مزدوری کے طور پر اٹھا کر لے جائے، تو یہ اس کے لئے بہت بہتر ہے بسبب اس سے کہ وہ دوسروں سے مانگے جاوے وہ اس کو دے یا نہ دے۔

جس سے مانگا ہے وہ کبھی دے گا کبھی نہیں دے گا تو سوال کرنے سے ہزار درجہ بہتر ہے کہ آدمی خود اپنی پشت کے اوپر لکڑیوں کا گٹھڑا اٹھا کر فروخت کرے یا مزدوری کرے کہ کسی کا سامان دوسری جگہ لے جائے۔

## سوال کرنے کی مذمت و ممانعت

سوال کرنا یہ بڑی بے عزتی کی بات ہے اور دوسروں کے آگے سوال کرنا اذلال نفس ہے۔ جب تک انسان میں قوت ہے وہ اس وقت تک کوئی بھی محنت مزدوری کر کے کمائے اور کسی کے سامنے دست سوال دراز نہ کرے، نبی کریم ﷺ نے یہ تعلیم دی ہے، حالانکہ لکڑیوں کا گٹھڑا پشت پر اٹھانا اور

ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا مشقت کا بھی عمل ہے اور ساتھ ساتھ یہ عام طور سے عزت کے خلاف سمجھا جاتا ہے کہ دوسرے آدمیوں کے سامنے پشت کے اوپر گھڑا اٹھا کے لے جا رہا ہے لیکن یہ کوئی ذلت نہیں ہے۔ حقیقت میں یہ عین عزت ہے کہ آدمی خود کمانے کے لئے یہ محنت مشقت اٹھا رہا ہے اور یہ کام جو کہ خلاف وقار سمجھا جاتا ہے وہ انجام دے رہا ہے تاکہ دوسروں کے سامنے دست سوال دراز نہ کرنا پڑے۔<sup>(۱)</sup>

## معاملات دین کا اہم شعبہ

معاملات، دین کا ایک بہت ہی اہم شعبہ ہے اور جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہمیں عبادات کا مکلف بنایا ہے اسی طرح معاملات میں بھی کچھ احکام کا مکلف بنایا ہے۔ اور جس طرح ہمیں عبادات میں رہنمائی عطا فرمائی ہے، اسی طرح معاملات میں بھی رہنمائی عطا فرمائی ہے کہ ہم آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ لین دین کے وقت کن باتوں کا خیال رکھیں، کون سی چیزیں حلال ہیں اور کون سی چیزیں حرام ہیں۔ افسوس یہ ہے کہ ایک عرصہ دراز سے مسلمانوں کے درمیان معاملات سے متعلق جو شرعی احکام ہیں ان کی اہمیت دلوں سے مٹ گئی ہے۔ دین صرف عقائد اور عبادات کا نام رکھ دیا ہے۔ معاملات کی صفائی، معاملات میں جائز و ناجائز کی فکر اور حلال و حرام کی فکر رفتہ رفتہ ختم ہو گئی ہے۔ اس لئے بھی اس کی اہمیت زیادہ ہے کہ ان کے بارے میں غفلت بڑھتی جا رہی ہے۔

## معاملات کے میدان میں دین سے دُوری کی وجہ

اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ چند سو سالوں سے مسلمانوں پر غیر ملکی اور غیر مسلم سیاسی اقتدار مسلط رہا اور اس غیر مسلم سیاسی اقتدار نے مسلمانوں کو زیادہ سے زیادہ اس بات کی تو اجازت دی کہ وہ اپنے عقائد پر قائم رہیں اور مسجدوں میں عبادات انجام دیتے رہیں، اپنی انفرادی زندگی میں عبادات کا اہتمام کریں لیکن زندگی میں تجارت (Business) و معیشت (Economy) کے جو عام کام ہیں وہ سارے کے سارے ان کے اپنے قوانین کے تحت چلائے گئے اور دین کے معاملات کے احکام کو زندگی سے خارج کر دیا گیا، چنانچہ مسجد و مدرسہ میں تو دین کا تذکرہ ہے لیکن بازاروں میں، حکومت کے ایوانوں میں اور انصاف کی عدالتوں میں دین کا ذکر اور اس کی کوئی فکر نہیں ہے۔

یہ سلسلہ اس وقت سے شروع ہوا جب سے مسلمانوں کا سیاسی اقتدار ختم ہوا اور غیر مسلموں

نے اقتدار پر قبضہ کیا۔ چونکہ اسلام کے جو معاملات سے متعلق احکام ہیں وہ عمل میں نہیں آرہے تھے اور ان کا عملی چلن دنیا میں نہیں رہا اس لئے لوگوں کے دلوں میں ان کی اہمیت گھٹ گئی اور ان پر بحث و مباحثہ اور ان کے اندر تحقیق و استنباط کا میدان بھی بہت محدود کر رہ گیا۔

فطری نظام ایسا ہے کہ جیسی جیسی ضرورتیں پیدا ہوتی ہیں اللہ تعالیٰ اس کے حساب سے اسباب پیدا فرماتے رہتے ہیں۔ معاملات کا شعبہ بھی ایسا ہی ہے کہ جب اس پر عمل ہو رہا ہو تو نئے نئے معاملات سامنے آتے ہیں، نئی نئی صورتحال کا سامنا ہوتا ہے، اس میں حلال و حرام کی فکر ہوتی ہے، فقہاء کرام ان پر غور کرتے ہیں، ان کے بارے میں استنباط کرتے ہیں اور نئی نئی صورتحال کے حل بتاتے ہیں، ان کے بارے میں شریعت کے احکام سے لوگوں کو باخبر کرتے ہیں۔

لیکن جب ایک چیز کا دنیا میں چلن ہی نہیں رہا تو اس کے بارے میں فقہاء سے پوچھنے والے بھی کم ہو گئے۔ اس کے نتیجے میں فقہاء کرام کی طرف سے استنباط کا جو سلسلہ چل رہا تھا وہ بھی دھیمپا پڑ گیا۔ میں یہ نہیں کہتا کہ رک گیا بلکہ دھیمپا پڑ گیا۔ اس واسطے کہ اللہ کے کچھ بندے ہر دور میں ایسے رہے ہیں کہ جو اپنی تجارت اور معیشت میں حلال و حرام کی فکر رکھتے تھے۔ وہ کبھی کبھی علماء کی طرف رجوع کرتے اور علماء ان کے بارے میں کچھ جوابات دیتے جو ہمارے ہاں فتاویٰ کی کتابوں میں موجود ہیں، لیکن چونکہ پورا نظام غیر اسلامی تھا اس واسطے غور و تحقیق اور استنباط کے اندر وسعت نہ رہی اور اس کا دائرہ محدود ہو گیا اور اس کی وجہ سے معاملات کے سلسلے میں فقہ کا جو ایک طبعی ارتقاء تھا وہ سست پڑ گیا اور اس کا نتیجہ یہ بھی ہے کہ جب ہم دینی مدارس میں فقہ اور حدیث وغیرہ پڑھتے پڑھاتے ہیں تو سارا زور عبادات پر صرف کر لیتے ہیں اور جب معاملات کا باب آتا ہے تو چونکہ ذہن میں اس کی اہمیت کم ہو گئی ہے اور بازار میں اس کا چلن کم ہو گیا ہے، اس لئے اس پر کچھ زیادہ توجہ اور اہمیت کے ساتھ بحث و مباحثہ کی ضرورت بھی نہیں سمجھی جاتی۔ عام طور سے معاملات کے ابواب بھاگتے دوڑتے گزر جاتے ہیں۔ اس وجہ سے معاملات کی فقہ کو جاننے والے کم ہو گئے ہیں اور جب وہ کم ہو گئے ہیں تو ایک طرف بازار میں نئے نئے معاملات پیدا ہو رہے ہیں اور نئی نئی صورتیں وجود میں آرہی ہیں، دوسری طرف ان صورتوں کو سمجھنے اور ان کے حکم کا استنباط کرنے والوں کی کمی ہو گئی ہے۔

اب اگر ایک تاجر تجارت کر رہا ہے اور اس کو اس کے اندر روزمرہ نئے نئے حالات پیش آتے ہیں، وہ کسی عالم کے پاس جاتا ہے کہ بھائی میری یہ صورت حال ہے اس کا حکم بتائیں۔ اب صورت حال یہ ہو گئی ہے کہ تاجر عالم کی بات نہیں سمجھتا اور عالم تاجر کی بات نہیں سمجھتا کیونکہ دونوں کے درمیان ایک ایسا فاصلہ قائم ہو گیا ہے کہ ان کی بہت سی اصطلاحات اور بہت سے معاملات میں ان کے عرف

اور ان کے طریق کار سے عالم ناواقف ہے۔ تاجر اگر مسئلہ پوچھے گا تو وہ اپنی زبان میں پوچھے گا اور عالم نے وہ زبان نہ سنی، نہ پڑھی، لہذا وہ اس کا مطلب نہیں سمجھ پاتا۔ عالم جواب دے گا تو اپنی زبان میں جواب دے گا جس سے تاجر محروم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب انہوں نے یہ محسوس کیا کہ علماء کے پاس جا کر ہمیں اپنے سوالات کا پورا جواب نہیں ملتا تو انہوں نے علماء کی طرف رجوع کرنا ہی چھوڑ دیا۔

اس کی وجہ سے علماء اور کاروبار کرنے والوں کے درمیان اور معاملات کے اندر بہت بڑا فاصلہ پیدا ہو گیا اور اس کے نتیجے میں خرابی در خرابی پیدا ہوتی چلی گئی۔ اب ضرورت اس بات کی ہے کہ اس ”فقہ المعاملات“ کو سمجھا جائے اور پڑھا جائے۔

## معاملات کی اصلاح کا آغاز

اس وقت اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے سارے عالم میں ایک شعور پیدا ہو رہا ہے اور وہ شعور یہ ہے کہ جس طرح ہم اپنی عبادتیں شریعت کے مطابق انجام دینا چاہتے ہیں اسی طرح اپنے معاملات کو بھی شریعت کے سانچے میں ڈھالیں۔ یہ قدرت کی طرف سے ایک شعور ہے جو ساری دنیا کے مسلمانوں میں رفتہ رفتہ پیدا ہونا شروع ہوا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بعض ایسے لوگ جن کی ظاہری شکل و صورت اور ظاہری وضع قطع کو دیکھ کر دور دور تک یہ گمان بھی نہیں ہوتا تھا کہ یہ متدین ہوں گے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کے دل میں حرام مال کی نفرت اور حلال مال کی طرف رغبت پیدا فرمادی۔

اب وہ اس فکر میں ہیں کہ کسی طرح ہمارے معاملات شریعت کے مطابق ہو جائیں۔ وہ اس تلاش میں ہیں کہ کوئی ہماری رہنمائی کرے۔ لیکن اس میدان میں رہنمائی کرنے والے کم ہو گئے۔ ان کے مزاج و مزاق کو سمجھ کر، ان کے معاملات اور اصطلاحات کو سمجھ کر جواب دینے والے بہت کم ہو گئے۔ اس وقت ضرورت تو بہت بڑی ہے لیکن اس ضرورت کو پورا کرنے والے افراد بہت کم ہیں۔

## ایک اہم کوشش

اس لئے میں عرصہ دراز سے اس فکر میں ہوں کہ دینی مدارس کے تعلیمی نصاب میں ”فقہ المعاملات“ کو خصوصی اہمیت دی جائے اور اس غرض کے لئے بہت سے اقدامات بھی کیے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان میں کامیابی عطا فرمائے۔ آمین۔<sup>(۱)</sup>



# معاملاتِ جدیدہ اور علماء کی ذمہ داریاں

زیر نظر خطاب حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب کا ہے جو کہ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۴ھ بمطابق اکتوبر ۱۹۹۳ء میں دارالعلوم کراچی میں ”الدورة التعليمية حول الاقتصاد المعاصر في ضوء الشريعة الإسلامية“ کے عنوان سے منعقدہ پندرہ روزہ تعلیمی کورس کا افتتاحی خطاب ہے، جو کہ اصلاحی خطبات کی جلد نمبر ۷ کا حصہ ہے۔ قارئین کے افادے کی غرض سے معمولی تبدیلی کے بعد یہاں نقل کیا جا رہا ہے۔ ۱۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## معاملات جدیدہ اور علماء کی ذمہ داریاں

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله  
من شرور انفسنا ومن ميثقات اعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن  
يضلله فلا هادي له ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ونشهد ان  
سيدنا وسندنا ومولانا محمدا عبده ورسوله صلى الله تعالى عليه وعلى  
اله واصحابه وبارك وسلم تسليما كثيرا كثيرا۔ اما بعد

یہ بات ہر مسلمان کو محسوس ہو رہی ہے اور خاص طور سے اہل علم کو اس کا احساس ہے کہ جب  
سے مغربی استعمار کا دنیا پر غلبہ ہوا، اس وقت سے دین کو ایک منظم سازش کے تحت صرف عبادت  
گاہوں، تعلیم گاہوں اور ذاتی گھروں تک محدود کر دیا گیا ہے۔ سیاسی اور معاشی سطح پر دین کی گرفت نہ  
صرف یہ کہ ڈھیلی پڑ گئی بلکہ رفتہ رفتہ ختم ہو چکی ہے۔ یہ اصلاً تو دشمنان اسلام کی بہت بڑی سازش تھی  
جس کے تحت مذہب کا وہ تصور اجاگر کیا گیا جو مغرب میں ہے۔ مغرب میں مذہب کا تصور یہ ہے کہ یہ  
انسان کا ایک ذاتی اور پرائیویٹ معاملہ ہے کہ وہ اپنی زندگی میں کسی مذہب پر کاربند ہو یا نہ ہو، ایک  
مذہب اختیار کرے یا دوسرا مذہب اختیار کرے، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بلکہ اس وقت تو مغرب  
میں مذہب کے بارے میں یہ تصور ہے کہ مذہب کا حق و باطل سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ تو درحقیقت  
انسان کی روحانی تسکین کا ایک ذریعہ ہے۔ روحانی تسکین کے لئے انسان جس مذہب کو بہتر سمجھے، اس  
کو اختیار کر لے۔ کسی کو بت پرستی میں زیادہ مزہ آتا ہے اور اسی میں اس کو زیادہ سکون ملتا ہے وہ اس کو  
اختیار کر لے، اور اگر کسی کو تو حید میں زیادہ سکون ملتا ہے تو وہ اس کو اختیار کر لے۔ سوال حق و باطل کا  
نہیں کہ کون سا مذہب حق ہے اور کون سا باطل ہے، بلکہ سوال یہ ہے کہ کس مذہب میں اس شخص کو زیادہ  
روحانی سکون محسوس ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے جو شخص بھی جو مذہب اختیار کر لیتا ہے وہ قابل احترام ہے،  
اور اس میں کسی دوسرے کو دخل اندازی کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور یہ چونکہ ذاتی اور پرائیویٹ  
زندگی کا معاملہ ہے، لہذا زندگی کے دوسرے شعبوں میں اس کے عمل دخل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

## لا دینی جمہوریت کا نظریہ

یہیں سے یہ نظریہ وجود میں آیا جس کو آج کی اصطلاح میں سیکولرازم کہتے ہیں۔ اس نظریہ زندگی کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تک زندگی کے اجتماعی کام ہیں، مثلاً معیشت اور سیاست وغیرہ یہ ہر مذہب سے آزاد ہیں، اور انسان اپنی عقل، تجربہ، مشاہدہ کے ذریعہ جس طریقے کو پسند کر لیں وہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے، مذہب کی ان کے اوپر کوئی بالادستی نہیں ہونی چاہئے، اور جہاں تک ذاتی زندگی کا سوال ہے تو جو شخص جس مذہب میں سکون پائے، وہ مذہب اختیار کر لے، کسی دوسرے کو یہ کہنے کا حق نہیں کہ تمہارا یہ مذہب باطل ہے۔ ہر شخص اپنے مذہب پر عمل کرنے میں آزاد ہے، اس وجہ سے نہیں کہ وہ حق ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ اس میں اس کو راحت و سکون میسر آتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مذہب کا تصور آج مغربی نظریات کے تحت یہ ہے کہ ”مذہب کی کوئی حقیقت نہیں، بلکہ لطف و سکون کے حصول کا ایک ذریعہ ہے“۔ لہذا ایک شخص کو اگر اپنے دنیاوی مشاغل سے فرصت کے وقت بندروں کے تماشے کو دیکھ کر چنی سکون ملتا ہے تو اس کے لئے بندروں کا تماشہ اچھی چیز ہے، اور جس طرح بندروں کے تماشے کا حقیقی زندگی سے کوئی تعلق نہیں، اسی طرح اگر کسی کو مسجد میں جا کر نماز پڑھنے میں لطف آتا ہے اور سکون ملتا ہے تو اس کے لئے یہی طریقہ مناسب ہے، لیکن اس کا حقیقی زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔ یعنی اس سے بحث نہیں کہ مسجد میں جا کر نماز پڑھنا فی نفسہ حق ہے یا باطل؟ (العیاذ باللہ) یہ وہ تصور ہے جو اس وقت پوری مغربی دنیا کے اوپر چھایا ہوا ہے، اور اس کا دوسرا نام ”سیکولر ڈیموکریسی“ یعنی لا دینی جمہوریت ہے۔

## آخری نظریہ

اور اب تو یہ کہا جا رہا ہے کہ دنیا کے اندر ہر نظام ٹھیل ہو گیا، ہر نظریہ ناکام ہو گیا ہے، اب صرف آخری نظریہ جو کبھی ٹھیل ہونے والا نہیں ہے وہ یہی سیکولر ڈیموکریسی ہے۔ جب سوویت یونین کا زوال ہوا تو اس وقت مغرب میں بہت خوشی کے شادیاں بچائے گئے اور باقاعدہ ایک کتاب شائع کی گئی جو ساری دنیا کے اندر بڑی دلچسپی کے ساتھ پڑھی جاتی ہے، لاکھوں کی تعداد میں اس کے نسخے فروخت ہو چکے ہیں، اور اس کو اس دور کی عظیم ترین کتاب کی حیثیت سے متعارف کرایا جا رہا ہے۔ یہ کتاب امریکی وزارت خارجہ کے ایک ترجمان نے ایک تحقیقی مقالے کی شکل میں لکھی ہے جس کا نام ہے ”The End of the History and the Last Man“ یعنی تاریخ کا خاتمہ اور

آخری آدمی۔۔۔ اس کتاب کا خلاصہ یہ ہے کہ سوویت یونین کے خاتمہ پر تاریخ کا خاتمہ ہو گیا ہے اور آخری انسان جو ہر لحاظ سے مکمل ہے وہ وجود میں آ گیا ہے یعنی سیکولر ڈیموکریسی کا نظریہ ثابت ہو گیا ہے اور اب رہتی دنیا تک اس سے بہتر کوئی نظام یا نظریہ وجود میں نہیں آئے گا۔

## توبہ سے کیا پھیلا؟

جب مغربی استعمار نے اسلامی ملکوں پر اپنا تسلط جمایا تو اس نے اس لادینی جمہوریت کا تصور بھی پھیلا یا، اور بزور شمشیر پھیلا یا۔۔۔ مسلمانوں پر یہ الزام تھا کہ انہوں نے اسلام تلوار کے زور پر پھیلا یا، حالانکہ خود مغرب نے اپنا ڈیموکریسی کا نظام زبردستی اور بزور شمشیر پھیلا یا ہے۔ اسی کی طرف اکبر مرحوم نہیں اپنے مشہور قطعے میں اشارہ کیا تھا کہ۔

اپنے عیبوں کی کہاں آپ کو کچھ پروا ہے

غلط الزام بھی اوروں پہ لگا رکھا ہے

یہی فرماتے رہے تیغ سے پھیلا اسلام

یہ نہ ارشاد ہوا توبہ سے کیا پھیلا ہے

توبہ و تفنگ کے بل بوتے پر انہوں نے پہلے سیاسی تسلط قائم کیا، اس کے بعد رفتہ رفتہ سیاسی اور معاشی اداروں سے دین کا رابطہ توڑا، اور اس رابطے کو توڑنے کے لئے ایسا تعلیمی نظام وجود میں لائے جو ہندوستان میں لارڈ میکالے نے متعارف کرایا، اور کھلم کھلا یہ کہہ کر متعارف کرایا کہ ہم ایک ایسا نظام تعلیم بروئے کار لانا چاہتے ہیں جس سے ایسی نسل پیدا ہو جو رنگ و زبان کے اعتبار سے تو ہندوستانی ہو، لیکن فکر اور مزاج کے اعتبار سے خالص انگریز ہو۔ بالآخر وہ اس تعلیمی نظام کو رائج کرنے میں کامیاب ہو گئے جس نے دین کا رشتہ، سیاست، معیشت، اقتصاد اور زندگی کے دوسرے شعبوں سے کاٹ دیا، اور مذہب کو محدود کر دیا۔

## کچھ دشمن کی سازش اور کچھ اپنی کوتاہی

ایک طرف دشمنان اسلام کی یہ سازش تھی، دوسری طرف اس سازش کے کامیاب ہونے میں کچھ حصہ ہمارے اپنے طرز عمل کا بھی ہے کہ ہم نے اپنی زندگی میں جتنا زور اور جتنی توجہ عبادات کے اوپر صرف کی، اتنی توجہ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرف نہیں دی، حالانکہ اسلام پانچ شعبوں کا نام ہے، عقائد، عبادات، معاملات، معاشرت اور اخلاق۔ عقائد و عبادات کی اہمیت ہماری نظر میں برقرار

رہی، لیکن دوسرے شعبوں کو ہم نے اتنی اہمیت نہیں دی جتنی اہمیت دینی چاہئے تھی، اور اہمیت نہ دینے کی دو وجہ ہیں:

۱۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ خود ہمارے اپنے عمل کے اندر جتنا اہتمام عقائد و عبادات کی درستگی کا تھا اتنا اہتمام معاملات، معاشرت اور اخلاق کی درستگی کا نہیں تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اگر ایک شخص (معاذ اللہ) نماز چھوڑ دیتا ہے تو دین داروں کے ماحول و معاشرے میں وہ بڑا زبردست ٹکوسبھا جاتا ہے، اور ٹکوسبھا جانا بھی چاہئے، کیونکہ اس نے اللہ کے فریضے کو ادا کرنا چھوڑ دیا، اور دین کے ستون کو گرا دیا۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے معاملات میں حرام و حلال کی پروا نہیں کرتا، یا جن اخلاق و ذیلہ سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے ان سے اجتناب نہیں کرتا تو معاشرے میں اس کو اتنا مطعون اور بُرا نہیں سمجھا جاتا۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم نے دینی مدارس کی تعلیم میں جتنی اہمیت عبادات کے ابواب کو دی ہے معاملات اور معاشرت اور اخلاق والے حصے کو اتنی اہمیت نہیں دی۔ فقہ ہو یا حدیث ہو، تحقیق و جستجو کا سارا زور آ کر کتاب الحج پر ختم ہو جاتا ہے، بہت چلا تو نکاح اور طلاق تک چل گیا، اس سے آگے بیوع معاملات اور ان کے متعلقہ مباحث کا ترجمہ بھی نہیں ہوتا، یا اگر ترجمہ بھی ہو گیا تو متعلقہ مباحث کو اس اہتمام سے بیان نہیں کیا جاتا جس اہتمام سے عبادات کے جزوی فروعی مسائل کو بیان کیا جاتا ہے۔ مثل رفع یدین کا مسئلہ اولیٰ و خلاف اولیٰ ہی کا تو ہے، لیکن اس کے اندر تو تین دن تک لگ جاتے ہیں، مگر معاملات و اخلاق کے متعلق جو حصے ہیں، ان سے متعلق مباحث کو کما حقہ بیان نہیں کیا جاتا۔

## طرزِ تعلیم کا طالب پر اثر

ہمارے اس طرزِ تعلیم نے یہ بتا دیا کہ یہ اتنی اہم چیز نہیں ہے، چنانچہ ان مدارس سے جو طالب علم فارغ ہو کر گیا، اس نے جب یہ دیکھا کہ تعلیم کے دس ماہ میں سے آٹھ ماہ تو عقائد و عبادات پر بحث ہوتی رہی، اور باقی سارا دین صرف دو مہینے میں گزار دیا گیا تو اس نے یہ تاثر قائم کیا کہ عقائد و عبادات کے علاوہ باقی سارا دین ثانوی نوعیت رکھتا ہے، اس کی اتنی اہمیت نہیں ہے۔

اس میں ایک مجبوری بھی تھی اور وہ یہ کہ دشمنان اسلام کی سازش کے نتیجے میں عملی طور پر بازار میں، سیاست میں، دین کی گرفت نہیں رہی تھی، اس پر چونکہ عمل نہیں ہو رہا تھا، اس لئے وہ مسائل جن کا تعلق تجارت، سیاست اور دیگر اجتماعی معاملات سے تھا، وہ نظریاتی حیثیت اختیار کر گئے اور نظریاتی چیز کی طرف طبعی طور پر اتنی توجہ نہیں ہوتی جتنی کہ اس چیز کی طرف ہوتی ہے جو عملی زندگی میں پائی جا رہی

یہ عذر اپنی جگہ تھا، لیکن واقعہ یہی ہے کہ ہمارے درس و تدریس کے نظام میں بھی معاملات، اخلاق اور معاشرے کے ابواب بہت پیچھے چلے گئے، یہاں تک کہ اس کے مبادی بھی لوگوں کو معلوم نہیں، اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگ، اچھا علم رکھنے والے بھی بعض اوقات مبادی تک سے ناواقف ہوتے ہیں۔ یہ تو ہمارا حال ہے، اور جہاں تک حکومت کا معاملہ ہے تو حکومت چاہے انگریز کی ہو یا انگریز کے پروردگان کی ہو، نتائج کے اعتبار سے ابھی تک دونوں میں کوئی فرق واضح نہیں ہوا۔ جو ذہنیت وہاں تھی، وہی ذہنیت یہاں بھی ہے۔

عام مسلمانوں میں دو طبقے ہیں۔ ایک طبقہ وہ ہے جو انگریز کے نظام تعلیم اور اس کی سازشوں کے نتیجے میں اسی کے طرز فکر میں بہہ گیا، اور عملاً دین سے اس نے رشتہ توڑ دیا، چاہے اس نے نام مسلمانوں جیسا رکھا ہے، لیکن عملاً اس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں رہا ہے۔ اس نے یہ سوچا کہ مردم شناری کے رجسٹر میں میرا نام مسلمان رہتا ہے تو رہے، میرا کوئی نقصان نہیں، مگر کرنا مجھے وہ ہے جو دنیا کر رہی ہے۔ یہاں تک کہ اس کو فکر ہی نہیں کہ اس کے عقائد، عبادات اور معاملات درست ہیں یا نہیں۔ گویا عملاً اس نے ذہب کو ایک ڈھکوسلہ سمجھا۔ (العیاذ باللہ)

دوسرا طبقہ عوام کا وہ ہے جو مسلمان رہنا چاہتا ہے، اسلام سے اس کو محبت ہے، دین سے اس کو تعلق ہے، اور وہ اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ دین سے اپنا رشتہ توڑے۔ ایسا طبقہ اہل علم کے بھی کسی نہ کسی درجے میں جڑا رہا، لیکن وہ جو زیادہ تر عبادات اور عقائد کی حد تک ہی محدود رہا، اگر اور آگے بڑھا تو نکاح طلاق تک پہنچ گیا، اس سے آگے نہیں بڑھ سکا، چنانچہ اگر تمام دارالافتاؤں میں آنے والے استفتاؤں کے اعداد و شمار جمع کیے جائیں تو معلوم ہوگا کہ وہاں زیادہ تر آنے والے سوالات عبادات، عقائد، نکاح اور طلاق سے متعلق ہوتے ہیں۔ بیوع و دیگر معاملات کے متعلق سوالات نہیں آتے، یا بہت کم آتے ہیں۔

اس کی کیا وجہ ہے؟ حالانکہ یہ وہ لوگ ہیں جو ہم سے عبادات کے متعلق سوال کرتے ہیں، نکاح و طلاق کے متعلق پوچھتے ہیں، یہ لوگ تجارت، معاملات اور اپنے ذاتی لین دین کے بارے میں کیوں نہیں دریافت کرتے؟

### سیکولر نظام کا پروپیگنڈہ

اس کی ایک وجہ سیکولرزم کا پروپیگنڈہ ہے کہ دین تو عبادات وغیرہ سے عبارت ہے، اس سے آگے دین کا کوئی عمل دخل نہیں ہے، اس پروپیگنڈے کا یہ اثر ہے کہ بہت سے لوگوں کو خیال ہی نہیں

ہوتا کہ ہم جو کام کر رہے ہیں، آیا جائز کر رہے ہیں یا ناجائز کر رہے ہیں۔

میں آپ سے ایک بالکل سچا واقعہ عرض کرتا ہوں۔ ایک صاحب میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی خدمت میں آیا کرتے تھے۔ بڑے تاجر تھے، ہر وقت ان کے ہاتھ میں تسبیح رہتی تھی، والد صاحب سے وظائف وغیرہ پوچھتے رہتے تھے، اور یہ بھی معلوم تھا کہ تہجد گزار ہیں۔ ایک عرصہ دراز کے بعد جا کر یہ بات کھلی کہ ان کا سارا کاروبار بے شے کا ہے۔ شے کی بھی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک چھپا ہوا جوا ہوتا ہے، اور دوسرا کھلا ہوا جوا ہوتا ہے۔ ان کا یہ کاروبار تھا۔ وظائف وغیرہ جو کچھ پڑھتے تھے وہ اس کے نتیجے میں یہ جاننے کی کوشش کرتے تھے کہ کس شے میں کون سا نمبر آئے گا۔

اس سیکور پر ڈیپینڈے کا اثر یہ ہوا کہ وہ لوگ جو اگرچہ یہ سمجھتے ہیں کہ معاملات کا بھی حرام و حلال سے تعلق ہے، لیکن اس پورے عرصے میں علماء اور ان کے درمیان اتنی بڑی خلیج حائل ہو گئی ہے کہ ایک طبقہ دوسرے کی بات نہیں سمجھتا۔ ان کا انداز فکر اور، ان کا انداز فکر اور، ان کی زبان اور، ان کی زبان اور، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آج ایک طبقہ دوسرے طبقے کو بات سمجھانے پر قادر نہیں۔

ہمارے نظام تعلیم میں معاملات کو پس پشت ڈالنے کی وجہ سے علماء کرام میں بھی ایک بڑی تعداد ایسے حضرات کی ہے، جن کو نماز، روزہ، نکاح اور طلاق کے مسائل تو یاد ہوتے ہیں، لیکن معاملات کے مسائل متحضر نہیں ہوتے، خاص طور پر جو نئے سے نئے معاملات پیدا ہو رہے ہیں، ان کے احکام کے استنباط کا سلیقہ نہیں ہے۔ لہذا ایک طرف تو تاجر لوگ ایک عالم دین کو اپنی بات نہیں سمجھا سکتے اور اگر سمجھانے کی کوشش کی جاتی ہے تو کئی گھنٹے صرف ہوتے ہیں، دوسری طرف عالم نے بھی اس سے پہلے اس مسئلے پر غور نہیں کیا، اور نہ ہی اس مسئلے سے کبھی سابقہ پڑا اور جن فقہی اصولوں کی بنیاد پر اس مسئلے کا حل نکالا جاسکتا ہے وہ متحضر نہیں، جس کی وجہ سے ایک عالم تاجر کو مطمئن نہیں کر پاتا، اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوا کہ ان تاجروں نے اپنے ذہنوں میں یہ بات بٹھادی کہ ان مسائل کے بارے میں علماء کے پاس کوئی حل نہیں ہے، اور اس سلسلے میں ان کے پاس جانا فضول ہے، لہذا جو سمجھ میں آتا ہے کرو۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آج ہماری تجارت، معیشت اور سیاست سب سیکولر ڈیموکریسی کے اصولوں پر چل رہی ہیں، اور ان میں اسلام کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔

## عوام اور علماء کے درمیان وسیع خلیج حائل ہو چکی ہے

اور اب تو یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو چکی ہے کہ ان مسائل میں عوام کے اوپر سے علماء کی گرفت ختم ہو چکی ہے۔ جو عوام صبح و شام ہمارے اور آپ کے ہاتھ چومتے ہیں، اپنی دکانوں کا

افتتاح، بیٹوں کے نکاح اور اپنے مقاصد کے لئے ہم سے دعا کرواتے ہیں، انہی عوام سے اگر علماء یہ کہہ دیں کہ تجارت اس طرح نہیں کرو، بلکہ اس طرح کرو، یا یوں کہا جائے کہ دودھ مولوی کو دو، تو یہ عوام علماء کی بات ماننے کے لئے تیار نہیں ہوتے، کیونکہ دماغ میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ دنیا میں زندہ رہنے کے لئے ان علماء سے کما حقہ راہنمائی نہیں ملے گی۔ یہ بہت بڑی خلیج ہے جو حائل ہو گئی ہے اور اس خلیج کو جب تک پانا اور بھرا نہیں جائے گا اس وقت تک معاشرے کا فساد دور نہیں ہو سکتا۔ اس خلیج کو پانے کے لئے بہت سی جہتوں سے کام کرنے کی ضرورت ہے، لیکن اس وقت یہ میرا موضوع نہیں ہے۔

یہاں یہ بھی عرض کر دوں کہ خلیج پانے کا اظہار بہت سے حلقوں کی طرف سے کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ نو تعلیم یافتہ حلقوں کی طرف سے بھی کیا جاتا ہے، لیکن بقول مولانا احتشام الحق تھانوی کہ ”یہ نو تعلیم یافتہ اور تجدد پسند حلقے جو کہتے ہیں کہ اس خلیج کو پانو، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس خلیج میں مولوی کو دفن کر دو تو خلیج پٹ جائے گی۔“

## جواہل زمانہ سے واقف نہیں وہ جاہل ہے

ہمیں ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم حالاتِ حاضرہ کو سمجھیں کہ ہو کیا رہا ہے؟ حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ کے مدارکِ بڑے عظیم ہیں۔ انہوں نے اسی لئے فرمایا ہے:

”من لم يعرف اهل زمانه فهو جاهل۔“

کہ جو اپنے اہل زمانہ سے واقف نہ ہو، وہ عالم نہیں، بلکہ وہ جاہل ہے، اس لئے کہ کسی بھی مسئلے کا اہم ترین حصہ اس کی صورتِ واقعیہ (صورتِ مسئلہ) ہے، اسی لئے لوگوں نے کہا:

”ان تصویر المسئلة نصف العلم۔“

جب تک صورتِ مسئلہ واضح نہیں ہو جاتی، اس وقت تک جواب صحیح نہیں ہو سکتا، اور صورتِ مسئلہ صحیح سمجھنے کے لئے حالاتِ حاضرہ اور معاملاتِ جدیدہ سے واقفیت ضروری ہے۔ غالباً میں نے امام سرخسیؒ کی کتاب مبسوط میں پڑھا کہ امام محمدؒ کا معمول تھا کہ وہ تاجروں کے پاس بازاروں میں جاتے اور یہ دیکھتے کہ تاجر آپس میں کس طرح معاملات کرتے ہیں۔ کسی نے ان کو بازار میں دیکھا تو پوچھا کہ آپ کتاب کے پڑھنے پڑھانے والے آدمی ہیں، یہاں کیسے؟ فرمایا کہ میں یہاں اس لئے آیا ہوں تاکہ معلوم کر سکوں کہ تاجروں کا عرف کیا ہے، ورنہ میں صحیح مسئلہ نہیں بتا سکتا۔



## امام محمدؐ کی تین عجیب باتیں

تین باتیں امام محمدؐ کی امام سرحدیؒ نے تھوڑے بہت وقفے سے آگے پیچھے ذکر کی ہیں، تینوں بہت عجیب و غریب ہیں۔ ایک تو یہی جس کا اوپر ذکر ہوا، دوسری یہ کہ کسی نے امام محمدؐ سے پوچھا: آپ نے اتنی کتابیں لکھ دیں:

”لم لم تحرر فی الزهد شیئا“

لیکن زہد و تصوف میں کوئی کتاب کیوں نہیں لکھی؟ جواب میں آپؐ نے فرمایا کہ میں نے ”کتاب البیوع“ جو لکھی ہے وہ کتاب الزہد ہے۔ تیسری بات یہ کہ کسی نے ان سے پوچھا کہ ہم اکثر و بیشتر آپؐ کو دیکھتے ہیں کہ ہنسی آپؐ کے چہرے پر نہیں آتی۔ ہر وقت غمگین رہتے ہیں۔ جیسے آپؐ کو کوئی تشویش ہو۔ جواب میں فرمایا:

”ما بآک فی رجل جعل الناس قنطرة بمرور علیہا“

”اس شخص کا کیا حال پوچھتے ہو جس کی گردن کو لوگوں نے پل بنایا ہو، اور وہ اس پر سے گزرتے ہوں۔“

یاد رہے کہ امام محمدؐ جو امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں یہ وہ بزرگ ہیں جنہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے سارے فقہی احکام اپنی تصانیف کے ذریعہ ہم تک پہنچائے۔ ان کا احسان ہمارے سروں پر اتنا ہے کہ ساری عمر تک ہم ان کے احسان کا صلہ نہیں دے سکتے۔ اور ان کی لکھی ہوئی کتابیں کئی آدمیوں کے بوجھ کے برابر تھیں۔

## ہم نے سازش کو قبول کر لیا

بہر حال، یہ حضرات اہل زمانہ کا عرف اور ان کے معاملات معلوم کرنے کا خوب اہتمام فرمایا کرتے تھے تاکہ تصویر مسئلہ معلوم ہو۔ جب ایک سازش کے تحت دین کو بازاروں اور ایوانوں سے الگ کر دیا گیا تو بجائے اس کے کہ ہم اس سازش کو ناکام بنانے کی فکر کرتے، ہم نے خود اسی صورت حال کو قبول کر لیا، وہ اس طرح کہ ہم نے اپنی معلومات، اپنی سوچ اور فکر کے دائرے کو محدود کر دیا، جس نے ہم کو سمیٹ لیا، پھر اس سے باہر نکلنے کی ہم نے فکر نہیں کی۔ اس صورت حال کو ختم کیے بغیر ہم اپنے دین کو زندگی کے شعبوں میں برپا کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتے، یعنی جب تک ہم ایک طرف یہ کوشش نہ کر لیں کہ ان معاملات کا صحیح ادراک ہو جائے، اور ان کا صحیح حکم معلوم ہو جائے، پھر تمام شعبہ

ہائے زندگی میں عملی انقلاب برپا کرنے کی کوشش کی جائے، اس وقت تک ہم انقلاب برپا کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتے۔

## تحقیق کے میدان میں اہل علم کی ذمہ داری

شاید یہ کہنے میں مبالغہ نہ ہو کہ ہمارا کام اس سلسلے میں اتنا ادھورا اور ناقص ہے کہ آج اگر بالفرض یہ کہہ دیا جائے کہ ساری حکومت تمہارے حوالے، تم حکومت چلاؤ، یعنی وزیراعظم سے لے کر ادنیٰ وزیر تک اور تمام محکموں کے اعلیٰ افسر سے لے کر چپڑاسی تک تم آدمی مقرر کرو تو ہم اس پوزیشن میں نہیں ہیں کہ ایک دو روز میں نہیں، ایک دو ہفتوں میں نہیں، ایک دو مہینوں میں یا ایک سال میں صورت حال بدل دیں۔ ہمیں مسائل کا علم اور ان کی تحقیق نہیں، اور جب تک مسائل کی تحقیق نہ ہو اس وقت تک ان کو نافذ کیسے کیا جائے گا۔ اس لئے ضروری ہے کہ اہل علم اس طرف متوجہ ہوں، یہ ان کی ذمہ داری اور وقت کی اہم ضرورت ہے، لیکن (معاذ اللہ) اس توجہ کے یہ معنی نہیں کہ کوئی تحریف کا کام شروع کر دیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ صحیح صورت حال معلوم کریں اور اس کے اوپر صحیح فقہی اصولوں کو منطبق کر کے اس کا حکم معلوم کر کے لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے۔

## فقہیہ کی ذمہ داری ہے کہ وہ متبادل راستہ نکالے

ایک فقہیہ کی صرف اتنی ہی ذمہ داری نہیں ہے کہ یہ کہہ دے کہ فلاں چیز حرام ہے، بلکہ ہمارے فقہاء کے کلام میں یہ نظر آتا ہے کہ جہاں کہہ دیا ”حرام ہے“ پھر یہ کہتے ہیں کہ اس کا متبادل راستہ یہ ہے۔ میں عرض کرتا ہوں کہ قرآن نے حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعے کو بیان کیا ہے، ان سے خواب کی تعبیر پوچھی گئی تھی۔

”إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ“ (۱)

تو حضرت یوسف علیہ السلام نے خواب کی تعبیر بعد میں بتلائی، اور تعبیر میں جس نقصان کی اطلاع دی گئی تھی، اس سے بچنے کا طریقہ پہلے بتایا۔ چنانچہ فرمایا:

”قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا ۖ فَمَا حَصَلْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ“ (۲)

(۱) یوسف: ۴۳۔

(۲) یوسف: ۴۷۔

## فقہیہ داعی بھی ہوتا ہے

فقہیہ محض فقہیہ نہیں ہوتا، بلکہ وہ داعی بھی ہوتا ہے، اور داعی کا کام محض خشک قانونی کام نہیں ہوتا کہ وہ یہ کہہ دے کہ یہ حلال اور یہ حرام ہے، بلکہ داعی کا کام یہ بھی ہے کہ وہ یہ بتائے کہ یہ حرام ہے، اور تمہارے لئے حلال راستہ یہ ہے۔

## ہماری چھوٹی سی کوشش کا مقصد

حلال و حرام کا فیصلہ کر کے حرام کے مقابلے میں لوگوں کو جائز اور حلال راستہ بتانا، بحیثیت داعی فقہیہ کے فرائض میں داخل ہے، اور جب تک حالات حاضرہ اور معاملات بدیدہ کا علم نہ ہو، اس وقت تک یہ فریضہ ادا نہیں ہو سکتا، اس لئے میں نے یہ ایک چھوٹی سی کوشش کی ہے کہ اپنے علماء کرام کی خدمت میں معاملات بدیدہ کی حقیقت اور صورت بیان کی جائے، اس دور میں کیا کیا معاملات کس طرح انجام دیئے جا رہے ہیں، یہ بیان کیا جائے۔ اس کا مقصد اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ یہ فکر عام ہو جائے، اور ہمارے حلقے میں اس کے بارے میں گفتگو شروع ہو جائے، اور ان اہم مسائل کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔

## میں نے اس کوپے میں بہت گرد چھانی ہے

میں نے اس کوپے میں بہت گرد دکھائی ہے۔ اس لئے کہ میں اس کوپے میں اس وقت داخل ہو گیا تھا جبہ کوئی اور عالم اس کوپے میں داخل نہیں ہوا تھا، اور میں اسی پریشانی کا شکار رہا جس کا شکار ہونا چاہئے تھا، اس لئے اصطلاحات اجنبی، اسلوب مختلف اور گفتگو کا انداز نیا، کتابیں اگر پڑھیں تو ان کے اندر کسی بات کا سرچیرہ سمجھ میں نہیں آتا، لیکن اس سب کے باوجود دماغ میں شروع سے ایک دھن تھی، اسی دھن کی وجہ سے بہت کتابیں پڑھیں، بہت لوگوں سے رجوع کرنا پڑا، سالہا سال کے بعد جا کر مربوط انداز میں کچھ باتیں سمجھ میں آئیں، اور ایک خلاصہ ذہن میں حاصل ہوا، وہ خلاصہ طالب علموں کے کام کی چیز ہے۔

## اس کورس کی اہمیت کی تازہ مثال

ایک تازہ مثال میں آپ کو بتاتا ہوں جس سے آپ کو اس کام کی اہمیت، فائدہ اور ضرورت کا

اندازہ ہوگا۔ جس طرح ہم نے یہ چھوٹا سا کورس ترتیب دیا ہے اسی طرح ہم نے ایک چھوٹا سا مرکز ”مرکز الاقتصاد الاسلامی“ کے نام سے قائم کیا ہے۔ اس کے تحت تاجروں کے لئے ایک کورس حال ہی میں مسجد بیت المنکرم (گلشن اقبال) میں ہم نے منعقد کیا۔ مقصد یہ تھا کہ حلال و حرام سے متعلق جتنی لازمی معلومات ہیں وہ تاجروں کو بتائی جائیں اور موجودہ دور کے جو معاملات چل رہے ہیں، ان میں اُن کو شرعی احکام کے اندر رہ کر کیا کرنا چاہئے اس کی نشاندہی کی جائے۔ جب پہلی بار ہم یہ کورس کر رہے تھے تو لوگوں نے کہا کہ آپ کیا کرنے جا رہے ہو؟ اپنی دکان اور کاروبار چھوڑ کر آپ کے پاس کون آئے گا؟ ہم نے کہا کہ جتنے بھی آجائیں۔ چونکہ لوگوں کے لئے مناسب انتظامات اور کھانے پینے کا بندوبست بھی کرنا تھا اس لئے چار سو روپے فی نفر فیس بھی مقرر کی۔

### لوگوں کا جذبہ

ہمارے پاس صرف سو آدمیوں کی گنجائش تھی، اور اطلاع کے لئے ہم نے کوئی اشہار یا اخبار میں خبر نہیں دی، زبانی لوگوں کو بتایا کہ ایسا کورس منعقد ہو رہا ہے، اس کے باوجود پہلی مرتبہ ایک سو سات افراد نے پیسے جمع کرا کر اس میں داخلہ لیا۔ اور سب نے باقاعدہ سفارشیں کروائیں کہ ہمیں بھی داخلہ دے دیا جائے۔ یہاں تک کہ بعض لوگ جو امریکہ جا رہے تھے اور ٹکٹ کرنا چکے تھے انہوں نے اپنی سیٹیں منسوخ کر دوائیں اور اس کورس میں شریک ہوئے۔

### مسلمان کے دل میں ابھی چنگاری باقی ہے

میں دنیا کے بہت سیمیناروں، مذاکروں اور اجلاسوں میں شرکت کرتا رہتا ہوں۔ مجھے علم ہے کہ لوگ سیمیناروں میں کتنے ذوق، شوق اور دلچسپی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ عام طور پر یوں ہوتا ہے کہ پہلے کھنے میں مثلاً ۱۰۰٪ (سو فیصد) حاضری رہے گی، دوسرے کھنے میں ۹۰٪ (نوے فیصد) ہو جائے گی اور تیسرے کھنے میں ۷۰٪ (ستر فیصد) ہو جائے گی اور آخر لوگ اس طرح نظر آتے ہیں جیسے بھٹے میں کہیں کہیں کوئی دانہ نظر آتا ہے۔ لیکن ہم نے جو سیمینار منعقد کیا وہاں لوگوں کی دلچسپی کا یہ عالم تھا کہ صبح نو بجے سے لے کر پہلے دن عصر تک اور دوسرے دن مغرب تک مسلسل بیٹھے رہے۔ سوائے نماز اور کھانے کے وقفے کے ہم تن شوق اور پوری دلچسپی سے حصہ لیا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان کے دل میں ابھی چنگاری ختم نہیں ہوئی، اس کو تھوڑی سی مہینز کی ضرورت ہے، اگر اس کو صحیح راہنمائی صحیح طریقے سے میسر آ جائے اور اس کو یہ پتہ چل جائے کہ مجھے یہاں سے صحیح راہنمائی مل

جائے گی تو آج بھی وہ آنے کو تیار ہے۔ کسی شاعر نے بڑی اچھی بات کہی ہے۔  
میرے طاہرِ قفس کو نہیں باغباں سے رنجش  
ملے گھر میں آب و دانہ تو یہ دام تک نہ پہنچے

## اللہ تعالیٰ کے سامنے جواب دہی کا خوف

ڈر لگتا ہے کہ کہیں اللہ تبارک و تعالیٰ کے سامنے ہماری پوچھ نہ ہو جائے کہ یہ قوم شکاریوں کے جال میں جا رہی تھی، تم نے ان کی فکر کیوں نہیں کی؟ مجھے اللہ تبارک و تعالیٰ کی رحمت سے اُمید ہے کہ انشاء اللہ یہ صورت حال بدلے گی۔ یہ سازش کی پیداوار اور مصنوعی صورت حال ہے، حقیقی صورت حال نہیں ہے۔ ہماری تاریخ کی چودہ صدیاں اس صورت کی نفی کرتی ہیں۔ اس واسطے کہ اس پورے عرصے میں زندگی کے ہر گوشے میں علماء کا کردار راہنمائی کا کردار ادا کر رہا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنی زندگی میں یہ تبدیلی نہ دیکھ سکیں، ہماری اولادیں، اولاد کی اولادیں دیکھیں، لیکن مبارک ہیں وہ جانیں جو اس کوشش میں صرف ہوں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ اپنی رحمت سے ہماری جانوں کو اس کام کے لئے قبول فرمائے، آمین۔

## انقلاب کی راہ، ہموار کرنے میں ہم حصہ دار بن جائیں

انقلاب آئے گا اس میں کوئی شک نہیں۔ نبی کریم سرورِ دو عالم ﷺ کا ارشاد ہے:

”مثل امنی مثل المطر لا بدری آخره خیر ام لولہ۔“

”میری اُمت کی مثال بارش کی سی ہے، نہیں معلوم کہ اس کا پہلا حصہ زیادہ بہتر ہے

یا آخری حصہ زیادہ بہتر ہے۔“

لیکن اس میں ہم حصہ دار بن جائیں، ہمارے ذریعے سے بھی اللہ تعالیٰ کوئی اینٹ رکھوادے تو ہماری سعادت ہے۔ اگر ہم پیچھے ہٹ جائیں گے تو اللہ تعالیٰ کسی اور کو کھڑا کر دیں گے۔ اللہ تعالیٰ ہمارا محتاج نہیں ہے۔

”وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ۔“ (۱)

”اگر تم پیچھے ہٹ گئے تو اللہ تعالیٰ تمہاری جگہ دوسری قوم لے آئیں گے، جو تمہاری طرح نہیں ہوگی۔“

اور ایک وقت آئے گا کہ یہ مذاق اُڑانے والے اور نعرے لگانے والے، ان کی آوازیں بیٹھ جائیں گی، خلق خشک ہو جائیں گے اور انشاء اللہ دین کا کلمہ سر بلند ہوگا۔

### جدید مقالات سے واقفیت ضروری ہے

اس درس میں ہماری تمام گفتگو فقہ المعاملات پر ہوگی۔ ہمارے ہاں ہندو پاکستان میں فقہ المعاملات پر فتاویٰ تو ہیں، لیکن کتابیں نہیں ہیں۔ عرب ممالک میں علماء نے اس موضوع پر بہت کام کیا ہے، ان میں ہر طرح کے لوگ ہیں۔ تہجد پسند بھی ہیں، اور آزاد بھی ہیں اور بعض صحیح الفکر اور متعصب بھی ہیں۔ میں نے ان حضرات کی کتابیں دارالعلوم کے کتب خانے میں لا کر رکھنے کی کوشش کی ہے اور الحمد للہ، اب خاصا ذخیرہ جمع ہو گیا ہے۔ میری گزارش یہی ہے کہ اہل علم کو اس کام سے واقفیت ہونی چاہئے، ان کی کتابوں کو دیکھا جائے اور ان کا مطالعہ کیا جائے۔

عربوں کے کام کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک موضوع کو لے کر اس پر پوری کتاب لکھ دیتے ہیں۔ مثلاً ”الخیار“ کے نام سے ایک کتاب لکھی، اس میں خیار عیب، خیار شرط، خیار رویت اور خیار تعین وغیرہ تمام خیارات سے متعلق مباحث ذکر کر دیئے، اور اس کے تحت جتنے جدید مسائل آتے ہیں، ان پر بھی کلام کرتے ہیں۔ اسی طرح کسی نے ”المغن“ کے اوپر کتاب لکھی کہ وہ کیا چیز ہوتی ہے؟ اس کی کیا حقیقت ہے، اور کسی نے ”التامین“ کے اوپر کتاب لکھ دی وغیرہ وغیرہ۔

اللہ تعالیٰ ہمارے لئے اس کام کو دنیا و آخرت کی سعادتوں کا ذریعہ بنائے اور ہماری اس کوشش کو قبول فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



## تجارت کی فضیلت

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا  
مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ..... الى آخر السورة. (۱)

ترجمہ: پھر جب تمام ہو چکے نماز تو پھیل پڑو زمین میں  
اور ڈھونڈو فضل اللہ کا۔

## تجارت کی فضیلت

قرآن کریم میں بکثرت یہ تعبیر آئی ہے کہ اللہ کا فضل تلاش کرو، اس تعبیر کی تفسیر اکثر حضرات مفسرین نے یہ کی ہے کہ اس سے مراد تجارت ہے گویا تجارت کو ابتغاء فضل اللہ سے تعبیر کیا ہے۔ اللہ کا فضل تلاش کرو اس سے تجارت کی فضیلت کی طرف اشارہ ہے، تجارت کو محض دنیاوی کام نہ سمجھو بلکہ یہ اللہ کے فضل کو تلاش کرنے کے مترادف ہے۔

## قرآن میں مال و دولت کے لئے کلمہ خیر اور قباحت کا استعمال

دوسری بات یہ ہے کہ قرآن کریم میں دنیا اور مال و دولت کے لئے بعض جگہ پر ایسے کلمات استعمال کیے گئے ہیں جو ان کی قباحت اور شناعیت پر دلالت کرتے ہیں مثلاً ”اِنَّمَا اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ، وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا اِلَّا مَتَاعٌ الْغٰوِرُ“ اور ان کے لئے تعریفی کلمات بھی ہیں۔ جیسے ”وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ“ (اور ڈھونڈو فضل اللہ کا) یعنی تجارتی نفع، اس کو فضل اللہ سے تعبیر کیا جا رہا ہے۔ اور بعض جگہ مال کے لئے خیر کا لفظ استعمال کیا گیا۔ جیسے ”وَاِنَّهُ لَخَيْرٌ لِّمَنْ لَّسَدَ بَيْتُهُ“ (اور آدمی محبت پر مال کی بہت پکا ہے) الخیر یہاں مال کے معنی میں ہے تو ایک ظاہر بین انسان کو بعض اوقات ان دونوں قسم کی تعبیرات میں تعارض و تضاد محسوس ہوتا ہے کہ ابھی تو کہہ رہے تھے کہ متاع الغرور یعنی دھوکہ کا سامان ہے اور ابھی کہہ رہے ہیں کہ فضل اللہ اور خیر ہے۔

حقیقت میں یہ تعارض نہیں بلکہ یہ بتانا منظور ہے کہ دنیاوی مال و اسباب جتنے بھی ہیں یہ انسان کی حقیقی منزل اور منزل مقصود نہیں، بلکہ منزل مقصود آخرت اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور رضا ہے۔ اس دنیا میں زندہ رہنے کے لئے ان اسباب کی ضرورت ہے، ان کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا، لہذا انسان ان اسباب کو محض راستہ کا ایک مرحلہ سمجھ کر استعمال کرے، منزل مقصود قرار نہ دے تو اس وقت تک یہ خیر ہے، اور جب انسان ان کو منزل مقصود بنالیں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اس منزل مقصود کو حاصل کرنے کے لئے ہر جائز و ناجائز طریقہ اختیار کرنا شروع کر دیں تو یہ فتنہ اور متاع الغرور ہے۔ لہذا جب تک دنیا اور اس کے مال و اسباب محض وسائل کے طور پر استعمال ہوں اور جائز حدود میں استعمال کیا جائے تو اس وقت تک اللہ کا فضل اور خیر ہے۔ اور جب اس کی محبت دل میں گھر کر



جائے اور انسان اس کو منزل مقصود بنالے اور اس کو حاصل کرنے کے لئے ہر جائز اور ناجائز طریقہ اختیار کرنا شروع کر دے تو وہ فتنہ اور متاع الغرور یعنی دھوکہ کا سامان ہے۔<sup>(۱)</sup>

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَاتَّبِعْ فِي مِمَّا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ  
كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ.“<sup>(۲)</sup>

## قارون اور اس کی دولت

یہ آیت کریمہ سورۃ قصص کی آیت ہے، اس آیت میں قارون کو خطاب کیا گیا ہے، یہ قارون حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں بہت دولت مند شخص تھا، چنانچہ قارون کا خزانہ بہت مشہور ہے، یہ اتنا بڑا دولت مند تھا کہ اس کی دولت کی کثرت کو بیان کرتے ہوئے قرآن کریم نے فرمایا:

”إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوزُ بِالْعُصْبَةِ لُولِی الْقُوَّةِ“<sup>(۳)</sup>

یعنی اس کے خزانوں کی چابیاں بھی اتنی زیادہ تھیں کہ ایک بڑی جماعت مل کر ان چابیوں کو اٹھا پاتی تھی۔ اس زمانے میں چابیاں بھی بڑی وزنی ہوا کرتی تھیں۔ پھر اس کے خزانے بہت پھیلے ہوئے تھے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واسطے سے اللہ تعالیٰ نے اس کو جو ہدایات دیں وہ اس آیت کریمہ میں بیان کی گئی ہیں جو میں نے آپ کے سامنے تلاوت کی ہے۔ اگرچہ اس آیت میں براہ راست خطاب تو قارون کو ہے، لیکن اس کے واسطے سے ہر اس شخص کو خطاب ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے دولت سے نوازا ہو۔

## قارون کو چار ہدایات

چنانچہ ارشاد فرمایا:

”وَاتَّبِعْ فِي مِمَّا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ  
كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ.“

یہ چار جملے ہیں۔ پہلے جملے میں فرمایا کہ جو کچھ اللہ تبارک و تعالیٰ نے تم کو (دولت) عطا فرمائی ہے اس کے ذریعہ آخرت کی فلاح و بہبود کو طلب کرو۔ دوسرے جملے میں فرمایا کہ (یہ نہ ہو کہ آخرت کی فلاح طلب کرنے کے لئے ساری دولت لٹا دو اور دنیا میں اپنے پاس دولت بالکل نہ رکھو بلکہ) دنیا کا

جو حصہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے مقرر فرمایا ہے اس کو مت بھولو) اس کو اپنے پاس رکھو، اس کا حق ادا کرو) تیسرے جملے میں ارشاد فرمایا کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے تم پر (یہ دولت عطا کر کے) احسان کیا ہے، اسی طرح تم بھی دوسروں کے ساتھ احسان اور اچھائی کا معاملہ کرو۔ چوتھے جملے میں ارشاد فرمایا کہ اپنی اس دولت کے بل بوتے پر زمین میں فساد مت مچاؤ۔ (اور زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش مت کرو) اس آیت میں یہ چار ہدایات قارون کو دیں۔ لیکن ذرا غور سے دیکھا جائے تو یہ چار ہدایات ایک تاجر کے لئے، ایک صنعت کار کے لئے اور ایک ایسے مسلمان کے لئے جس کو اللہ تعالیٰ نے اس دنیا کے اندر کچھ بھی عطا فرمایا ہو، ایک پورا نظام عمل پیش کر رہی ہیں۔

### پہلی ہدایت

سب سے پہلی ہدایت یہ دی گئی کہ تم میں اور ایک غیر مسلم میں فرق یہ ہے کہ غیر مسلم جو اللہ پر ایمان نہیں رکھتا، اس کا نظریہ یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ دولت مجھے حاصل ہے، یہ سب میری قوتِ بازو کا کرشمہ ہے، میں نے اپنی محنت سے، اپنی صلاحیت سے اور اپنی جدوجہد سے اس کو کمایا اور حاصل کیا ہے، لہذا میں اس دولت کا بلا شرکتِ غیر مالک ہوں، اور کسی شخص کو میری دولت میں مداخلت کرنے کا حق حاصل نہیں۔ یہ دولت میری ہے، یہ مال میرا ہے، میں نے اپنی قوتِ بازو کے بل پر اسے کمایا ہے، اپنی صلاحیتوں کی بنیاد پر اس کو کمایا ہے، لہذا میں اس دولت کو کمانے کے طریقے میں بھی آزاد ہوں، اور اس کو خرچ کرنے کے طریقے میں بھی آزاد ہوں۔ کسی دوسرے کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ میرے معاملات میں دخل اندازی کرے۔

### قومِ شعیب اور سرمایہ دارانہ ذہنیت

حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم نے حضرت شعیب علیہ السلام سے یہ کہا تھا کہ:

”أَصْلَوْثُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَعْجُزُ آبَاؤُنَا لَوْ أَنَّ ثِقْلَ فِئَةِ أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ“ (۱)

(یعنی یہ جو آپ ہمیں منع کر رہے ہیں کہ کم مت مانپو، کم مت تولو، انصاف سے کام لو، حلال و حرام کی فکر کرو، تو یہ آپ نے ہمارے معاشی مسائل میں کہاں سے دخل اندازی شروع کر دی۔ تم اگر نماز پڑھنا چاہو تو اپنے گھر جا کر نماز پڑھو) کیا تمہاری نماز تمہیں اس بات کا حکم دیتی ہے کہ ہم ان معبودوں کو چھوڑ دیں جن کی ہمارے آباء و اجداد عبادت کیا کرتے تھے، یا ہمارا جو مال ہے اس میں ہم

جو چاہیں کریں۔ حقیقت میں یہ سرمایہ دارانہ ذہنیت ہے کہ یہ مال ہمارا ہے، یہ دولت ہماری ہے، اس پر ہمارا سکہ چلے گا، تصرف ہمارا ہے، ہم جس طرح چاہیں گے کریں گے، جس طرح چاہیں گے کمائیں گے، اور جس طرح چاہیں گے خرچ کریں گے۔ حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کی بھی یہی ذہنیت تھی۔ اس کی تردید میں یہ بات کہی گئی کہ جو دولت تمہارے پاس ہے یہ کفلی طور پر تمہاری نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ“ (۱)

آسمان و زمین میں جو کچھ ہے وہ اللہ کی ملکیت ہے، البتہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں عطا فرمادی ہے، اس لئے فرمایا: ”مَا اَتَاكَ اللّٰهُ“ یعنی جو مال اللہ نے تمہیں دیا ہے اس کے ذریعہ آخرت طلب کرو، یہ نہیں فرمایا کہ ”وَابْتَغِ فِی مَالِكَ“ اپنے مال کے ذریعہ آخرت طلب کرو۔

## مال و دولت اللہ کی عطا ہے

لہذا پہلی بات یہ سمجھ لو کہ جو کچھ تمہارے پاس ہے، چاہے وہ نقد روپیہ ہو، چاہے وہ بینک بیلنس ہو، چاہے وہ صنعت ہو یا تجارت ہو، یہ سب اللہ تعالیٰ کی عطا ہے۔ بیشک اس کو حاصل کرنے میں تمہاری جدوجہد اور کوشش کو بھی دخل ہے، لیکن تمہاری یہ کوشش دولت حاصل کرنے کے لئے علیحدہ حقیقی کا درجہ نہیں رکھتی، اس لئے کہ کتنے لوگ ایسے ہیں جو محنت اور کوشش کرتے ہیں، مگر مال و دولت حاصل نہیں کر پاتے۔ کتنے لوگ ایسے ہیں جن کے پاس دولت ہے، لیکن محنت کے ذریعہ مزید دولت حاصل نہیں کر پاتے۔ یہ دولت اللہ تعالیٰ کی عطا ہے۔ لہذا یہ تصور ذہن سے نکال دو کہ یہ دولت تمہاری ہے، بلکہ یہ دولت اللہ کی ہے، اور اللہ نے اپنے فضل و کرم سے تمہیں عطا فرمائی ہے۔ اس آیت سے ایک ہدایت تو یہ دے دی۔

## مسلم اور غیر مسلم میں تین فرق ہیں

مسلم اور غیر مسلم میں تین فرق ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ مسلمان اپنی دولت کو اللہ تعالیٰ کی عطا سمجھتا ہے، جبکہ غیر مسلم اس دولت کو اللہ تعالیٰ کی عطا نہیں سمجھتا، بلکہ اس دولت کو اپنی قوت و بازو کا کرشمہ سمجھتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ ایک مسلمان کا کام یہ ہے کہ وہ اس دولت کو آخرت کی فلاح و بہبود کا ذریعہ بنائے، اور دولت کو حاصل کرنے اور اس کو خرچ کرنے میں ایسا طرز عمل اختیار کرے کہ کوئی کام

اللہ تعالیٰ کی مرضی اور اس کے حکم کے خلاف نہ ہو، تا کہ یہ دنیا اس کے لئے دین کا ذریعہ بن جائے اور آخرت کی فلاح و بہبود کا ذریعہ بن جائے۔ یہی دنیا ہے کہ اگر اس کے حصول میں انسان کی نیت درست ہو اور اللہ تعالیٰ کے عائد کیے ہوئے حلال و حرام کے احکام کی پابندی ہو تو یہی دنیا دین بن جاتی ہے، اور یہی دنیا آخرت کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ ایک مسلمان بھی کھاتا ہے اور کھاتا ہے، اور ایک غیر مسلم بھی کھاتا ہے اور کھاتا ہے، لیکن غیر مسلم کے دل میں نہ تو اللہ تعالیٰ کا تصور ہوتا ہے اور نہ اس کے احکام کی پابندی کا خیال ہوتا ہے، اور مسلمان کے دل میں یہ چیزیں موجود ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے یہ دنیا دین بنادی۔ اگر ایک تاجر اس نیت کے ساتھ تجارت کرے کہ میں دو وجہ سے تجارت کر رہا ہوں۔ ایک تو اس لئے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے میرے ذمے کچھ حقوق عائد کیے ہوئے ہیں۔ میرے نفس کے بھی کچھ حقوق ہیں، میرے بچوں کے میرے ذمہ کچھ حقوق ہیں، میری بیوی کے میرے ذمہ کچھ حقوق ہیں، ان حقوق کی ادائیگی کے لئے یہ تجارت کر رہا ہوں۔ دوسرے اس لئے میں تجارت کر رہا ہوں کہ اس تجارت کے ذریعہ میں معاشرے میں ایک چیز فراہم کرنے کا ذریعہ بن جاؤں، اور مناسب طریقے سے ان کی اشیاء ضرورت ان تک پہنچاؤں۔ اگر تجارت کرتے وقت دل میں یہ دو نیتیں موجود ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ حلال طریقے کو اختیار کرے اور حرام طریقے سے بچے تو پھر یہ ساری تجارت عبادت ہے۔

### دوسری ہدایت

اب دل میں یہ خیال پیدا ہو سکتا تھا کہ اسلام نے ہماری تجارت کا راستہ بھی بند کر دیا اور یہ فرما دیا کہ بس آخرت ہی کو دیکھو، دنیا کو مت دیکھو، اور دنیا کے اندر اپنی ضروریات کا خیال نہ کرو۔ اس خیال کی تردید کے لئے قرآن کریم نے فوراً دوسرے جملے میں دوسری ہدایت یہ فرمائی کہ:

”وَلَا تَنْسَ نَصِيتَكَ مِنَ الدُّنْيَا“

یعنی ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ تم دنیا کو بالکل چھوڑ کر بیٹھ جاؤ، بلکہ تمہارا دنیا کا جو حصہ ہے اس کو مت بھولو، اس کے لئے جائز اور حلال طریقے اختیار کرنے کی کوشش کرو۔

### یہ دنیا ہی سب کچھ نہیں

لیکن قرآن کریم کے انداز بیان نے ایک بات اور واضح کر دی کہ تمہارا بنیادی مسئلہ اس زندگی کے اندر ”معاش کا مسئلہ“ نہیں۔ بیشک قرآن وحدیث میں اللہ اور اللہ کے رسول ﷺ نے معاش کے

مسئلے کو تسلیم کیا ہے، لیکن یہ معاش کا مسئلہ تمہاری زندگی کا بنیادی مسئلہ نہیں ہے۔ ایک کافر اور مومن میں یہی فرق ہے کہ کافر اپنی ساری زندگی کا بنیادی مسئلہ اس کو سمجھتا ہے کہ میری پیدائش سے لے کر مرتے دم تک میرے کھانے کمانے کا کیا انتظام ہے، اس سے آگے اس کی سوچ اور فکر نہیں جاتی۔ لیکن ایک مسلمان کو قرآن و حدیث یہ تعلیم دیتے ہیں کہ بیشک معاشی سرگرمیوں کی تمہیں اجازت ہے، لیکن یہ تمہاری زندگی کا بنیادی مقصد نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ زندگی تو خدا جانے کتنے دنوں کی ہے، آج بھی ختم ہو سکتی ہے، کل بھی ختم ہو سکتی ہے۔ ہر لمحے اس زندگی کے ختم ہونے کا امکان موجود ہے۔ آج تک کوئی انسان ایسا پیدا نہیں ہوا جس نے موت سے انکار کیا ہو۔ خدا کا انکار کرنے والے دنیا میں موجود ہیں لیکن موت سے انکار کرنے والا کوئی نہیں۔ اس دنیا سے ضرور جانا ہے۔ اور اگر تم مسلمان ہو تو یقیناً تمہارا یہ اعتقاد ہوگا کہ مرنے کے بعد ایک دوسری زندگی آنے والی ہے۔ وہ زندگی کبھی ختم ہونے والی نہیں، وہ ہمیشہ ہمیشہ کی زندگی ہوگی۔

### کیا انسان ایک معاشی جانور ہے؟

ذرا سی عقل رکھنے والے انسان کو بھی یہ بات سوچنی چاہئے کہ اس کو اپنی جدوجہد اور اپنی زندگی کا بنیادی مقصد اس چند روزہ زندگی کو بنانا چاہئے یا اس آنے والی دائمی زندگی کو اپنا مقصد بنانا چاہئے؟ ایک مسلمان جو اللہ اور اللہ کے رسول ﷺ کے احکام پر ایمان رکھتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کی زندگی کا بنیادی مقصد صرف کھاپی کر پورا نہیں ہو جاتا، صرف زیادہ سے زیادہ روپیہ پیسہ جمع کر کے پورا نہیں ہو جاتا، کیونکہ اگر ایسا ہو جائے تو پھر انسان اور جانور میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔ انسان کی تعریف میں یہ جو کہا گیا ہے کہ انسان ایک معاشی جانور (Economic Animal) ہے، یہ تعریف درست نہیں، اس لئے کہ اگر انسان صرف "Economic Animal" ہوتا تو پھر انسان میں اور بیل، گدھے، کتے میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ اس لئے کہ یہ جانور کھانے پینے کے لئے پیدا ہوئے ہیں۔ اگر انسان بھی صرف کھانے پینے کے لئے پیدا کیا گیا ہے تو انسان میں اور جانور میں کوئی فرق نہ رہے گا۔ اللہ تعالیٰ نے سارے جانوروں کے لئے رزق کے دروازے کھولے ہیں، وہ بھی کھاتے پیتے ہیں، لیکن انسان کو جانوروں سے جو امتیاز عطا فرمایا ہے، وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل دی ہے، اور اس عقل کے ذریعہ وہ یہ سوچے کہ آئندہ آنے والی زندگی ایک دائمی زندگی ہے، اور وہ زندگی اس موجودہ زندگی پر فوقیت رکھتی ہے۔

بہر حال، اس دوسرے جملے میں اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ دنیا سے اپنا حصہ مت بھولو، لیکن یہ

یاد رکھو کہ زندگی کا اصل مقصود دار آخرت ہے۔ اور یہ جتنی معاشی سرگرمیاں ہیں، یہ راستے کی منزل ہیں، یہ خود منزل مقصود نہیں۔

## تیسری ہدایت

پھر تیسرے جملے میں یہ ہدایت دی کہ:

”وَآخِیْسِنْ كَمَا آخَسَنِ اللّٰهُ اِلَیْكَ“

یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ نے تمہیں یہ دولت عطا کر کے تم پر احسان کیا ہے، تم بھی دوسروں پر احسان کرو۔ اس آیت میں ایک طرف تو یہ بتا دیا کہ حلال و حرام میں فرق کرو، اور حرام کے ذریعہ مال حاصل نہ کرو، اور دوسری طرف یہ بھی بتا دیا کہ جو چیز حلال طریقے سے حاصل کی ہے، اس کے بارے میں بھی یہ مت سمجھو کہ میں اس کا بلا شرکت غیر مالک ہوں۔ بلکہ اس کے ذریعہ تم دوسروں پر احسان کا معاملہ کرو۔ اور احسان کرنے کے لئے زکوٰۃ اور صدقات و خیرات کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔

## چوتھی ہدایت

چوتھے جملے میں یہ ہدایت دی کہ:

”وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِی الْاَرْضِ“

زمین میں فساد مت پھیلاؤ، یعنی دولت کے بل بوتے پر دوسروں کے حقوق پر ڈاکہ مت ڈالو، دوسروں کے حقوق غصب مت کرو۔ اگر تم نے ان چار ہدایات پر عمل کر لیا تو تمہاری یہ دولت، تمہارا یہ سرمایہ اور تمہاری یہ معاشی سرگرمیاں تمہارے لئے مبارک ہیں۔ اور تم انبیاء، صدیقین اور شہداء کی فہرست میں شامل ہو۔ اور اگر تم نے ان ہدایات پر عمل نہ کیا تو پھر تمہاری ساری معاشی سرگرمیاں بیکار ہیں، اور آخرت میں اس کا نتیجہ سزا اور عذاب کی صورت میں سامنے آ جائے گا۔



# تجارت دین بھی، دنیا بھی

یہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم العالی کا خطاب ہے جو جناب یوسف غنی صاحب کے مکان واقع کلغٹن کراچی میں ہوا۔ اور جسے مولانا محمد عبداللہ میمن نے ضبط و ترتیب کے مراحل سے گزارا۔ اس خطاب کو معمولی اضافے کے بعد یہاں نقل کیا جا رہا ہے۔ ۱۲ از مرتب غنی عنہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## تجارت دین بھی، دنیا بھی

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له، ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، ونشهد ان سيدنا ونبينا ومولانا محمدا عبده ورسوله.

اما بعد! فَاَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ. بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ.  
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ. (۱)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء. (۲)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم التاجر يحشرون يوم القيامة فجارا الا من ما اتقى وبر وصدق آمنت بالله صدق الله مولانا العظيم وصدق رسوله النبي الكريم ونحن على ذلك من الشاهدين والشاكرين والحمد لله رب العالمين.

## مسلمان کی زندگی کا بنیادی پتھر

بزرگان محترم و برادران عزیز! پہلے بھی ایک مرتبہ بھائی امان اللہ صاحب کی دعوت پر میری یہاں حاضری ہو چکی ہے، اور یہ ان کی اور دوستوں کی محبت کی بات ہے کہ دوبارہ ایک ایسا اجتماع انہوں نے منعقد فرمایا۔ میرے ذہن میں یہ تھا کہ کچھلی مرتبہ جس طرح کچھ سوالات کیے گئے تھے، جن کا میری اپنی ناقص معلومات کی حد تک جو جواب بن پڑا، وہ دیا تھا۔ خیال یہ تھا کہ آج بھی اسی قسم کی مجلس ہوگی، کوئی تقریر یا بیان پیش نظر نہیں تھا۔ لیکن بھائی صاحب فرما رہے ہیں کہ ابتداء میں دین کی

(۱) سورۃ التوبہ: ۱۱۹۔ (۲) رواہ الترمذی، کتاب البیوع، باب ما جاء فی التجارة، حدیث نمبر ۱۲۰۹۔



اور ایمان و یقین کی باتیں ہو جائیں۔ تو دین کی بات بیان کرنے سے تو کبھی انکار نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ دین ایک مسلمان کی زندگی کا بنیادی پتھر ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اسی پتھر کو مضبوطی سے تھامنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

## تاجروں کا حشر انبیاء کے ساتھ

اس مجمع میں جو دوست و احباب موجود ہیں، ان میں سے اکثر کا تعلق چونکہ تجارت سے ہے، اس لئے اس وقت حضور اقدس ﷺ کی دو حدیثیں میرے ذہن میں آئیں۔ اور پھر قرآن کریم کی ایک آیت بھی میں نے تلاوت کی، جس سے ان دونوں حدیثوں کے مضمون کی وضاحت ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں حدیثیں بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن حقیقت میں متضاد نہیں ہیں۔ ایک حدیث میں نبی کریم سرور دو عالم ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

”التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء“

جو تاجر تجارت کے اندر سچائی اور امانت کو اختیار کرے تو وہ قیامت کے دن انبیاء، صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا۔ یہ تجارت جس کو ہم اور آپ دنیا کا ایک کام سمجھتے ہیں اور دل میں یہ خیال رہتا ہے کہ یہ تجارت ہم اپنے پیٹ کی خاطر کر رہے ہیں، اور اس کا بظاہر دین سے کوئی تعلق نہیں ہے، لیکن نبی کریم ﷺ ارشاد فرما رہے ہیں کہ اگر تاجر میں دو باتیں پائی جائیں، ایک یہ کہ وہ صدوق ہو، اور امین ہو، صدوق کے لفظی معنی ہیں ”سچا“ اور امین کے معنی ہیں ”امانت دار“ اگر یہ دو صفیں اس میں پائی جائیں تو قیامت کے دن وہ انبیاء کے ساتھ اٹھایا جائے گا۔ ایک سچائی، اور ایک امانت۔

## تاجروں کا حشر فاجروں کے ساتھ

اور دوسری حدیث جو بظاہر اس کے متضاد ہے، وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ عید گاہ کی طرف نکلے، وہاں دیکھا کہ لوگ آپس میں خرید و فروخت کے اندر مشغول ہیں۔ آپ ﷺ نے ان کو مخاطب کر کے فرمایا: یا معشر التجار! آپ ﷺ کے الفاظ سن کر تمام تاجر آپ ﷺ کی طرف ہمد تن متوجہ ہو گئے۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا کہ:

”ان التجار يحشرون يوم القيامة فجارًا الا من اتقى وبر وصدق.“

”تجار“ قیامت کے دن فجار بنا کر اٹھائے جائیں گے۔ ”فجار“ فاجر کی جمع ہے، یعنی فاسق و فاجر اور گناہ گار، جو اللہ تعالیٰ کی معصیوں کا ارتکاب کرنے والا ہے، سوائے اس شخص کے جو تقویٰ اختیار

کرے، اور نیکی اختیار کرے، اور سچائی اختیار کرے۔

## تاجروں کی دو قسمیں

یہ دونوں حدیثیں انجام کے لحاظ سے بظاہر متضاد نظر آتی ہیں کہ پہلی حدیث میں فرمایا کہ نبیوں کے ساتھ ہوں گے، صدیق اور شہداء کے ساتھ ہوں گے، اور دوسری حدیث میں فرمایا کہ فساق اور فجار کے ساتھ ہوں گے، لیکن الفاظ کے ترجمہ ہی سے آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ حقیقت میں دونوں حدیثوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ بلکہ تاجروں کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو انبیاء اور صدیقین کے ساتھ ہوگی، اور ایک قسم وہ ہے جو فاجروں اور فاسقوں کے ساتھ ہوگی۔

اور دونوں قسموں میں فرق بیان کرنے کے لئے جو شرائط بیان فرمائیں وہ یہ ہیں کہ سچائی ہو، امانت ہو، تقویٰ ہو، نیکی ہو تو پھر وہ تاجر پہلی قسم میں داخل ہے اور اس کو انبیاء کے ساتھ اٹھایا جائے گا۔ اور اگر یہ شرائط اس کے اندر نہ ہوں، بلکہ صرف پیسہ حاصل کرنا مقصود ہو، جس طرح بھی ممکن ہو، چاہے دوسرے کی جیب پر ڈاکہ ڈال کر ہو، دھوکہ دے کر ہو، فریب دے کر ہو، جھوٹ بول کر ہو، دغا دے کر ہو، کسی بھی طریقے سے ہو تو پھر وہ تاجر دوسری قسم میں داخل ہے کہ اس کو فاسقوں اور فاجروں کے ساتھ اٹھایا جائے گا۔

## تجارت جنت کا سبب یا جہنم کا سبب

اگر ان دونوں حدیثوں کو ہم ملا کر دیکھیں تو بات واضح ہو جاتی ہے کہ جو تجارت ہم کر رہے ہیں؛ اگر ہم چاہیں تو اس تجارت کو جنت تک پہنچنے کا راستہ بنالیں، انبیاء علیہم السلام کے ساتھ حشر ہونے کا ذریعہ بنالیں، اور اگر چاہیں تو اسی تجارت کو جہنم کا راستہ بنالیں اور فساق فجار کے ساتھ حشر ہونے کا ذریعہ بنالیں۔ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے اس دوسرے انجام سے ہمیں محفوظ رکھے۔ آمین

## ہر کام میں دوزاویئے

اور یہ بات صرف تجارت کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ دنیا کے جتنے کام ہیں، خواہ وہ ملازمت ہو، خواہ وہ تجارت ہو، خواہ وہ زراعت ہو، یا کوئی اور دنیا کا کام ہو، ان سب میں یہی بات ہے کہ اگر اس کو انسان ایک زاویئے سے اور ایک طریقے سے دیکھے تو وہ دنیا ہے، اور اگر دوسرے زاویئے سے دیکھے تو وہی دین بھی ہے۔

## زاویہ نگاہ بدل دیں

یہ دین درحقیقت صرف زاویہ نگاہ کی تبدیلی کا نام ہے۔ اگر آپ وہی کام دوسرے زاویہ سے کریں، دوسری نیت سے کریں، دوسرے ارادے سے کریں، دوسرے نقطہ نظر سے کریں تو وہی چیز جو بظاہر ٹھیک دنیاوی چیز نظر آ رہی تھی، دین بن جاتی ہے۔

## کھانا کھانا عبادت ہے

اگر انسان کھانا کھا رہا ہے تو بظاہر انسان اپنی بھوک دور کرنے کے لئے کھانا کھا رہا ہے۔ لیکن اگر کھانا کھاتے وقت یہ نیت ہو کہ میرے نفس کا مجھ پر حق ہے، میری ذات کا، میرے وجود کا مجھ پر حق ہے، اور اس حق کی ادائیگی کے لئے میں یہ کھانا کھا رہا ہوں، اور اس لئے کھا رہا ہوں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی ایک نعمت ہے اور اس نعمت کا حق یہ ہے کہ میں اس کی طرف اشتیاق کا اظہار کروں، اور اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کر کے اس کو استعمال کروں، تو وہی کھانا جو بظاہر لذت حاصل کرنے کا ذریعہ تھا اور بظاہر بھوک دور کرنے کا ذریعہ تھا، پورا کھانا دین اور عبادت بن جائے گا۔

## حضرت ایوب علیہ السلام اور سونے کی تتلیاں

لوگ سمجھتے ہیں کہ دین یہ ہے کہ دنیا چھوڑ کر کسی گوشے میں بیٹھ جاؤ اور اللہ اللہ کرو، بس یہی دین ہے۔ حضرت ایوب علیہ السلام کا نام آپ نے سنا ہوگا۔ کون مسلمان ہے جو ان کے نام سے واقف نہیں ہے۔ بڑے زبردست پیغمبر اور بڑی اجلا اور آزمائش سے گزرے ہیں۔ ان کا ایک واقعہ صحیح بخاری میں مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ وہ غسل کر رہے تھے، اور غسل کے دوران آسمان سے ان پر سونے کی تتلیوں کی بارش شروع ہو گئی، تو حضرت ایوب علیہ السلام غسل کو چھوڑ چھاڑ کر ان تتلیوں کو پکڑنے اور جمع کرنے میں لگ گئے۔ اس وقت اللہ تبارک و تعالیٰ نے حضرت ایوب علیہ السلام سے پوچھا کہ اے ایوب! کیا ہم نے تم کو پہلے ہی بے شمار نعمتیں نہیں دے رکھی ہیں؟ تمہاری ضروریات کا سارا انتظام کر رکھا ہے۔ ساری کفالت کر رکھی ہے۔ پھر بھی تمہیں حرص ہے، اور تتلیوں کو جمع کرنے کی طرف بھاگ رہے ہو؟ تو حضرت ایوب علیہ السلام نے کیا عجیب جواب دیا کہ اے پروردگار

”لا اغنی بی عن برکک“

جب آپ میرے اوپر کوئی نعمت نازل فرمائیں تو یہ بات ادب کے خلاف ہے کہ میں اس سے بے نیازی کا اظہار کروں۔ جب آپ خود اپنے فضل سے یہ نعمت عطا فرما رہے ہیں تو اب اگر میں بیٹھا رہوں، اور یہ کہوں کہ مجھے یہ سونا چاندی نہیں چاہئے میں تو اس پر ٹھوکر مارتا ہوں تو یہ بے ادبی کی بات ہے۔ جب آپ دے رہے ہیں تو میرا یہ فرض ہے کہ میں اشتیاق کے ساتھ اس کو لوں، اس کی قدر پہچانوں اور اس کا شکر یہ ادا کروں۔ اس لئے میں آگے بڑھ کر ان کو جمع کر رہا ہوں۔ یہ ایک پیغمبر کی آزمائش تھی۔ ورنہ اگر کوئی عام قسم کا خشک دیندار ہوتا تو وہ یہ کہتا کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں۔ میں تو اس دنیا کو ٹھوکر مارتا ہوں۔ لیکن وہ چونکہ حقیقت سے واقف تھے اور جانتے تھے کہ یہی چیز اگر اس نقطہ نظر سے حاصل کی جائے کہ میرے پروردگار کی دی ہوئی ہے، اور اس کی نعمت ہے، میں اس کی قدر پہچانوں، اس کا شکر ادا کروں، تو پھر یہ دنیا نہیں ہے، بلکہ یہ دین ہے۔<sup>(۱)</sup>

### نگاہ نعمت دینے والے کی طرف ہو

ہم لوگ پانچ بھائی تھے، اور سب برسر روزگار اپنے اپنے کام میں لگے ہوئے تھے۔ کبھی کبھی عید وغیرہ کے موقع پر جب ہم اکٹھے ہوتے تو حضرت والد صاحب ہمیں بعض اوقات عیدی دیا کرتے تھے۔ وہ عیدی کبھی ۳۰ روپے، کبھی ۲۵ روپے اور کبھی ۳۰ روپے ہوتی۔ مجھے یاد ہے کہ جب والد صاحب ۲۵ روپے دیتے تو ہم کہتے کہ نہیں، ہم ۳۰ روپے لیں گے، اور جب وہ ۳۰ روپے دیتے تو ہم کہتے کہ نہیں، ہم ۳۵ روپے لیں گے، اور تقریباً یہ صورت ہر گھر میں ہوتی ہے کہ اولاد چاہے جوان ہو گئی ہو، برسر روزگار ہو گئی ہو، کما رہی ہو، لیکن اگر باپ دے رہا ہے تو اس سے کچل کچل کر مانگتے ہیں کہ اور دے دیں۔ اور اب وہ باپ کی طرف سے جو ۳۰ روپے دیئے گئے، اس کی کوئی حیثیت نہیں تھی، اس لئے کہ ہم میں سے ہر بھائی ہزاروں روپے کمانے والا تھا۔ لیکن پھر اس ۳۰ روپے کا شوق، رغبت، اشتیاق اور اس کو حاصل کرنے کے لئے بار بار مچلتا یہ سب کیوں تھا؟ بات دراصل یہ ہے کہ نگاہ اس روپے پر نہیں تھی کہ ۳۰ روپے مل رہے ہیں، بلکہ نگاہ اس دینے والے ہاتھ کی طرف تھی کہ وہ ۳۰ روپے کس دینے والے ہاتھ سے مل رہے ہیں۔ یہ ایک باپ کی طرف سے مل رہے ہیں، اور یہ ایک محبت کا اظہار ہے، یہ ایک شفقت کا اظہار ہے، یہ ایک نعمت کا اظہار ہے، لہذا اس کا ادب یہ ہے کہ اس کو اشتیاق کے ساتھ لیا جائے، اس کی قدر پہچانی جائے، چنانچہ اس کو خرچ نہیں کرتے تھے، بلکہ اٹھا کر لفافے میں بند کر کے رکھ دیتے کہ یہ میرے باپ کے دیئے ہوئے ہیں۔ اگر وہی ۳۰ روپے کسی دوسرے آدمی کی طرف سے

(۱) رواہ البخاری، کتاب الغسل، باب من اغتسل عریاناً وحده فی الخلوة، حدیث نمبر ۲۷۹۔

میں اور انسان اس میں لالچ اور رغبت کا اظہار کرے اور اس سے کہے کہ مجھے ۳۰ روپے کے بجائے ۳۵ روپے دو، تو یہ شرافت اور مروت کے خلاف ہے۔

## اس کا نام تقویٰ ہے

دین درحقیقت زاویہ نگاہ کی تبدیلی کا نام ہے۔ اور یہی زاویہ نگاہ جب بدل جاتا ہے تو قرآن کی اصطلاح میں اسی کا نام تقویٰ ہے یعنی میں دنیا کے اندر جو کچھ کر رہا ہوں، چاہے کھا رہا ہوں، چاہے سو رہا ہوں، چاہے کما رہا ہوں، اللہ کے لئے کر رہا ہوں، اللہ کے احکام کے مطابق کر رہا ہوں، اللہ تعالیٰ کی مرضی پیش نظر رکھ کر رہا ہوں، یہی چیز اگر حاصل ہو جائے تو اسی کو تقویٰ کہتے ہیں۔ یہ تقویٰ اگر پیدا ہو جائے اور پھر اس تقویٰ کے ساتھ تجارت کریں تو یہ تجارت دنیا نہیں، بلکہ یہ دین ہے اور یہ جنت تک پہنچانے والی ہے، اور نیوں کے ساتھ حشر کرانے والی ہے۔

## صحبت سے تقویٰ حاصل ہوتا ہے

عموماً دل میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ تقویٰ کس طرح حاصل ہو؟ یہ زاویہ نگاہ کس طرح بدلا جائے؟ تو اس کے جواب کے لئے میں نے شروع میں یہ آیت تلاوت کی تھی کہ:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ“

اے ایمان والو! تقویٰ اختیار کرو اور قرآن کریم کا اصول یہ ہے کہ جب وہ کسی کام کے کرنے کا حکم دیتا ہے تو اس پر عمل کرنے کا راستہ بھی بتاتا ہے اور ایسا راستہ بتاتا ہے جو ہمارے اور آپ کے لئے آسان ہوتا ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے کہ وہ محض کسی کام کا حکم نہیں دیتے بلکہ ساتھ میں ہماری ضروریات، ہماری حاجتیں اور ہماری کمزوریوں کا احساس فرما کر ہمارے لئے آسان راستہ بھی بتاتے ہیں۔ تو تقویٰ حاصل کرنے کا آسان راستہ بتا دیا کہ ”کونوا مع الصادقین“ سچے لوگوں کی صحبت اختیار کرو، یہ صحبت جب تمہیں حاصل ہوگی تو اس کا بالآخر نتیجہ یہ ہوگا کہ تمہارے اندر خود تقویٰ پیدا ہو جائے گا۔ ویسے کتاب میں تقویٰ کی شرائط پڑھ کر تقویٰ اختیار کرنے کی کوشش کرو گے تو یہ راستہ بہت مشکل نظر آئے گا، لیکن قرآن نے اس کے حاصل کرنے کا آسان طریقہ یہ بتا دیا کہ جس شخص کو اللہ تعالیٰ نے تقویٰ کی دولت عطا فرمائی ہو دوسرے لفظوں میں جس کو صدق کی دولت حاصل ہو، اس کی صحبت اختیار کر لو۔ کیونکہ صحبت کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جس شخص کی صحبت اختیار کی جاتی ہے، اس کا رنگ رفتہ رفتہ انسان پر چڑھ جاتا ہے۔

## ہدایت کے لئے صرف کتاب کافی نہیں ہوتی

اور دین کو حاصل کرنے اور دین کو سمجھنے کا بھی یہی راستہ ہے۔ نبی کریم سرورِ دو عالم ﷺ اسی لئے تشریف لائے۔ ورنہ سیدھی بات تو یہ تھی کہ صرف قرآن کریم نازل کر دیا جاتا، اور مشرکین مکہ کا مطالبہ بھی یہی تھا کہ ہمارے اوپر قرآن کریم کیوں نازل نہیں ہوتا؟ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مشکل نہیں تھا کہ وہ کتاب اس طرح نازل کر دیتے کہ جب لوگ صبح بیدار ہوتے تو ہر شخص بہت اچھا اور خوبصورت بانڈ بگ شدہ قرآن کریم اپنے سر ہانے موجود پاتا، اور آسمان سے آواز آ جاتی کہ یہ کتاب تمہارے لئے بھیج دی گئی ہے، اس پر عمل کرو تو یہ کام اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مشکل نہیں تھا، لیکن اللہ تعالیٰ نے کوئی کتاب رسول کے بغیر نہیں بھیجی، ہر کتاب کے ساتھ ایک رسول بھیجا ہے، رسول تو کتاب کے بغیر آئے ہیں، لیکن کتاب بغیر رسول کے نہیں آئی، کیوں؟ اس لئے کہ انسان کی ہدایت اور رہنمائی کے لئے، اور اس کو کسی خاص رنگ پر ڈھالنے کے لئے صرف کتاب کبھی کافی نہیں ہوتی۔

## صرف کتابیں پڑھ کر ڈاکٹر بننے کا نتیجہ

اگر کوئی شخص چاہے کہ میں میڈیکل سائنس کی کتاب پڑھ کر ڈاکٹر بن جاؤں، اور پھر اس نے وہ کتاب پڑھ لی، اور اس کو سمجھ بھی لیا، اور اس کے بعد اس نے ڈاکٹری اور علاج شروع کر دیا تو سوائے قبرستان آباد کرنے کے وہ کوئی خدمت انجام نہیں دے سکتا۔ جب تک وہ کسی ڈاکٹر کی صحبت اختیار نہ کرے، اور اس کے ساتھ کچھ مدت تک رہ کر کام نہ کرے، اس وقت تک وہ ڈاکٹر نہیں بن سکتا، اور میں تو آگے بڑھ کر کہتا ہوں کہ بازار میں کھانا پکانے کی کتابیں موجود ہیں، جس میں کھانا پکانے کی ترکیبیں لکھی ہوئی ہیں، پلاؤ اس طرح بنتا ہے، بریانی اس طرح بنتی ہے، تو رمد ایسے بنتا ہے۔ اب اگر ایک شخص صرف وہ کتاب اپنے سامنے رکھ کر بریانی بنانا چاہے گا تو خدا جانے وہ کیا مفلوبہ تیار کرے گا۔ جب تک کہ کسی ماہر کے ساتھ رہ کر اس کی ٹریننگ حاصل نہ کی ہو، اور اس کو سمجھانہ ہو، اس وقت تک وہ بریانی تیار نہیں کر سکتا۔

## متقی کی صحبت اختیار کرو

یہی معاملہ دین کا ہے کہ صرف کتاب انسان کو کسی دینی رنگ میں ڈھالنے کے لئے کافی نہیں ہوتی جب تک کہ کوئی معلم اور مربی اس کے ساتھ نہ ہو۔ اس واسطے انبیاء علیہم السلام کو بھیجا گیا اور انبیاء

علیہم السلام کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو یہ مرتبہ حاصل ہوا۔ صحابہ کے کیا معنی ہیں؟ صحابہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے نبی کریم ﷺ کی صحبت اٹھائی۔ انہوں نے جو کچھ حاصل کیا وہ نبی کریم ﷺ کی صحبت سے حاصل کیا، پھر اسی طرح تابعین نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی صحبت سے اور تبع تابعین نے تابعین کی صحبت سے حاصل کیا تو جو کچھ دین ہم تک پہنچا ہے وہ صحبت کے ذریعہ پہنچا ہے، لہذا اللہ تعالیٰ نے بھی تقویٰ حاصل کرنے کا راستہ یہ بتا دیا کہ اگر تقویٰ حاصل کرنا چاہتے ہو تو اس کا آسان راستہ یہ ہے کہ کسی متقی کی صحبت اختیار کرو، اور پھر اس صحبت کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ تمہارے اندر بھی وہ تقویٰ پیدا فرمادیں گے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اس کی حقیقت سمجھ کر اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

## مسلمان تاجر کا خاصہ

فرمایا کہ:

”فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ“ (۱)

ترجمہ: پھر جب تمام ہو چکے نماز تو پھیل پڑ زمین میں اور ڈھونڈو فضل اللہ کا۔

یعنی اللہ کا فضل تلاش کرو، تجارت کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرو۔ تجارت کر رہے ہو تو بھی ذکر اللہ جاری رہنا چاہئے۔ کیونکہ اگر تجارت میں اللہ کی یاد فراموش ہو گئی اللہ کا ذکر نہ رہا تو وہ تجارت تمہارے دل میں گھس کر تمہاری کشتی کو ڈبو دے گی۔ اس واسطے وابتغوا من فضل اللہ کے ساتھ واذکرو اللہ کثیرا لاحقہ لگا دیا کہ تجارت کے ساتھ بھی اللہ کی یاد ہونی چاہئے۔ یہ نہ ہو کہ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ“ (۲)

یعنی مال و دولت اور اہل و عیال تمہیں اللہ تعالیٰ کے ذکر سے غافل نہ کر دیں۔

مسلمان تاجر کا خاصہ یہ ہے کہ وہ تجارت بھی کر رہا ہے لیکن مع

دست بکار و دل بیار

یعنی ہاتھ تو کام میں لگ رہا ہے لیکن دل اللہ کی یاد میں لگا ہوا ہے۔ اسی کی صوفیائے کرام مشق کراتے ہیں۔ اور تصوف اسی کا نام ہے کہ تجارت بھی کرو، اور زیادہ سے زیادہ ذکر اللہ بھی کرو۔ اب یہ کیسے کریں اور اس کی عادت کیسے ڈالیں؟ تو صوفیائے کرام اسی فن کو سکھاتے ہیں کہ تم تجارت بھی کر رہے ہو گے اور اللہ کا ذکر بھی جاری رکھو گے۔

میرے دادا حضرت مولانا محمد یاسین صاحب دارالعلوم دیوبند کے ہم عمر تھے، یعنی جس سال

پتہ چل گیا کہ یہ بے روزگار ہے تو اس کا ایک الاؤنس جاری کر دیتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ جب تک وہ بے روزگار ہے تو بھوکا نہ مرے بلکہ اس کو ایک وظیفہ ملتا رہے اور اگر وہ معذور نہیں ہے تو روزگار کی تلاش میں لگا رہے، کوشش کرتا رہے اور جب روزگار مل جائے تو اپنا روزگار خود سنبھالے اور اگر معذور ہے تو وظیفہ ملتا رہتا ہے۔

اب ہمارے مسلمان بھائیوں کی ایک بڑی تعداد وہاں پر ہے، اس نے اپنے آپ کو بے روزگار ظاہر کر کے وہ ایک الاؤنس جاری کروا رکھا ہے اور بہت سے ایسے ہیں کہتے ہیں جب آرام سے گھر پر مل رہا ہے تو کمانے کی کیا ضرورت ہے اور بعض ایسے ہیں کہ جن کو روزگار ملا ہوا ہے یعنی چوری چھپے روزگار بھی کر رہے ہیں اور وہ الاؤنس بھی لے رہے ہیں اور حد تو یہ ہے کہ ائمہ مساجد یہ کام کر رہے ہیں اور اس کی دلیل یہ بتا رہے ہیں کہ یہ تو کافر لوگ ہیں، ان سے پیسے وصول کرنا ثواب ہے، لہذا اہم یہ پیسے وصول کریں گے۔ امامت کے پیسے بھی مل رہے ہیں اور ٹیوشن بھی چلا رہے ہیں اور ساتھ میں بے روزگاری الاؤنس بھی لے رہے ہیں۔<sup>(۱)</sup>

## آج کل کے تاجر

آج کے تاجروں میں اور پہلے کے تاجروں میں اتنا فرق تھا کہ اس وقت کے جو تاجر تھے انہوں نے تاویل اور توریہ سے کام لیا تھا کہ باڑوں کے نام رکھ دیئے خرا، مان اور بھستان، تو کم از کم اتنا خیال تھا کہ شرعی جھوٹ نہ ہو، اس وقت اتنا لحاظ تھا کہ شرعی جھوٹ بولنا بڑی بات ہے، لہذا تھوڑا سا حیلہ اختیار کر لو، لیکن اب العیاذ باللہ یہ قصہ بھی ختم ہو گیا اور اس تکلف کی بھی حاجت نہیں رہی، لہذا پاکستان کے کپڑے پر جاپان کا لیبل لگا دیا، سامان پر چائنا اور امریکہ کا لیبل لگا دیا۔<sup>(۲)</sup>

## بیع و شراء کے وقت نرمی کی فضیلت

”عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال:

ان اللہ یحب سمح البیع، سمح الشراء، سمح القضاء۔“<sup>(۳)</sup>

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو پسند فرماتے ہیں جو بیچنے کے وقت بھی نرم ہو اور خریدنے کے وقت بھی نرم ہو اور دین ادا کرنے

(۱) انعام الباری، کتاب البیوع، ج ۶، ص ۱۲۷ تا ۱۳۰۔

(۲) انعام الباری، کتاب البیوع، ج ۶، ص ۱۳۲، ۱۳۳۔ (۳) رواہ الترمذی، کتاب البیوع، رقم ۱۲۳۰۔



کو کھڑا ہوا چھوڑ دیتے ہیں، تو یہاں تجارت بھی ہے اور لہو بھی ہے۔<sup>(۱)</sup>

## لہو کی وضاحت

بعض حضرات نے فرمایا کہ ”لہو“ کا لفظ تجارت کے لئے ہی استعمال کیا گیا ہے کیونکہ تجارت انسان کو ذکر اللہ سے غافل کر دیتی ہے اس لئے وہ لہو بن جاتی ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ لہو سے مراد یہ ہے کہ جو لوگ سامان تجارت لے کر آئے تھے ان کے ساتھ ذمہ داری کا بھی تھا تو وہ تجارت بھی تھی اور ساتھ لہو بھی تھا، اس لئے دونوں کا ذکر فرمایا۔<sup>(۲)</sup>

## البہا کی ضمیر مفرد ہونے کی وجہ

البہا میں ضمیر صرف تجارت کی طرف لوثائی ہے ورنہ البہما کہتے لیکن ضمیر مفرد کی لائے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ ان کا مقصود اصلی تجارت کے لئے جانا تھا نہ کہ لہو کے واسطے تھا بلکہ لہو ضمنی طور پر تھا۔

”وَنَزَّلْنَا قَائِمًا قُلٌّ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ الْهُوَ وَمِنَ التَّجَارَةِ“

ابھی تو کہہ رہے تھے ”من فضل اللہ“ اور اب فرما رہے ہیں ”مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ الْهُوَ وَمِنَ التَّجَارَةِ“ وہی بات آگئی کہ جب تک وہ تجارت تمہیں اللہ کے ذکر اور اس کے حکم سے غافل نہیں کر رہی تھی تو وہ فضل اللہ تھا لیکن جب اس نے غافل کر دیا تو ”مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ الْهُوَ وَمِنَ التَّجَارَةِ“ بن گیا۔ اگر یہ اندیشہ ہو کہ اگر اللہ کے حکم پر عمل کریں گے تو العیاذ باللہ اس سے ہمارا نقصان ہو جائے گا تو یہ وہم شیطان کی طرف سے ہے، یہ دل سے نکال دو کیونکہ واللہ خیر الرازقین، اللہ تعالیٰ سب سے بہتر رزق دینے والا ہے۔<sup>(۳)</sup>

## دنیا میں تاجروں کے ذریعے اشاعتِ اسلام

دنیا کے بہت سے حصوں میں تاجروں کے ذریعے اسلام پھیلا، کیونکہ اس کے لئے باقاعدہ کوئی جماعت نہیں گئی تھی کہ جو جا کے لوگوں کو دعوت دے، تاجر تھے، تجارت کرنے گئے تھے، لوگوں نے ان کے تجارتی معاملات کو دیکھا اور مشاہدہ کیا کہ یہ کیسے بااخلاق لوگ ہیں، ان کو دیکھ کر مسلمان ہوئے۔

(۱) عمدۃ القاری ۱۳۲/۵، ۱۳۳، (۲) ایضاً۔

(۳) انعام الباری، کتاب المیعاد، ج ۶، ص ۷۴، ۷۵۔

آج مسلمان چلا جائے تو لوگ ڈرتے ہیں کہ اس کے ساتھ معاملہ کیسے کریں، دھوکہ یہ دے گا، فریب یہ کرے گا، جھوٹ یہ بولے گا، بد عنوانیوں کا ارتکاب یہ کرے گا اور جو باتیں ہماری تھیں وہ غیر مسلموں نے اپنائیں۔

تو اس کے نتیجے میں اللہ نے دنیا میں ان کو کم از کم فروغ دے دیا۔ اب بھی امریکہ میں یہ صورتحال ہے کہ آپ ایک دکان سے کوئی سودا خریدنے کے لئے گئے، ہفتہ گزر گیا، ایک ہفتہ گزرنے کے بعد آپ دکاندار کے پاس جائیں اور اس سے کہیں کہ بھائی یہ جو سیٹ میں نے لیا تھا یہ میرے گھر والوں کو پسند نہیں آیا۔ اگر اس چیز میں کوئی نقص پیدا نہ ہوا ہو تو کہتے ہیں لاؤ کوئی بات نہیں واپس کر لیں گے۔

حدیث میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ”من اقال نادما بیعته اقال اللہ عشرته يوم القيامة۔“<sup>(۱)</sup> ہمارے ہاں اگر واپس کرنے کے لئے جائے تو جھگڑا ہو جائے گا جبکہ وہ واپس کر لیتے ہیں۔

## اصول پسند تاجر

امریکہ سے پاکستان ٹیلیفون کیا اور آپ نے ایک ڈیڑھ منٹ بات کی، اس کے بعد آپکے منہج کو فون کر دیں کہ میں نے فلاں نمبر پر فون کرنا چاہا تھا، مجھے رائیگ نمبر مل گیا، جس نمبر کو میں چاہ رہا تھا وہ نمبر نہیں ملا تو کہتے ہیں کوئی بات نہیں ہم آپ کے بل سے یہ کال کاٹ دیں گے۔

اب ہمارے پاکستانی بھائی منہج گئے تو انہوں نے ماسپ رائٹر خریدا، مہینے بھر اس کو استعمال کیا، اس سے اپنا کام نکالا، ایک مہینے کے بعد جا کر کہا کہ پسند نہیں آیا لہذا واپس لے لیں۔ شروع شروع میں انہوں نے واپس لے لیا، لیکن دیکھا کہ لوگوں نے یہ کاروبار ہی بنا لیا تو اب یہ معاملہ ختم کر دیا۔

## ایک واقعہ

میرے ساتھ ایک واقعہ پیش آیا۔ میں لندن سے کراچی واپس آ رہا تھا اور لندن کا جو بیورو ایئرپورٹ ہے وہاں ایئرپورٹ پر بہت بڑا بازار ہے، مختلف اشیاں وغیرہ لگے رہتے ہیں، اس میں دنیا کی مشہور کتاب ”انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا“ کا اشال لگا ہوا تھا، میں وہاں کتابیں دیکھنے لگا تو مجھے ایک کتاب نظر آئی جس کی بہت عرصے سے میں تلاش میں تھا، اس کا نام ”گریٹ بکس“ ہے، انگریزی

(۱) باب جواز الاقالة وفضلها، اعلام السنن، ج ۱۲، ص ۲۲۰۔

میں پینسٹھ ۶۵ جلدوں میں ہے، اس کتاب میں ”ارسطو“ سے لے کر ”برٹریڈرسل“ تک جو ابھی قریب میں فلسفی گزرا ہے یعنی تمام فلسفیوں اور تمام بڑے بڑے مفکرین کی اہم ترین کتابیں جمع کر دیں اور سب کے انگریزی ترجمے اس کتاب میں موجود ہیں۔ میں وہ کتاب اشال پر دیکھنے لگا۔ اشال پر جو آدمی (Shop Keeper) یعنی دکاندار کھڑا تھا، کہنے لگا کہ کیا آپ یہ کتاب لینا چاہتے ہیں اور کیا آپ کے پاس ”انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا“ پہلے سے موجود ہے؟ میں نے کہا: جی ہاں لینا چاہتا ہوں اور پہلے سے موجود بھی ہے۔ اگر آپ کے پاس پہلے سے ”انسائیکلو پیڈیا“ موجود ہے تو آپ کو ہم یہ پچاس فیصد رعایت میں دے دیں گے یعنی جو اصل قیمت ہے اس کی آدمی قیمت پر دے دیں گے۔ میں نے کہا کہ میرے پاس ہے تو سہی لیکن کوئی ثبوت نہیں ہے جس سے ثابت کروں کہ میرے پاس ہے۔

دکاندار نے کہا کہ ثبوت کو چھوڑیں! بس آپ نے کہہ دیا ہے کہ ”ہے“ تو بس آپ پچاس فیصد کے حقدار ہیں۔ اب میں نے حساب لگایا کہ پچاس فیصد رعایت کے ساتھ کتنے پیسے بنیں گے تو پچاس فیصد رعایت کے ساتھ وہ تقریباً پاکستانی چالیس ہزار روپے بن رہے تھے۔ مجھے اپنے دارالعلوم کے لئے خریدنی تھی، دارالعلوم ہی کے لئے ”بریٹانیکا“ پہلے بھی موجود تھی۔

میں نے کہا کہ میں تو اب جا رہا ہوں، یہ کتاب میرے پاس کیسے آئے گی؟ دکاندار نے کہا کہ آپ فارم بھردیتجئے، ہم یہ کتاب آپ کو جہاز سے بھیج دیں گے۔ جب میں نے وہ فارم بھردیا تو دکاندار کہنے لگا کہ آپ اپنا کریڈٹ کارڈ کا نمبر دے کر دستخط کر دیجئے۔

تو میں ذرا غٹکا کہ دستخط کروں یا نہ کروں اس لئے کہ دستخط کرنے کے معنی یہ ہیں کہ ادائیگی ہو گئی، وہ چاہے تو اسی وقت جا کر فوراً پیسے لکھوا سکتا ہے۔ مگر مجھے غیرت آئی کہ اس نے میری زبان پر اعتبار کیا اور میں یہ کہوں کہ نہیں میں نہیں کرتا، لہذا میں نے دستخط کر دیئے۔ میرے دل میں ایک خیال آیا اور میں نے کہا کہ دیکھو یہاں آپ مجھے پچاس فیصد رعایت پر دے رہے ہیں لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے بلکہ کئی مرتبہ ایسا ہوا ہے کہ میں نے یہاں سے کتابیں بہت رعایت سے خریدیں اور دستخط کرنے کے بعد پاکستان جا کر مجھے اس سے بھی سستی مل گئیں، لوگ پتہ نہیں کس کس طرح منگوا لیتے ہیں اور سستی بچ دیتے ہیں تو مجھے اس بات کا احتمال ہے کہ پاکستان میں مجھے اس سے سستی مل جائے!

دکاندار نے کہا کہ اچھا کوئی بات نہیں، آپ جا کے پاکستان میں معلوم کر لیجئے اگر آپ کو سستی مل رہی ہوں گی تو ہمارا یہ آرڈر کینسل کر دیجئے گا اور اگر نہ ملے تو ہم آپ کو بھیج دیں گے۔

میں نے کہا کہ آپ کو کیسے بتاؤں گا؟ تو دکاندار کہنے لگا کہ آپ کو تحقیق کرنے میں کتنے دن

لگیں گے، کیا آپ چار پانچ دن یعنی بدھ کے دن تک پہنچ لگا سکیں گے؟  
میں نے کہا: ہاں ان شاء اللہ۔

دکاندار نے کہا کہ میں بدھ کے دن بارہ بجے آپ کو فون کر کے پوچھوں گا کہ آپ کو سستی مل گئی کہ نہیں، اگر مل گئی ہو تو میں آرڈر کینسل کر دوں گا اور اگر نہیں ملی ہوگی تو پھر روانہ کر دوں گا۔  
تو اس نے حجت ہی نہیں چھوڑی، لہذا میں نے کہا کہ اچھا بھائی ٹھیک ہے اور میں نے دستخط کر دیئے اور فارم ان کو دے دیا، لیکن سارے راستے مجھے خیال آتا رہا کہ میں دستخط کر کے آگیا ہوں، اب وہ چاہے تو اسی وقت جا کر بلاتا خیر چالیس ہزار روپے بینک سے وصول کر لے، یعنی دل میں دغدغہ لگا رہا کہ اس میں تاخیر ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں ہے، لہذا یہاں کراچی پہنچ کر میں نے دو کام کیے۔  
ایک کام یہ کیا کہ امریکن ایکسپریس میں جو کریڈٹ کارڈ کی کمپنی تھی اس کو خط لکھا کہ میں اس طرح دستخط کر کے آیا ہوں لیکن اس کی سمٹ (ادائیگی) اس وقت تک نہ کریں جب تک کہ میں دوبارہ آپ سے نہ کہوں۔

اور دوسرا کام یہ کیا کہ ایک آدمی کو بھیجا کہ یہ کتاب دیکھ کر آؤ، اگر مل جائے تو لے آؤ، میں پہلے یہاں تلاش کر رہا تھا لیکن مجھے ملتی نہیں تھی۔ ایسا ہوا کہ اس نے جا کر تلاش کی تو صدر کی ایک دکان میں یہ کتاب مل گئی اور سستی مل گئی یعنی وہاں چالیس ہزار میں پڑ رہی تھی یہاں تیس ہزار میں مل گئی جبکہ وہ پچاس فیصد رعایت کرنے کے بعد تھی۔ اب میرا دل اور پریشان ہوا، اللہ کا کرنا کہ یہاں سستی مل رہی ہے اور اس نے کہا تھا کہ بدھ کے دن میں فون کروں گا، خدا جانے فون کرے نہ کرے! لہذا میں نے احتیاطاً خط بھی لکھ دیا کہ بھائی یہاں مل گئی ہے، ٹھیک بدھ کا دن تھا اور بارہ بجے دوپہر کا وقت تھا، اس کا فون آیا۔

دکاندار نے فون پر کہا کہ بتائیے آپ نے کتاب دیکھ لی، معلومات کر لیں؟ میں نے کہا: جی ہاں کر لی ہیں اور مجھے یہاں سستی مل گئی ہے۔ تو وہ کہنے لگا کہ آپ کو سستی مل گئی، میں آپ کا آرڈر کینسل کر دوں؟ میں نے کہا: جی ہاں۔ اس پر دکاندار نے کہا کہ میں آرڈر کینسل کر رہا ہوں اور آپ نے جو فارم پُر کیا تھا اس کو پھاڑ رہا ہوں۔ اچھا ہوا کہ آپ کو سستی مل گئی، ہم آپ کو مبارکباد دیتے ہیں۔

چار پانچ دن بعد اس کا خط آیا کہ ہمیں اس بات کی خوشی ہے کہ وہ کتاب آپ کو کم قیمت پر مل گئی لیکن افسوس ضرور ہے کہ ہمیں آپ کی خدمت کا موقع نہیں مل سکا لیکن وہ کتاب آپ کو مل گئی، آپ کا مقصد حاصل ہو گیا آپ کو مبارکباد دیتے ہیں اور اس بات کی توقع رکھتے ہیں کہ آئندہ بھی آپ ہمارے ساتھ رابطہ قائم رکھیں گے۔

ایک پیسے کا اس کو فائدہ نہیں ہوا، فون لندن سے کراچی اپنے خرچے پر کیا، پھر خط بھی بھیج رہا ہے!

ہم ان کو گالیاں والیاں بہت دیتے ہیں اور وہ اُن اسلامی اخلاق کا مظاہرہ کرتے ہیں جو ہم چھوڑ چکے ہیں۔ بہر حال کفر کی وجہ سے ان سے نفرت ہونی بھی چاہئے لیکن انہوں نے بعض وہ اعمال اپنالے ہیں جو درحقیقت ہمارے اپنے اسلامی تعلیمات کے اعمال تھے۔ اس کے نتیجے میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان کو فروغ دیا۔

## حق میں سرنگوں اور باطل میں ابھرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے

میرے والد ماجدؒ (اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند فرمائے) ایک بڑی یاد رکھنے کی اور بڑی زتیں بات فرمایا کرتے تھے کہ باطل کے اندر تو ابھرنے کی صلاحیت نہیں ہے، ان الباطل کان زہوقا، لیکن اگر کبھی دیکھو کہ کوئی باطل پرست ابھر رہے ہیں تو سمجھو کہ کوئی حق والی چیز اس کے ساتھ لگ گئی ہے جس نے اس کو ابھار دیا ہے کیونکہ باطل میں تو ابھرنے کی طاقت تھی ہی نہیں، حق چیز لگ گئی اس نے ابھار دیا۔

اور حق میں صلاحیت سرنگوں ہونے کی نہیں، جہاں الحق وزہق الباطل، تو جب حق اور باطل کا مقابلہ ہو تو ہمیشہ حق کو غالب ہونا ہے، اس میں صلاحیت نیچے جانے کی نہیں ہے۔ اگر کبھی دیکھو کہ حق والی قوم نیچے جا رہی ہے تو سمجھ لو کہ کوئی باطل چیز اس کے ساتھ لگ گئی ہے جس نے اس کو گرایا ہے۔ یہ بڑی کانٹے کی بات ہے۔

ہمارے ساتھ ان کے یہ سب باطل لگ گئے اور ان اقوام نے ان حق باتوں کو اپنایا ہے۔ تو اس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے کم از کم دنیا میں تو اس کا بدلہ ان کو دیا کہ دنیا کے اندر ان کو فروغ حاصل ہوا، ترقی ملی، عزت ملی، لیکن آخرت میں معاملہ تو اور ہی معیار پر ہوتا ہے۔ یعنی وہاں کا معاملہ دوسرے معیار کا ہے، لہذا وہاں کا معاملہ تو وہاں ہوگا لیکن دنیا کے اندر ان کو جو ترقی مل رہی ہے اور ہم جو نیچے گر رہے ہیں اس کے اسباب یہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ دنیا داراں اسباب بنائی، انہوں نے یہ اخلاق اختیار کیے تو ان اخلاق کے اختیار کرنے کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے تجارت کو فروغ دیا، صنعت کو فروغ دیا اور سیاست میں فروغ دیا اور تم نے یہ چیزیں اور نبی کریم ﷺ کے ارشادات چھوڑ دیئے لہذا اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں ہمارے پٹائی کر دیتے ہیں۔ روز پٹائی ہوتی ہے۔

برطانیہ میں ایک بے روزگاری الاؤنس ہوتا ہے یعنی کوئی آدمی بے روزگار ہو گیا اور حکومت کو

پتہ چل گیا کہ یہ بے روزگار ہے تو اس کا ایک الاؤنس جاری کر دیتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ جب تک وہ بے روزگار ہے تو بھوکا نہ مرے بلکہ اس کو ایک وظیفہ ملتا رہے اور اگر وہ معذور نہیں ہے تو روزگار کی تلاش میں لگا رہے، کوشش کرتا رہے اور جب روزگار مل جائے تو اپنا روزگار خود سنبھالے اور اگر معذور ہے تو وظیفہ ملتا رہتا ہے۔

اب ہمارے مسلمان بھائیوں کی ایک بڑی تعداد وہاں پر ہے، اس نے اپنے آپ کو بے روزگار ظاہر کر کے وہ ایک الاؤنس جاری کروا رکھا ہے اور بہت سے ایسے ہیں کہتے ہیں جب آرام سے گھر پر مل رہا ہے تو کمانے کی کیا ضرورت ہے اور بعض ایسے ہیں کہ جن کو روزگار ملا ہوا ہے یعنی چوری چھپے روزگار بھی کر رہے ہیں اور وہ الاؤنس بھی لے رہے ہیں اور حد تو یہ ہے کہ ائمہ مساجد یہ کام کر رہے ہیں اور اس کی دلیل یہ بتا رہے ہیں کہ یہ تو کافر لوگ ہیں، ان سے پیسے وصول کرنا ثواب ہے، لہذا ہم یہ پیسے وصول کریں گے۔ امامت کے پیسے بھی مل رہے ہیں اور ٹیوشن بھی چلا رہے ہیں اور ساتھ میں بے روزگاری الاؤنس بھی لے رہے ہیں۔<sup>(۱)</sup>

## آج کل کے تاجر

آج کے تاجروں میں اور پہلے کے تاجروں میں اتنا فرق تھا کہ اس وقت کے جو تاجر تھے انہوں نے کچھ تو یہ کر لیا تھا کہ بازوؤں کے نام رکھ دیئے خراسان اور بھتان، تو کم از کم اتنا خیال تھا کہ شرعی جھوٹ نہ ہو، اس وقت اتنا لحاظ تھا کہ شرعی جھوٹ بولنا بڑی بات ہے، لہذا تھوڑا سا حیلہ اختیار کر لو، لیکن اب العیاذ باللہ یہ قصہ بھی ختم ہو گیا اور اس تکلف کی بھی حاجت نہیں رہی، لہذا پاکستان کے کپڑے پر جاپان کا لیبل لگا دیا، سامان پر چائنا اور امریکہ کا لیبل لگا دیا۔<sup>(۲)</sup>

## بیع و شراء کے وقت نرمی کی فضیلت

”عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال:

ان اللہ یحب سمح البیع، سمح الشراء، سمح القضاء۔“

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو پسند فرماتے ہیں جو بیچنے کے وقت بھی نرم ہو اور خریدنے کے وقت بھی نرم ہو اور دین ادا کرنے

(۱) انعام الباری، کتاب البیوع، ج ۶، ص ۱۲۷ تا ۱۳۰۔

(۲) انعام الباری، کتاب البیوع، ج ۶، ص ۱۳۲، ۱۳۳۔



المکندر، عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: "رحم اللہ رجلا سمحا اذا باع، واذا اشترى، واذا اقتضى" (۱)

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ "رحم اللہ رجلا سمحا اذا باع، واذا اشترى، واذا اقتضى" اللہ تعالیٰ رحم فرماتے ہیں اس شخص پر جو بیچتے وقت بھی اور خریدتے وقت بھی اور اپنا حق وصول کرتے وقت بھی نرم ہو یعنی اللہ کو یہ بات پسند نہیں کہ آدمی پیسے پر جان دے۔ کوئی خریدار خریداری کے لئے آیا ہے، آپ نے اس کی قیمت بتائی اور وہ اس قیمت کو ادا کرنے کا اہل نہیں ہے تو آپ اس کے ساتھ کچھ نرمی کر دیں۔ یعنی اپنا نقصان نہ کرے لیکن اپنے منافع میں سے کچھ کم کر دیں تو یہ سمحا اذا باع ہے، یہ نہیں کہ صاحب قسم کھا کے بیٹھ گیا کہ میں تو اتنے ہی میں دوں گا چاہے کچھ ہو جائے، تو اگر حالات ایسے ہیں کہ دیکھ رہا ہے کہ یہ خریدار ضرورت مند ہے اور پیسے اس کے پاس نہیں ہیں تو اس کے لئے نرمی کا معاملہ کرو۔

واذا اشترى، اور اسی طرح چاہئے کہ خریداری کے وقت میں بھی نرم ہو۔ یعنی یہ نہیں کہ پیسے پر جان دے رہا ہو اور پیسے کم کرانے شام تک حجت بازی کر رہا ہے اور اڑا ہوا ہے کہ نہیں کم کرو ضرور کم کرو، بائع کے سر پر سوار ہو گیا تو یہ طریقہ مؤمن کا طریقہ نہیں، اگر آپ کرانا چاہتے ہو تو ایک دو مرتبہ اس سے کہہ دو کہ بھائی اگر اس میں دے دے سکتے ہو تو دے دو، مان لے تو ٹھیک اور نہ مانے تو بھی ٹھیک ہے۔ اگر اتنے پیسے میں دے دے سکتے ہو تو دے دو۔ اگر نہیں تو خریداری نہ کرو۔ اس کے اوپر لڑائی کرنا یا مسلط ہو جانا یہ صحیح نہیں ہے۔

## دکاندار سے زبردستی پیسے کم کرا کے کوئی چیز خریدنا جائز و حلال نہیں

آج کل رواج ہے کہ زبردستی پیسے کم کروائے جاتے ہیں، مثلاً فرض کریں کہ آدمی دوسرے کے سر پر سوار ہو کر اس کو بالکل ہی زچ کر دے، یہاں تک کہ اس کے پاس چارہ ہی نہ رہا تو اس نے کہا کہ چلو بھئی اس بلا کو دفع کر دو چاہے پیسوں کا کچھ نقصان ہی ہو جائے، یہ کہہ کر اگر دکاندار مال دیدے تو میں یہ سمجھتا ہوں کہ وہ چیز آپ کے لئے حلال بھی نہیں ہوگی، اس لئے کہ لا یحل مال امرئ مسلم الا عن طیب نفس منہ، لہذا آپ نے تو اس سے زبردستی کم کرایا ہے، طیب نفس اس کا نہیں تھا، لہذا حلال

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب السہولة والسماحة فی الشراء والبیع، رقم الحدیث ۲۰۷۶۔



بھی نہیں ہوگا، اس لئے کم کرانے کے لئے زیادہ اصرار کرنا اور زیادہ پیچھے پڑنا مؤمن کی شان نہیں۔<sup>(۱)</sup>

## امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی وصیت

امام ابوحنیفہؒ نے اپنی جو وصیت امام ابو یوسفؒ کو فرمائی اس میں ایک وصیت یہ بھی ہے کہ اور لوگوں میں تو یہ ہے کہ سمحا اذا اشتری لیکن اہل علم کو چاہئے کہ وہ دوسروں سے زیادہ دیں۔

## یہ بھی دین کے مقاصد میں داخل ہے

فرض کریں کسی سواری کا کرایہ ہے تو دوسرے لوگ جتنے دیتے ہیں اس سے کچھ زیادہ دے دیں تاکہ ان کی قدر و منزلت دل میں قائم رہے۔ اہل علم کی قدر و منزلت قائم رہنا یہ بھی دین کے مقاصد میں سے ہے اور اگر تم دوسروں سے کم دو گے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مولوی کی شکل دیکھ کر وہ بھاگے گا کہ یہ مولوی آگیا ہے، میرے اوپر مصیبت بنے گا اور مجھے پیسے پورے نہیں دے گا، اس کے برخلاف دوسروں سے زائد دے دو گے تو تمہاری قدر و منزلت پیدا ہوگی۔<sup>(۲)</sup>

یہ سب دین کی باتیں ہیں، یہ اخلاقی نبوی ہیں جن کو حاصل کرنے کی فکر کرنی چاہئے کہ اپنے عام معاملات میں آدمی نرمی کا برتاؤ کرے۔ اگر پیسے نہیں ہیں اور ضرورت کی چیز نہیں ہے تو مت خریدیں لیکن زبردستی کرنا یا لڑنا جھگڑنا یہ مؤمن کا شیوہ نہیں ہے۔

واذا افتضی، یعنی جب اپنا حق کسی سے مانگے تو اس میں بھی نرم ہو، یعنی تمہارا حق ہے وہ مانگ رہے ہو تو جیسا ابھی عرض کیا کہ مانگو لیکن نرمی کے ساتھ۔ اگر دوسرے آدمی کو کوئی عذر ہے تو اس عذر کا لحاظ کرو اور اس کا بہترین اصول نبی کریم ﷺ نے بیان فرمایا کہ جب بھی کسی شخص سے معاملہ کرو تو معاملہ کرتے وقت اس کو اپنی جگہ بٹھا لو اور اپنے آپ کو اس کی جگہ بٹھا لو اور یہ سوچو کہ اگر میں اس کی جگہ ہوتا تو کیا پسند کرتا تو جو معاملہ تم اپنے حق میں پسند کرتے ہو وہی معاملہ اس کے ساتھ کرو۔ ”احب لآخریک ما لحب لنفسک“ یہ نہیں کہ دو پیانے بنا لیے ہیں، ایک پیانہ اپنے لئے اور ایک پیانہ دوسروں کے لئے بلکہ ایک ہی پیانے سے اپنے عمل کو بھی اور دوسرے کے عمل کو بھی ناپو۔

(۱) ثم قالوا اسمعوا منی تعشوا الا لا تظالموا فہ ”لا یحل مال امرئ مسلم الا عن طیب نفس منہ

النخ“ (جامع العلوم والحکم، ج ۱، ص ۲۲۴، مطبع لمعرفة، بیروت، ۱۴۰۸ھ)

(۲) واذا دخلت الحمام فلا تساو الناس فی المجلس واجرة الحمام بل رجح علی ما تعطی العامة

لنظہر مروتک بینہم فیعظمونک۔ (مجموعہ وصایا امام اعظمؒ، ص ۳۹، رقم ۸۴)

یہ ایسا زریں اصول ہے کہ اگر آدمی اپنی زندگی میں اس کو اختیار کرے تو نہ جانے کتنی لڑائیاں، جھگڑے، طوفان اور بدتمیزیاں ختم ہو جائیں یعنی معاملات کے وقت اگر میں اس کی جگہ ہوتا تو جتنا اصرار میں کر رہا ہوں اگر یہ مجھ سے اتنا اصرار کرتا تو کیا میں اس کو پسند کرتا۔ اگر نہ کرتا تو مجھے بھی اس کے ساتھ نہیں کرنا چاہئے۔ ”رحم اللہ رجلا سمحا اذا باع، واذا اشتری، واذا اقتضی“ کا یہی مطلب ہے۔

مومنوں کی تجارت، کاروبار اور ان کے معاملات غیر مسلموں سے کچھ تو ممتاز ہوں۔ پتہ چلے کہ ہاں یہ مومن کا کام ہے۔ یہ بھی معلوم ہو کہ میں کسی مسلمان سے معاملہ کر رہا ہوں اور مسلمان بھی اگر اہل علم ہو تو اس کا تو اور زیادہ بڑا مرتبہ ہے۔ اس واسطے اس کو دوسروں کی بسبب اور زیادہ نرمی کا برتاؤ کرنا چاہئے۔<sup>(۱)</sup>

## تنگ دست کو مہلت دینے کی فضیلت

حدثنا احمد بن یونس: حدثنا زهير: حدثنا منصور: ان ربعی بن حراش، حدثه: ان حذیفه رضى الله عنه حدثه قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”تلفت الملائكة روح رجل ممن كان قبلكم، فقالوا: اعملت من الخیر شیئا؟ قال: كنت آمر قتیانی ان ينظروا ويتجاوزوا عن الموسر، قال: فتجاوزوا عنه“

قال ابو عبد الله: وقال ابو مالك عن ربعی: ”كنت ابسر علی الموسر وانظر المعسر.“ وتابعه شعب عن عبد الملك عن ربعی وقال ابو عوانة، عن عبد الملك، عن ربعی: ”انظر الموسر واتجاوز عن المعسر.“ وقال نعیم بن ابی هند، عن ربعی: ”فاقبل من الموسر واتجاوز عن المعسر.“<sup>(۲)</sup>

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: تم سے پہلے لوگوں میں سے ایک شخص کی روح قبض کی گئی تو اس سے

(۱) انعام الباری ۶ ص ۱۲۳ تا ۱۲۶۔

(۲) رواہ مسلم، کتاب المساقاة رقم ۲۹۱۷، سنن النسائی، کتاب الجنازہ رقم ۴۰۵۳، سنن ابن ماجہ، کتاب الاحکام رقم ۲۳۶۱، مسند احمد، باقی مسند الانصار، رقم ۲۳۱۶۹، ۲۳۳۶۶، سنن الدارمی، کتاب البیوع باب فی المساقاة، رقم ۲۵۳۶۔

پوچھا: فقالوا عملت من الخير شيئا؟ یعنی اُس آدمی سے پوچھا کہ کوئی نیک کام بھی کیا ہے؟ قال تو اس نے جواب میں کہا کہ كنت امر فتياني ان ينظروا، یعنی ایسا لگتا ہے کہ کوئی اور کام عبادت وغیرہ کا تو نہیں تھا، میرا نیک کام یہ تھا کہ میں اپنے نوجوانوں کو حکم دیتا تھا کہ وہ لوگوں کو مہلت دیں یعنی اگر کسی کے پاس پیسے نہیں ہیں تو ان کو مہلت دے دیں، ويتجاوزوا عن الموسر، اور اگر کوئی آدمی موسر بھی ہے یعنی کھانا پیتا آدمی ہے تو اس سے بھی چشم پوشی سے کام لیں، قال فتجاوزوا عنه تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ دوسروں سے چشم پوشی سے کام لیتا تھا تم بھی اس سے چشم پوشی سے کام لو۔

اللہ تعالیٰ نے اس عمل کی بدولت ان کی بخشش فرمادی کہ وہ دوسرے آدمیوں کے ساتھ نرمی کا اور درگزر کا معاملہ کرتا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ معاملات کے اندر لوگوں کے ساتھ درگزر کا برتاؤ کرنا چاہئے کیونکہ بعض اوقات اللہ تبارک و تعالیٰ اسی پر بخشش فرمادیتے ہیں۔<sup>(۱)</sup>

## قرض کی ادائیگی بہتر طریقے سے کیجئے

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رجلا نقاضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاعلظ له فهم به اصحابه فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: دعوه فان لصاحب الحق مفعلا، وقال: اشتروا لى بعیراء فاعطوه اياه، فطلبوه فلم يجدوا الا منا افضل من سنه، فقال: اشتروه فاعطوه اياه، فان خیر کم احسنکم قضاء۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور اقدس ﷺ سے اپنا دین وصول کرنے کا تقاضہ کیا اور تقاضے کے وقت آپ ﷺ کے لئے سخت الفاظ استعمال کیے تو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کو تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو، کیونکہ صاحب حق کو کہنے کا حق حاصل ہے، اس لئے اس پر سختی مت کرو۔ پھر فرمایا کہ اس کو ایک اونٹ خرید کر دے دو۔ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کے لئے بازار میں اونٹ تلاش کیا تو ان کو بازار میں اس اونٹ سے بہتر اونٹ مل رہا تھا جو حضور ﷺ نے بطور قرض لیا تھا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسی بہتر اونٹ کو خرید کر اس کو دے دو، اس لئے کہ تم میں سے بہتر وہ ہے جو قرض کی ادائیگی بہتر طور پر کرے اس حدیث میں ایک طرح تو آپ ﷺ نے ”حسن قضاء“ کی ترغیب دی۔ دوسرے یہ کہ جو شخص صاحب حق ہو وہ اگر کوئی سخت الفاظ بھی استعمال کرے تو مقرض کو چاہئے کہ اس کو برداشت

کرے اور اس کا جواب نہ دے۔

عن ابی رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: استصلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بكرة، فجاءه ابل من الصدقة، قال ابو رافع فامرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اقضى الرجل بكرة، فقلت: لا اجد في الابل الا جملا خیارا رباعيا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطه اياه فان خيار الناس احسنهم قضاء.

حضور اقدس ﷺ کے غلام حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ آپ ﷺ کے پاس صدقہ کے کچھ اونٹ آئے تو آپ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں اس شخص کو اس کے قرض کا اونٹ ادا کر دوں۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! صدقہ کے جو اونٹ آئے ہیں، میں ان میں نہیں پاتا ہوں مگر اچھا اور چار سال کی عمر کا بڑا اونٹ پاتا ہوں۔ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ اس کو وہی اچھا اور بڑا اونٹ دے دو۔ پس بے شک تم میں بہتر شخص وہ ہے جو قرض کی ادائیگی بہتر انداز سے کرے۔<sup>(۱)</sup>

### رسول اللہ ﷺ اور ادائیگی قرض کا اہتمام

عن ابی ذر رضی اللہ عنہ قال: كنت مع نبي صلى الله عليه وسلم فلما ابصر — یعنی احدا قال: ما احب انه يحول لي ذهباً يمكث عندي منه دينار فوق ثلاث الا ديناراً ارصده لدين ..... الخ<sup>(۲)</sup>

حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھا۔ فلما ابصر — یعنی احدا جب آپ ﷺ نے احد کی طرف دیکھا (کسی سفر سے واپسی کی بات معلوم ہوتی ہے) آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں یہ بات پسند نہیں کرتا کہ میرے لئے اس احد کو سونے میں تبدیل کر دیا جائے اور اس میں سے میرے پاس ایک دینار بھی تین دن سے زیادہ باقی رہے۔ الا دينار اسوائے اس دینار کے جو میں دین کے ادائیگی کے لئے محفوظ رکھوں۔

یہ موضع ترجمہ ہے کہ دین کی ادائیگی کا اتنا اہتمام تھا کہ ویسے تو آپ ﷺ کو منظور نہیں تھا کہ آپ ﷺ کے پاس کوئی دولت رہے لیکن فرمایا کہ کسی دین کی ادائیگی کے لئے رکھوں۔<sup>(۳)</sup>

(۱) تقریر ترمذی، ج ۱، ص ۲۵۲، ۲۵۳۔ انعام الباری، ج ۷، ص ۶۷۱، ۶۷۲۔

(۲) رواہ البخاری، کتاب الاستقراض واداء الديون، باب اداء الديون، رقم الحدیث ۲۳۸۸۔

(۳) انعام الباری ۷/۶۶۹۔

## زمانہ جاہلیت کے بازار

حدثنا علی بن عبداللہ: حدثنا عمرو بن دینار عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: كانت عکاظ ومجنة وذوالمجاز اسواقا فی الجاهلیة، فلما کان الاسلام تأثموا من التجارة فیها. فانزل اللہ: "لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ" فی مواسم الحج، قرأ ابن عباس کذا. (۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ جاہلیت کے زمانے میں عکاظ، مجنہ اور ذوالمجاز کے نام سے تین بازار (میلے) لگتے تھے۔ جب اسلام آیا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس میں تنگی محسوس کرتے تھے کہ ان میلوں اور بازاروں میں جا کر تجارت کریں۔

عکاظ: جاہلیت کے زمانہ میں ماہ ذوالقعدہ کے شروع سے بیس ذوالقعدہ تک عکاظ کا میلہ لگتا تھا۔  
مجنہ: بیس ذوالقعدہ سے یکم ذوالحجہ تک مجنہ کا میلہ لگتا تھا۔  
ذوالمجاز: یکم ذوالحجہ سے آٹھ ذوالحجہ تک ذوالمجاز کا میلہ لگتا تھا۔

اور پھر آٹھ تاریخ کو وہ لوگ حج کرنے کے لئے منی جاتے تھے، یعنی یکم ذی قعدہ سے آٹھ ذی الحجہ تک میلے لگتے تھے، اس کے بعد حج ہوتا تھا۔ (۲)

اصل میں یہ تجارت کے میلے تھے جن میں تجارت کی جاتی تھی، لیکن تجارت کے ساتھ ساتھ بہت سارے منکرات بھی ان میں شامل ہو گئے تھے۔

ان میں لہو و لعب وغیرہ اور بعض مباحات بھی تھے جیسے شعر گوئی، مشاعرے وغیرہ منعقد ہوا کرتے تھے، تقریریں ہوا کرتی تھیں، کھیل اور تفریح بھی ہوا کرتی تھی، تو یہ اس طرح کے میلے تھے۔

## اسلام میں بازار کی مشروعیت

اب جب اسلام آ گیا تو یہ میلے یعنی بازار پھر بھی لگتے رہے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو تامل ہوا کہ جاہلیت میں لوگ یہاں پر میلے لگایا کرتے تھے اور ان میں گناہ کے کام بھی ہوا کرتے تھے اس جگہ ہم جا کر تجارت کریں، خرید و فروخت کریں، جبکہ وہی خراب جگہ ہے اور موسم بھی وہی ہے، عنقریب حج کا موسم بھی آ رہا تھا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اس تامل پر قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی:

(۱) رواہ البخاری کتاب البیوع، باب الاسواق التي كانت فی الجاہلیة، رقم الحدیث ۲۰۹۸۔

(۲) عمدة القاری، ج ۷، ص ۳۹۵۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِمَّنْ رَزَاكُمْ. (۱)  
ترجمہ: تم پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ تم اپنے پروردگار کی طرف سے فضل تلاش کرو، یعنی حج کے زمانہ میں بھی تمہارے لئے تجارت کرنا جائز کر دیا گیا ہے۔

## یہ تفسیری اضافہ ہے

فی موسم الحج: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک روایت یوں بھی ہے کہ وہ اس طرح پڑھا کرتے تھے لیس علیکم جناح فی موسم الحج، یہ قرآن شاذہ ہے۔  
اس قرآن کے بارے میں یہ بات خاص طور پر سمجھ لینی چاہئے کہ بعض دفعہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قرآن کی تفسیر میں کوئی اضافہ کرتے تھے، وہ تفسیری اضافہ ہوتا تھا، اور بعض اوقات اس کو بھی قرأت سے تعبیر کر دیا کرتے تھے، وہ قرأت شاذ کہلاتی ہے۔ یہ تفسیری اضافہ ہے، قرآن کا حصہ نہیں ہے۔ (۲)

## تجارت کے لئے بازاروں میں جانا

ارشاد باری تعالیٰ: "فَاتَّبِعُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ" (۳)  
کسی کو وہم ہو سکتا ہے کہ بازار کو تو انبغض البقاع کہا گیا ہے لہذا بازار کا قائم کرنا ہی جائز نہیں ہونا چاہئے۔ یہ وہم کئی احادیث مبارکہ سے دور ہو جاتا ہے جن میں بازار کی مشروعیت کا ثبوت موجود ہے۔

چنانچہ امام بخاریؒ نے ایک باب قائم کر کے ان احادیث کو ذکر فرمایا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بازار میں کوئی غیر مشروع کام نہ ہو تو تجارت کا بازار بھی اسلام کی نظر میں مشروع، جائز اور حلال ہے۔ (۴)

وقال عبدالرحمن بن عوف: لما قدمنا المدينة، قلت: هل من سوق فيه  
تجارة؟ فقال: سوق قينقاع. وقال انس: قال عبدالرحمن: دلوني على  
السوق وقال عمر: الهائي الصفق بالاسواق.

وقال عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے کہا تھا مجھے راستہ بتاؤ، یہ اس وقت کہا تھا جب ان کے انصاری بھائی نے مواخات کر کے کہا تھا کہ تقسیم کر لو اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا تھا کہ مجھے

(۱) البقرة: ۱۹۸۔ (۲) انعام الباری ۶، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰۔ (۳) الحج: ۱۰۔

(۴) انعام الباری ۶، ۲۲۸ (مع التفسیر من المرتب)

بازار میں سودوں نے غافل کر دیا۔ اور حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یہ اس وقت کہا تھا جب حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ والی حدیث نہیں پہنچی تھی۔ (۱)

حدثنا ابراهيم بن المنذر: حدثنا ابو ضمرة: حدثنا موسى بن عقیبة، عن نافع: حدثنا ابن عمر: انهم كانوا يشترون الطعام من الركبان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فبيعت عليهم من يمنعهم ان يبيعوه حيث اشتروه حتى ينقلوه حيث يباع الطعام.

قال: وحدثنا ابن عمر رضى الله عنهما قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم ان يباع الطعام اذا اشتراه حتى يستوفيه. (۲)

امام بخاریؒ کا ان احادیث کو ذکر کرنے کا منشاء صرف اتنا ہے کہ حیث بیاع الطعام یعنی جہاں کھانا بکتا ہے۔ مراد بازار ہے، اس میں چونکہ بازار کا ذکر ہے اور اسی سے بازار کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے۔ (۳)

## حکمرانوں کے لئے اہم سبق

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو ایک مرتبہ گورنر بنا دیا گیا، (مردان اپنے زمانے میں کہیں گئے تھے تو ان کی جگہ گورنر بنا دیا گیا) جب یہ گورنر بنے تو بیت المال سے پیسے نہیں لیتے تھے اور جو مزدوری وغیرہ پہلے کیا کرتے تھے وہ اب بھی جاری رکھی۔ عین اس زمانے میں جب کہ گورنر تھے اپنی پشت کے اوپر لکڑیوں کا گٹھڑا لاد کر بازار کے بیچ میں سے جو شارع عام تھی گزرتے تھے اور پھر یہی نہیں کہ ویسے ہی گزر جائیں، بلکہ کہتے جاتے تھے کہ ہٹو۔ امیر المومنین آرہے ہیں، امیر المومنین آرہے ہیں۔ گٹھڑا لادا ہوا ہے اور یہ کہتے ہوئے گزر رہے ہیں۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اپنے عمل سے تعلیم دی کہ آدمی کے لئے گٹھڑا لاد کر ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا کوئی بے عزتی کی بات نہیں بلکہ بے عزتی کی بات یہ ہے کہ کسی کے سامنے دست سوال دراز کرے۔ لہذا اس سے بچنا چاہئے۔ (۴)

(۱) انعام الباری ۶/۲۲۸، ۲۲۹۔

(۲) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب ما ذکر فی الاسواق، رقم الحدیث ۲۱۲۳، ۲۱۲۴۔

(۳) انعام الباری ۶/۲۲۲۔

(۴) انعام الباری ۶/۱۲۲، ۱۲۳۔

## سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی تجارت

حدثني اسماعيل بن عبدالله حدثني علي بن وهب، عن ابن شهاب قال: اخبرني عروة بن الزبير ان عائشة رضي الله عنها قالت: لما استخلف ابوبكر الصديق قال: لقد علم قومي ان حرقتي لم تكن تعجز عن مؤونة اهلي وشغلت بأمر المسلمين، فسيأكل آل ابي بكر من هذا المال واحترف للمسلمين فيه. (۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا گیا تو انہوں نے فرمایا: میری قوم کو علم ہے کہ میرا جو پیشہ (کاروبار) تھا وہ اتنا کافی نہیں تھا یعنی میں اپنے گھروالوں کی ذمہ داری اٹھانے سے عاجز نہیں تھا۔

حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پہلے تجارت کیا کرتے تھے اور تجارت میں اتنا منافع ہو جاتا تھا کہ ان کے گھر کا کاروبار آرام سے چل جاتا تھا، تو اسی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ میرا پیشہ اس بات سے عاجز نہیں تھا کہ میرے گھروالوں کی ذمہ داری اٹھائے۔

مؤونہ کے معنی ذمہ داری کے ہیں تو میں پہلے تجارت کیا کرتا تھا، اس سے گھروالوں کا خرچ چلاتا تھا۔

وشغلت بأمر المسلمين، اور اب میں مسلمانوں کے کام میں مشغول ہو گیا ہوں، یعنی خلافت کے کام میں تو اب وہ تجارت نہیں کر سکتا جس سے اپنے گھروالوں کا خرچ چلاؤں۔  
فسيأكل آل ابي بكر من هذا المال، لہذا اب ابوبکر کے گھروالے اسی مال سے یعنی بیت المال ہی سے کھائیں گے۔ (۲)

## حضرات مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم کا اپنے عمل سے روزی کمانا

عن ابي هريرة رضي الله عنه: ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يوما يحدث، وعنده رجل من اهل البادية "ان رجلا من اهل الجنة استأذن ربه في الزرع فقال له: المست فيما شئت؟ قال: بلى ولكن احب ان

(۱) رواہ البخاری، باب کسب الرجل وعمله، رقم ۲۷۰۰۔

(۲) انعام الباری ۶/۱۳۶، ۱۳۱۔



ازرع. قال: فبذر فبدر الطرف نباته واستواؤه واستحصاده فكان امثال  
الجبال، فيقول الله تعالى: حونك يا ابن آدم فانه لا يشبعك شيء. فقال  
الاعرابي: والله لا نجد الا قرشيا لو انصاريا فانه اصحاب زرع، واما  
نحن فلسنا باصحاب زرع، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم. (۱)

نبی کریم ﷺ کے پاس ایک دیہاتی شخص تھا اور آپ ﷺ یہ حدیث بیان فرما رہے تھے کہ  
”جنت کے لوگوں میں سے ایک آدمی اللہ تعالیٰ سے اجازت طلب کرے گا کہ میں جنت میں کھیتی کرنا  
چاہتا ہوں، تو اللہ تعالیٰ اس سے فرمائیں گے یہ جو ساری نعمتیں ملی ہوئی ہیں کیا یہ تمہیں حاصل نہیں؟ وہ  
کہے گا کہ سب کچھ حاصل ہے لیکن دل چاہ رہا ہے کہ کھیتی کروں، چنانچہ وہ کھیتی کرنے کے لئے بیج  
ڈالے گا تو وہ کھیتی اس کے پلک جھپکنے سے بھی پہلے اُگ آئے گی، اور ایک لمحہ میں سیدھی ہو کر اس کے  
کاٹنے کا وقت آ جائے گا، اور پہاڑوں کی مانند اس کی پیداوار ہوگی۔ باری تعالیٰ فرمائیں گے کہ اے  
ابن آدم! یہ لو تمہارا پیٹ کوئی چیز نہیں بھر سکتی۔“ فقال الاعرابي الخ اس دیہاتی نے کہا جو نبی کریم  
ﷺ کے پاس بیٹھا تھا کہ یہ کھیتی مانگنے والا کوئی قریشی یا انصار ہوگا، اس واسطے کہ کھیتی کرنا انہی کا کام  
ہے۔ ہم لوگ کھیتی والے نہیں ہیں اس لئے ہم وہاں یہ خواہش نہیں کریں گے۔ نبی کریم ﷺ اس کی  
بات سن کر ہنس دیئے۔ (۲)

ان اباهريرة رضى الله عنه قال: انكم تقولون: ان اباهريرة يكثر الحديث  
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقولون: ما بال المهاجرين  
والانصار لا يحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل حديث  
ابى هريرة؟ وان اخوتى من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالاسواق  
وكنت الزم رسول الله صلى الله عليه وسلم على ملء بطني، فاشهد اذا  
غابوا واحفظ اذا نسوا. وكان يشغل اخوتى من الانصار عمل اموالهم و  
كنت امرء الله مسكينا من مساكين الصفة، اعنى حين ينسون... الخ (۳)

”انکم تقولون: ان اباهريرة يكثر الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم“  
لوگ کہتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ بہت حدیثیں سناتے ہیں رسول اللہ ﷺ سے، وتقولون: ما بال

(۱) رواہ البخاری، کتاب الحرث والحرارۃ، باب نمبر ۲۰، رقم ۳۳۲۸۔

(۲) انعام الباری ۵۸۹/۶۔

(۳) رواہ البخاری کتاب بیوع، رقم الحدیث ۲۰۴۷۔

المہاجرین والانصار لا یحدثون عن رسول اللہ ﷺ بمثل حدیث ابی ہریرۃ۔ مہاجرین و انصار اور دوسرے صحابہ ہیں وہ تو اتنی حدیثیں نہیں سناتے جتنے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سنا تے ہیں۔

وان اخوتی من المہاجرین کان یشغلهم الصفق بالاسواق، و کنت ازم رسول اللہ ﷺ علی ملء بطنی۔

میرے جو مہاجر بھائی ہیں ان کو بازاروں میں معاملات نے مشغول کیا ہوا تھا۔ وہ تجارت میں لگے ہوئے تھے اور میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ چمٹا رہتا تھا، علی ملء بطنی، پیٹ بھرنے پر یعنی جب بھوک رفع ہو جائے، میری اور کوئی ضرورت نہیں تھی، مجھے کوئی فکر نہ تھی، میرا سارا وقت حضور اقدس ﷺ کے پاس گزرتا تھا۔

فاشهد اذا غابوا، واحفظ اذا نسوا۔ وکان یشغل اخوتی من الانصار عمل اموالهم۔

تو میں حاضر رہتا تھا جب وہ حضرات چلے جاتے تھے اور میں یاد کر لیتا تھا وہ باتیں جب وہ بھول جاتے تھے اور انصاری بھائیوں کو ان کے اموال پر ان کے عمل نے مشغول کیا ہوا تھا، یعنی وہ زمینوں پر کاشتکاری کا کام کیا کرتے تھے تو وہاں زراعت میں مشغول تھے اور میرے مہاجر بھائی تجارت میں زیادہ مشغول تھے۔

و کنت امرء اللہ مسکینا من مساکین الصفة، اعی حین ینسون۔

میں تو ایک مسکین آدمی تھا صفہ کے مساکین میں سے، میں یاد کرتا تھا جب کہ وہ بھول جاتے تھے، اس واسطے مجھے ان کے مقابلے میں حدیثیں زیادہ یاد رہ گئیں۔<sup>(۱)</sup>

## بازار میں خرید و فروخت کرنا آنحضرت ﷺ کی سنت ہے

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات مہاجرین بازاروں میں سودے کرتے تھے، اس نے ان کو مشغول کیا ہوا تھا۔ تو اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ بازاروں میں سودے کرنا کوئی بُری بات نہیں جو اکابرین مہاجرین صحابہ ہیں اس کام میں مشغول تھے۔ تو معلوم ہوا کہ بذاتِ خود یہ کوئی بُری بات نہیں بلکہ رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے کہ آپ ﷺ نے بھی تجارت فرمائی تو اس واسطے بُری بات نہیں بلکہ عین مطلوب ہے کہ آدمی رزقِ حلال کے طلب میں تجارت کرے یا زراعت کرے۔ اس کی فضیلت احادیث میں آئی ہے۔<sup>(۲)</sup>

حدثنا عبد العزيز بن عبد الله: حدثنا ابراهيم بن سعد، عن ابيه عن جده، قال: قال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه: لما قدمنا المدينة آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيني وبين سعد بن الربيع، فقال سعد بن الربيع: اني اكثر الانصار مالا فاقسم لك نصف مالي، وانظر اى زوجتي هابت نزلت لك عنها، فاذا حلت تزوجتها. قال: فقال له عبد الرحمن: لا حاجة لى في ذلك، هل من سوق فيه تجارة؟ قال: سوق قينقاع. قال: ففدا اليه عبد الرحمن فاتى باقط وسمن، قال: ثم تابع الغدو فاما لبث ان جاء عبد الرحمن عليه اثر صفرة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجت؟ قال: نعم، قال: ومن؟ قال: امرأة من الانصار. قال: كم سقت؟ قال: زنة نواة من ذهب لو نواة من ذهب. فقال له النبي صل الله عليه وسلم ولو لم ولو بشاة. (۱)

یہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں کہ جب ہم مدینہ منورہ آئے تو رسول اللہ ﷺ نے میرے اور سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کے درمیان مواخات قائم فرمائی، یہ انصاری صحابی تھے۔

”فقال سعد بن الربيع: اني اكثر الانصار مالا“

انہوں نے مجھ سے کہا کہ میرے پاس انصار میں سب سے زیادہ مال ہے۔ پھر بولے کہ حضور اکرم ﷺ نے تمہیں میرا بھائی قرار دیا ہے تو ایسا کرتے ہیں میرا مال تقسیم کرتے ہیں کہ آدھا تمہارا اور آدھا میرا۔ اور میری دو بیویاں ہیں، ان میں سے جو تمہیں پسند ہو تو میں اس کے بارے میں تمہارے حق سے دستبردار ہو جاتا ہوں، یعنی میں اس کو طلاق دے دوں گا، یعنی جب وہ حلال ہو جائے تو تم اس سے نکاح کر لینا۔ حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تقسیم کی کوئی ضرورت نہیں۔

”هل من سوق فيه تجارة. قال: سوق قينقاع.“

فرمایا کہ یہاں کوئی بازار ہے جس میں تجارت ہوتی ہے؟ کہا کہ یہاں قینقاع کا بازار ہے۔ اصل میں قینقاع یہودیوں کا قبیلہ تھا، تجارت وغیرہ پر یہودی ہمیشہ قابض رہے، تو اس لئے وہ بازار بھی ان کی طرف منسوب تھا۔

”ففدا اليه عبد الرحمن فاتى باقط وسمن، قال: ثم تابع الغدو فاما لبث ان

جاء عبد الرحمن على اثر صفرة.“

عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ بازار میں گئے اور وہاں سے پییر اور گھی لے کر آئے اور پھر روزانہ صبح کو جاتے رہے۔ ابھی تھوڑا عرصہ نہیں گزرا دیکھا کہ عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ آ رہے ہیں اور ان کے کپڑوں پہ کوئی زردی کا نشان ہے یعنی خوشبو لگائی ہوگی اس کا نشان ہے۔ کیونکہ اس قسم کا نشان نئے شادی شدہ آدمی کے کپڑوں پر ہوا کرتا تھا۔ آپ ﷺ نے پوچھا: کیا تم نے نکاح کیا ہے؟ انہوں نے کہا: جی ہاں۔ آپ ﷺ نے پوچھا: کتنے مہر پر؟ کہا کہ ایک کھجور کی غنچہ کی برابر سونا، تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ ولیمہ کرو چاہے ایک بکری کا کیوں نہ ہو۔<sup>(۱)</sup>

### مقتداء کا ضرورت کی اشیاء خود خریدنا

وقال ابن عمر رضی اللہ عنہما: اشتری النبی صلی اللہ علیہ وسلم جملاً من عمر، واشتری ابن عمر بنفسه، وقال عبدالرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما: جاء مشرك بغنم فاشتری النبی صلی اللہ علیہ وسلم منه شاة، واشتری من جابر بعيراً.<sup>(۲)</sup>

امام امت چاہے وہ رئیس حکومت ہو، امیر حکومت ہو یا اس کی دینی حیثیت سے لوگ اس کو مقتداء سمجھیں اور اپنی حاجات کو خود خریدیں تو اس میں کوئی بے عزتی کی بات نہیں اور اگر فروخت کریں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اور قرآن کریم سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ مالہذا الرسول یا کل الطعام ویشی بالاسواق، یعنی کفار کی طرف سے اعتراض کیا گیا تھا کہ یہ بازاروں میں چلتے ہیں لیکن اس اعتراض کو رد کیا گیا، معلوم ہوا کہ مقتداء چاہے وہ دینی ہو یا سیاسی ہو اس کے لئے خود بازار میں خرید و فروخت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

آگے جو آثار نقل کیے ہیں ان میں بھی یہی بات بیان کی ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک اونٹ خریدا تھا اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے خود بھی خریداری کی۔ تو نبی کریم ﷺ دینی مقتداء بھی تھے اور امیر بھی تھے تو اس سے دونوں باتیں ثابت ہوئیں کہ سیاسی مقتداء ہو یا دینی مقتداء ہو دونوں کے لئے خریداری کرنا درست ہے اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما دینی مقتداء تھے اور انہوں نے خود خریدا۔

عبدالرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ ایک مشرک ایک مرتبہ کچھ بکریاں لے کر آیا تو نبی کریم

(۱) انعام البخاری ۶/۷۸، ۷۹۔ (۲) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب شراء الامام الخواج، جلد ۱۔

ﷺ نے اس سے ایک بکری خریدی اور آپ ﷺ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بھی ایک اونٹ خریدا تھا جیسا کہ آگے روایت میں آرہا ہے۔

## مقتداء اور ہنما کے لئے طرزِ عمل

ان تمام روایتوں کو یہاں لانے سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ شریعت کا مزاج ہے کہ مقتداء کو اس طرح نہیں رہنا چاہئے کہ عام لوگوں سے اپنے آپ کو ممتاز کر کے رکھیں بلکہ لوگوں میں گھلا ملا رہنا چاہئے۔ یہ جو ہمارے ہاں پیری کا ایک تصور ہو گیا ہے کہ پیر صاحب مافوق الفطرت کوئی چیز ہے، اس کی وجہ سے بازار میں خریداری کرنا اس کے لئے عار ہے۔ ان کے لئے خادم ہیں وہ ہر کام انجام دیتے ہیں اور خود کبھی ضرورت پیش آجائے تو اس کو عیب سمجھتے ہیں تو یہ بات سنت کے خلاف ہے۔ مقتداء جیسا بھی ہو، شیخ ہو، استاد ہو، اس کو عام لوگوں میں گھلا ملا رہنا چاہئے۔

حضور اکرم ﷺ جب مجلس میں تشریف فرما ہوتے تو بعض اوقات آنے والے کو پوچھنا پڑتا تھا کہ کون نبی کریم ﷺ ہیں۔ کوئی آپ ﷺ کی امتیازی خاصیات نہیں ہوتی تھیں۔

دوسرے یہ ہے کہ مجلس میں آپ ﷺ تشریف فرما ہوں تو آپ ﷺ کی زیارت کریں اس واسطے ایک چھوٹی سی چوکی وغیرہ بنادی گئی تھی جس پر آپ ﷺ بعد میں تشریف فرما ہونے لگے ورنہ عام مجلس اس طرح ہوتی تھی کہ کوئی امتیاز ہی نہیں ہوتا تھا۔

سنت کا طریقہ یہ ہے اور اسی میں خیر ہے اور جو امتیازی شان بنانے کا معاملہ ہے وہ سنت کے بھی خلاف ہے اور اس میں بہت سے دساویں نفس کا فرما ہو جاتے ہیں اور اس کی وجہ سے آدمی عجب اور تکبر میں مبتلا ہو جاتا ہے، اللہ محفوظ رکھے۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ اس وجہ سے خاص طور پر حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ کے سلسلہ میں فرماتے تھے کہ اس سلسلے میں سادگی کا خاص اہتمام ملحوظ ہے اور فرماتے تھے کہ جس شخص کے اندر تعالیٰ ہو یا دوسروں سے اپنے آپ کو ممتاز بنانے کے اپنی امتیازی شان بنائے۔ یعنی حضرت حاجیؒ کے سلسلہ سے وابستگی ہو تو یہ کام اس کے اندر کبھی نہیں ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو ایسا بنائے۔<sup>(۱)</sup>

## خليفة دوم حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا تجارت کرنا

حدیثی محمد: أخبرنا مخلص بن یزید: أخبرنا ابن جریج، قال: أخبرنی

عطاء، عن عبید بن عمیر: ان اباموسیٰ الاشعری استأذن علی عمر رضی اللہ عنہ فلم یؤذن له، وکأنه کان مشغولاً. فرجع ابوموسیٰ ففرغ عمر فقال: ألم اسمع صوت عبد اللہ بن قیس؟ ائذنوا له. قیل: قد رجع، فدعاه فقال: کنا نؤمر، بذلك، فقال: تأتینی علی ذلك بالبینة. فانطلق الی مجلس الانصار فسألهم فقالوا: لا یشهد لك علی هذا الا اصغرنا ابوسعید الخدری. فذهب بأبی سعید الخدری، فقال عمر: اخفی علی هذا من امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ الهانی الصنف بالاسواق. یعنی الخروج الی التجارة. (۱)

### عبید بن عمیرؓ

حضرت عبید بن عمیرؓ تابعین میں سے ہیں۔ ان کو قاضی اہل مکہ کہا جاتا ہے یعنی یہ اہل مکہ کے قاضی یعنی واعظ تھے۔

### حدیث کا مطلب

کہتے ہیں کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے حضرت عمرؓ کے گھر جا کر ان سے اجازت طلب کی تو ان کو اجازت نہیں دی گئی یعنی کوئی جواب اندر سے نہیں آیا اور غالباً ایسا لگتا ہے کہ حضرت عمرؓ کسی کام میں مشغول تھے، اس واسطے انہوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے استغذ ان کا جواب نہیں دیا تو حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ لوٹ کے آگئے۔

مسنون طریقہ یہی ہے کہ تین مرتبہ استغذ ان (اجازت طلب) کرے، اگر اس میں جواب آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ واپس چلا جائے۔

تھوڑی دیر بعد حضرت عمرؓ گھر آئے اور کہا کہ میں نے عبد اللہ بن قیس کی آواز نہیں سنی تھی؟ یعنی تھوڑی دیر پہلے عبد اللہ بن قیس (ابوموسیٰ اشعریؓ) کی آواز آئی تھی، وہ اجازت مانگ رہے تھے۔ لوگوں سے کہا کہ ان کو بلا لو یعنی آنے کی اجازت دے دو۔ لوگوں نے بتایا کہ وہ تو واپس چلے

(۱) رواہ البخاری کتاب البیوع، باب الخروج فی التجارة، رقم الحدیث ۲۰۶۲، وفی صحیح مسلم، کتاب الاداب، رقم ۴۰۱۰، وسنن ابی داؤد، کتاب الاداب، ۴۵۱۰، مسند احمد اول مسند الکوفیین، رقم ۱۸۶۸۹، ۱۸۷۶۰، وصوطی مالک، کتاب الجامع، رقم ۱۵۲۰۔

گئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو بلایا اور پوچھا کہ واپس کیوں چلے گئے تھے؟

## حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اظہارِ حسرت

ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمیں اسی کا حکم دیا جاتا تھا یعنی رسول کریم ﷺ نے ہمیں یہی حکم دیا ہے کہ جا کر پہلے استفادہ کرو (یعنی اجازت طلب کرو۔ م)۔ اگر تین مرتبہ استفادہ ان کرنے کے باوجود جواب نہ آئے تو پھر واپس چلے جاؤ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جو حدیث آپ رسول کریم ﷺ کی طرف منسوب کر رہے ہیں اس پر بینہ (دلیل) پیش کرو، یعنی گواہ لاؤ۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ انصار کی ایک مجلس میں چلے گئے اور ان سے کہا کہ میرے ساتھ یہ قصہ ہو گیا، (یعنی میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ حضور ﷺ نے یہ حکم دیا ہے کہ اس واسطے میں واپس چلا گیا تھا تو انہوں نے کہا کہ بینہ لے کر آؤ ورنہ میں نہیں چھوڑوں گا)۔

انصار نے کہا کہ حضور اقدس ﷺ کا یہ ارشاد مشہور و معروف ہے، آپ کے لئے اس معاملے میں ہم میں جو سب سے کمسن ہیں یعنی حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ وہ جا کے گواہی دے دیں گے۔ (تاکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو پتہ چلے کہ اتنے چھوٹے بچے بھی اس حدیث سے واقف ہیں)۔ چنانچہ وہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کو لے گئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کیا میرے اُپر رسول اللہ ﷺ کا یہ حکم مخفی رہ گیا، یعنی اپنے اُپر افسوس کے طور پر کہا کہ حضور ﷺ کا یہ حکم مخفی رہ گیا، مجھے بازاروں کے اندر سودا کرنے نے غافل کر دیا یعنی میں بازار کے اندر تجارت کرنے میں مشغول رہا اور اس کی وجہ سے حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد سننے سے محروم رہا۔ میں چونکہ تجارت کے لئے نکل کے چلا جایا کرتا تھا، کبھی کہیں، کبھی کہیں تو بہت سی باتیں جو حضور ﷺ نے میری غیر موجودگی میں فرمائیں وہ مجھے نہیں پہنچ سکیں، میرے علم میں نہیں آسکیں تو اس پر انہیں افسوس ہوا، اور افسوس کا اظہار کیا کہ میں اس حدیث کے سننے سے محروم رہا۔

الغرض اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضور ﷺ کے زمانے میں گھر سے نکل کر تجارت کیا کرتے تھے۔<sup>(۱)</sup>

## تجارت کے لئے سمندر میں سفر کرنا

اللہ تعالیٰ کا ارشادِ گرامی ہے:

(۱) انعام الباری ۶/۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴۔

”وترى الفلك مواخر فيه لبتغوا من فضله“ (۱)

(ترجمہ): ”اور تو جہازوں کو دیکھتا ہے کہ اس میں پانی کو پھاڑتے جاتے ہیں تاکہ تم اس کا فضل تلاش کرو۔“

مطروراقؒ کہتے ہیں کہ سمندر میں تجارت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اللہ تبارک و تعالیٰ نے قرآن میں اس کا ذکر نہیں کیا مگر مطروراقؒ نے اس طرح استدلال کیا کہ قرآن کریم میں تجارت فی البحر کا ذکر ہے تو اس کے ذکر کو ناحق قرار نہیں دیا گیا بلکہ حق قرار دیا گیا ہے اور پھر یہ آیت تلاوت فرمائی:

”وترى الفلك مواخر فيه ولبتغوا من فضله“

تم دیکھتے ہو کہ کشتیاں سمندر میں چلتی ہیں تاکہ اللہ کا فضل تلاش کرو۔ اور اللہ کے فضل تلاش کرنے سے مراد تجارت ہے، لہذا معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے کشتیوں کے ذریعے تجارت کرنے کا ذکر فرمایا۔

یہ جو فرمایا گیا کہ ”وترى الفلك مواخر“ اس سے مراد بڑی کشتیاں ہیں، کیونکہ بڑی کشتیاں عام طور پر تجارت کے لئے استعمال ہوتی ہیں، اس لئے کہ ان میں ساز و سامان لا کر لے جایا جاتا ہے، محض ویسے ہی سفر کرنے کے لئے بڑی کشتی استعمال نہیں کرتے تھے کیونکہ اول تو سمندر کا سفر محض سفر کی خاطر کب تھا؟ زیادہ تر تجارت کی غرض سے تھا، اور اگر مچھلیاں پکڑنے کے لئے ہے تو وہ زیادہ تر ساحل کے آس پاس چھوٹی کشتیوں پر بیٹھ گئے اور اس کو چلا دیا، تو بڑی کشتیوں کا استعمال تجارت ہی کی غرض سے ہوتا تھا، اس واسطے وہ کہتے ہیں کہ اس سے تجارت فی البحر کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ (۲)

### بغرض تجارت سمندری سفر پر حضور ﷺ کا نکیر نہ فرمانا

وقال الثبثی حدثني جعفر بن ربيعة، عن عبد الرحمن بن هوزم، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: انه ذكر رجلا من بني اسرائيل خرج في البحر فقضى حاجته. وساق الحديث.

حدثني عبد الله بن صالح: حدثني الثبثی به. (۳)

امام بخاریؒ نے اس حدیث کو تعلیقاً نقل کیا ہے اور بہت سی جگہوں پر موصولاً بھی روایت کیا

(۱) فاطر: ۱۳۔ (۲) انعام الباری ۶/۱۰۷، ۱۰۸۔

(۳) رواہ البخاری کتاب المیزع، باب التجارة فی البحر، رقم الحدیث ۲۰۶۳۔



ہے۔ یہ کافی لمبی حدیث ہے۔ امام بخاریؒ نے صرف متعلقہ حصہ بیان کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے بنی اسرائیل کے ایک آدمی کا ذکر کیا کہ وہ سمندر میں سفر کر کے تجارت کے لئے گیا تھا فقضی حاجتہ، اور پھر تجارت کی تھی۔

یہاں حدیث کے اس حصہ کو بیان کرنے سے مقصود صرف اتنا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے بنی اسرائیل کے ایک آدمی کا ذکر کیا جس نے سمندر میں تجارت کی تھی، تو حضور اکرم ﷺ نے اس کی تقریر فرمائی نکیر نہیں فرمائی، لہذا معلوم ہوا کہ سمندر میں تجارت جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

## مسجد میں خرید و فروخت کرنے کا حکم

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا رايتم من يبيع او يبتاع في المسجد فقولوا: لا اربح اللہ تجارتك، واذا رايتم من ينشد فيه ضالة فقولوا: لا رد اللہ عليك.<sup>(۲)</sup>

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا: جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ مسجد میں کوئی چیز فروخت کر رہا ہے، یا خرید رہا ہے تو تم یہ کہو کہ اللہ تعالیٰ تمہاری تجارت میں نفع نہ دے۔ اور جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان کر رہا ہے تو یہ اس سے کہہ دو کہ اللہ تعالیٰ تمہاری گم شدہ چیز تمہیں واپس نہ لوٹائے۔

حنفیہ کا مسلک یہی ہے کہ مسجد میں سامان لا کر خرید و فروخت کرنا جائز نہیں۔ البتہ اگر سامان تجارت تو مسجد میں نہیں ہے، مسجد میں صرف ایجاب و قبول کر لیا تو اس کی گنجائش ہے۔<sup>(۳)</sup>

## مختلف پیشوں کا شرعی حکم

### لوہار کا پیشہ

وقال طاؤس عن ابن عباس رضي الله عنهما: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يختلي خلاها." وقال العباس: الا الإذخر، فانه لقينهم وببوتهم. فقال: "الا الإذخر."<sup>(۴)</sup>

(۱) انعام الباری ۶/۱۰۸، ۱۰۹۔ (۲) رواہ الترمذی، کتاب المیع، باب البی عن البیع فی المسجد۔

(۳) تقریر ترمذی ۲۵۴/۱۔ (۴) بخاری، کتاب المیع، باب ما قبل فی الموائج۔

وہ شخص جو لوہے، پیتل یا سونا چاندی کو ڈھال کر کوئی چیز بنائے، ایک طرح سے یہ سمجھ لیں کہ لوہا بھی صاغ ہے اور سونا چاندی کے ڈھالنے والوں کو بھی صاغ کہتے ہیں۔ تو بتلانا یہ چاہتے ہیں کہ یہ صواغ بھی حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں موجود تھے۔

فرمایا کہ طاؤس نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حدودِ حرم کی خضر گھاس کے بارے میں فرمایا کہ حدودِ حرم میں جو گھاس خود اُگ آئی ہے اس کو اُکھاڑنا جائز نہیں۔ یعنی حدودِ حرم کے علاقے کی گھاس کو نہ اُکھاڑا جائے تو حضرت عباس رضی اللہ عنہ جو آپ ﷺ کے چچا تھے انہوں نے درخواست فرمائی کہ اذخر گھاس کو اُکھاڑنے کی اجازت فرمادی جائے کیونکہ لوہاروں کے لئے اور گھروں کے استعمال کے لئے اس کی ضرورت ہوتی ہے، اگر اس کی ممانعت کر دی گئی تو لوگوں کو تنگی پیش آجائے گی۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **إلا الاذخر** (یعنی اذخر گھاس اُکھاڑنے کی اجازت مرحمت فرما دی۔ م) تو اس میں لوہار کی طرف اشارہ تھا۔

حدثنا عبدان: أخبرنا عبد الله: أخبرنا يونس، عن ابن شهاب قال: أخبرني علي بن حسين أن حسين بن علي رضي الله عنهما أخبره: أن علياً قال: كانت لي شراف من نصيب من المغنم، وكان النبي صلى الله عليه وسلم اعطاني شرافاً من الخمس، فلما اردت ان ابني بفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم واعدت رجلاً صواغاً من بني قينقاع ان يرتحل معي فنأني باذخر اردت ان ابيعه من الصواغين واستعين به في وليمة عرسى. (۱)

اصل میں یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث اختصار کے ساتھ ذکر کر دی ہے جو دوسری جگہ تفصیل سے آئے گی۔ یہاں وہ فرماتے ہیں کہ میری ایک اُونٹنی تھی جو مجھے مالِ غنیمت کے حصہ سے ملی تھی یعنی نبی کریم ﷺ نے مجھے خمس سے ایک اُونٹنی دی تھی۔ جب میرا فاطمہ رضی اللہ عنہا سے رخصتی کا ارادہ ہوا تو میں نے ایک صواغ کو جس کا بنی قینقاع سے تعلق تھا تیار کیا کہ وہ میرے ساتھ چلے تاکہ اذخر لے آئیں اور میرا ارادہ تھا کہ وہ اذخر صواغین کو بیچوں گا اور جو پیسے حاصل ہوں گے ان سے اپنے نکاح کے ولیمہ میں مدد لوں گا۔ بعد میں کیا ہوا؟ یہاں یہ مذکور نہیں ہے۔ یہاں مقصود صرف اتنا ہے کہ صواغین

(۱) بخاری، کتاب المبیوع، باب ما قبل فی الصواع، رقم ۲۸۸۹، و فی صحیح مسلم، کتاب الاشربة، رقم ۳۶۶۰، و سنن ابی داؤد، کتاب الخراج و الامارة و النسی، رقم ۲۵۹۳، و مسند احمد، مسند العشرة المبشرین بالجنة، رقم ۱۱۳۹۔

وہاں پر موجود تھے۔

حدثنا اسحاق: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ان الله حرم مكة ولم يحل لاحد قبلى ولا لاحد بعدى، وانما احلت لى ساعة من نهار لا يخنلى خلاها، ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا يلتقط لقطتها الا لمعروف." وقال عباس بن عبدالمطلب: الا الاذخر لصاغتنا ولسقف بيوتنا، فقال: "الا الاذخر." فقال عكرمة: هل تدري ما "ينفر صيدها؟" هو ان تنجيه من الظل وتنزل مكانه. قال عبد الوهاب، عن خالد: "لصاغتنا وقبورنا." (۱)

یہ حدیث حلیقا آئی تھی، اسی کو دوبارہ مسنداً ذکر کر دیا ہے۔ اس حدیث کے آخر میں یہ ہے کہ عکرمہ نے پوچھا کہ حضور اکرم ﷺ نے حرم کے بارے میں جو فرمایا تھا کہ اس کے شکار کو بھگایا نہ جائے تو خود تفسیر کی کہ اس کو ان کی جگہ میں سے ہٹا دو اور پھر خود ان کی جگہ میں بیٹھ جاؤ۔ یعنی جانور سائے میں بیٹھا ہے، اس کو ان کی جگہ سے بھگادیا اور خود وہاں بیٹھ گئے تو حرم میں یہ کام کرنا بھی جائز نہیں۔ (۲)

حدثني محمد بن بشار: حدثنا ابن ابي عدي، عن شعبة، عن سليمان، عن ابي الضحى عن مسروق، عن خباب قال: كنت قينا في الجاهلية وكان لى على العاص ابن وائل دين فأتية اتقاضاه، قال: لا اعطيك حتى تكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم فقلت: لا اكفر حتى يميتك الله ثم تبعث. قال: دعنى اموت وابعث فساوتى مالا وولدا فاقضيك فنزلت: "اَقْرَأْتُ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا." (۳)

حضرت خباب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایام جاہلیت میں لوہار تھا یعنی لوہار کا کام کیا کرتا تھا اور میرا عاص بن وائل پر کچھ دین تھا اور عاص بن وائل مشرکین میں سے تھا۔ میں اس کے پاس تقاضا

(۱) رواہ البخاری، کتاب الميوع، باب ما قيل في الميوع، رقم ۲۰۹۰۔

(۲) انعام الباری ۱۷۳۵۱۷۲۶۔

(۳) رواہ البخاری، کتاب الميوع، باب ذكر القين والجداد، رقم ۲۰۹۱، وفي صحيح مسلم، کتاب القیامۃ والجزء والنار، رقم ۵۰۰۳، وضمن الترمذی، کتاب تفسیر القرآن عن رسول اللہ، رقم ۳۰۸۶، ومسند احمد اول مسند البحرین، رقم ۲۰۱۶۳، ۲۰۱۵۶۔

کرنے کے لئے گیا کہ میرا پیسہ دے دو۔ اس نے کہا کہ میں اس وقت تک قرضہ نہیں دوں گا جب تک تم محمد ﷺ کی رسالت کا انکار نہیں کرو گے۔ میں نے کہا کہ میں حضور ﷺ کا انکار نہیں کروں گا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ مجھے موت دے دیں پھر دوبارہ زندہ کریں۔

یہ تعلیق بالمحال ہے، مقصد یہ نہیں کہ بعد میں کفر کر لوں گا بلکہ مقصد یہ ہے کہ کبھی نہیں کروں گا۔ تو اس نے مذاق اڑایا اور کہا کہ مجھے مرنے دو اور دوبارہ زندہ ہونے دو اور جب دوبارہ زندہ ہوں گا تو مجھے بہت مال اور اولاد دی جائے گی، تو تیرا قرضہ ادا کروں گا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی:

”اَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا اطَّلَعُ الْغَيْبَ اَمْ اَتَّخِذُ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا (۱)“

ترجمہ: ”بھلا تو نے دیکھا اس کو جو منکر ہو ہماری آیتوں سے اور کہا کہ مجھ کو مل کر رہے گا مال اور اولاد۔ کیا جھانک آیا ہے غیب کو، یا لے رکھا ہے رحمان سے عہد۔“ (۲)

## درزی کا پیشہ

حدثنا عبد الله بن يوسف: اخبرنا مالك، عن اسحاق بن عبد الله بن يوسف: اخبرنا مالك، عن اسحاق بن عبد الله بن ابي طلحة: انه سمع انس بن مالك رضى الله عنه يقول: ان خياطاً دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام صنع، قال انس بن مالك رضى الله عنه: فذهبت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ذلك الطعام، ففقرت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم خبزاً ومرفاً فيه دباء وقديد، فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم يتبع الدباء من حوالى القصعة. قال: فلم ازل احب الدباء من يومئذ. (۳)

(۱) مریم: ۷۷، ۷۸۔

(۲) انعام الباری ۶، ۱۷۴، ۱۷۵۔

(۳) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب الخياط، رقم ۲۰۹۲، وفی صحیح مسلم، کتاب الاشربة، رقم ۳۸۰۳، وسنن الترمذی، کتاب الاطعمة عن رسول الله، رقم ۱۷۷۳، وسنن ابی داؤد، کتاب الاطعمة، رقم ۳۲۸۸، وسنن ابن ماجہ، کتاب الاطعمة، رقم ۳۲۹۳، وسند احمد، باقی مسند المکترین، رقم ۱۴۰۸۸، ۱۴۱۶۹، ۱۴۸۸۰، ۱۳۲۸۳، وموطاء مالک، کتاب النکاح، رقم ۱۰۰۳، وسنن الدارمی، کتاب الاطعمة، رقم ۱۹۶۱۔

## حدیث کی تشریح

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک درزی نے رسول اللہ ﷺ کو کھانے کے لئے بلایا تھا، جو اس نے بنایا تھا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں بھی حضور اقدس ﷺ کے ساتھ اس دعوت پر گیا، تو وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک روٹی اور شوربہ جس میں کدو اور قدید یعنی سوکھے گوشت کے ٹکڑے تھے لے کر آیا۔ میں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ پیالہ کے ارد گرد سے تلاش کر کے دباء (کدو) لے رہے تھے، جس سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ کو دباء پسند ہے۔ تو میں اس دن سے دہہ سے محبت کرنے لگا، جس دن سے میں نے دیکھا کہ اس پر نبی کریم ﷺ نے پسندیدگی کا اظہار فرمایا ہے۔

اب یہ محبت ہے جبکہ طبعی پسند اور ناپسند ہر ایک کی الگ ہوتی ہے۔ لیکن جس ذات سے محبت ہوتی ہے اس ذات کی ہر پسندیدہ چیز محبت کو پسند ہو جاتی ہے۔

یہاں اس روایت کو لانے کا مقصد یہ ہے کہ وہ شخص خیاط (درزی) تھا، جس نے آپ ﷺ کی دعوت کی تھی، تو اس سے خیاط کے پیشے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

## کپڑے بننے کا پیشہ

حدثنا يحيى بن بكير: حدثنا يعقوب بن عبد الرحمن، عن أبي حازم قال: سمعت سهل بن سعد رضي الله عنه قال: جاءت امرأة بريدة، قال: اتدرون ما البردة؟ فقبل له: نعم، هي الشملة منسوجة في حاشيتها، قالت: يا رسول الله، اني نسجت هذه بيدي اكسوكها فاخذها النبي صلى الله عليه وسلم محتاجا اليها فخرج اليها وانها ازاره. فقال رجل من القوم: يا رسول الله، اكسنيها. فقال: "نعم" فجلس النبي صلى الله عليه وسلم في المجلس ثم رجع فطواها، ثم ارسل بها اليه. فقال له المقوم: ما احسنت سألتها ايها، لقد عرفت انه لا يرُدُّ سائلاً. فقال الرجل: والله ما سألته اليه الا لتكون كفني اموت، قال سهل: فكانت كفنه. (۲)

(۱) انعام الباری ۶/۱۷۵۔

(۲) رواہ البخاری، کتاب المبيع، باب التماج، رقم الحدیث ۲۰۹۳۔

## نگاہِ نعمت دینے والے کی طرف ہو

حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک عورت حضور اقدس ﷺ کے پاس ایک چادر لے کر آئی۔ سہل بن سعد رضی اللہ عنہ نے اپنے شاگردوں کو یہ قصہ سناتے ہوئے فرمایا کہ جانتے ہو یہ پردہ کیا چیز ہے؟ تو لوگوں نے کہا کہ یہ چادر ہوتی ہے جس کے حاشیہ میں بناوٹ ہوتی ہے یعنی پھول بوٹے بنے ہوتے ہیں۔

اس عورت نے کہا کہ یا رسول اللہ! میں یہ اپنے ہاتھ سے بن کر آپ کو پہنانے کے لئے لائی ہو تو نبی کریم ﷺ نے وہ قبول فرمائی اور اس انداز سے قبول فرمائی جیسے اس کے محتاج اور اس کے ضرورت مند ہوں۔

یہی نبی کریم ﷺ کی شان ہے کہ جب کوئی ہدیہ لے کر آیا تو قبول کرتے وقت اس کا دل خوش کرتے۔ اور دل خوش کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ ظاہر کرے کہ میں تو اس کی بڑی تلاش میں تھا، مجھے تو اس کی بڑی ضرورت تھی۔

اس سے ایک تو ہدیہ پیش کرنے والے کا دل خوش ہو جاتا ہے کہ الحمد للہ میرا مقصد پوری طرح حاصل ہو گیا۔ یہ نبی کریم ﷺ کی سنت ہے کہ جب کوئی ہدیہ دے تو اس کی تھوڑی تعریف کر دیں اور یہ ظاہر کریں کہ واقعی میں اس کا ضرورت مند تھا۔

ہم نے اپنے بزرگوں کو یہ دیکھا کہ جب کوئی ہدیہ لے کر آتا تو فرماتے کہ بھی تم تو بہت اچھی چیز لے کر آئے ہو، ہمارے کام کی چیز تھی، ہم تو اس کے لئے بڑے مشتاق تھے وغیرہ تاکہ اس کا دل خوش ہو جائے۔

دوسرا یہ کہ اس سے بھی آگے کہ اللہ تعالیٰ کی عطا ہے تو اس کی طرف انسان کو احتیاج ظاہر کرنی چاہئے، بے نیازی ظاہر نہ کریں کہ یہ ناشکری ہے۔

چیزے کہ بے طلب رسد آں دادہ خدا است

او را تو رد کن کہ فرستادہ خدا است

جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی بے طلب چیز پہنچ رہی ہو تو اس کو رد نہ کریں۔

حضرت ایوب علیہ السلام کا قصہ ہے کہ آسمان سے سونے کی تتلیاں گریں تو بھاگے لیکن فرمایا کہ ”لا غنی بی عن برکتک“۔ جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی چیز عطا ہو رہی ہو تو اس سے بے نیازی نہیں کرنا چاہئے۔ احتیاج کا اظہار ہونا چاہئے کیونکہ بندگی کا اظہار اسی میں ہے کہ یا اللہ! میں تو

آپ کی عطاء کا محتاج ہوں۔ (۱)

## ہدیہ قبول کرنے کے اصول

ہدیہ ہمیشہ ایسی جگہ سے قبول کرنا چاہئے جہاں بے تکلفی ہو۔ اور ہدیہ دینے کے لئے بھی عقل کی ضرورت ہے۔ ہدیہ ایسے شخص کا قبول کرو جو ہدیہ کا طالب نہ ہو ورنہ باہمی رنج کی نوبت آئے گی۔ تم اپنی طرف سے کوشش کرو کہ اس کو کچھ بدلہ دیا جائے، اور اگر بدلہ دینے کو میسر نہ ہو تو اس کی ثناء و صفت ہی بیان کرو اور لوگوں کے زور و اس کے احسان کو ظاہر کرو اور ثناء و صفت کے لئے اتنا کہہ دینا کافی ہے ”جزاك الله خيرا“۔ اور جب محسن کا شکر یہ ادا نہ کیا تو خدا تعالیٰ کا شکر بھی ادا نہ ہوگا۔ اور جس طرح ملی ہوئی نعمت کی ناشکری بُری ہے اسی طرح ملی ہوئی چیز پر شخی بگھارنا کہ ہمارے پاس اتنا اتنا آیا یہ بھی بُرا ہے۔

فخرج الينا وانها ازاره۔ بعد میں حضور اکرم ﷺ نے وہ زیب تن فرمائی اور باہر تشریف لائے اور اسے ازار کے طور پر استعمال کیا۔ تو ایک شخص نے قوم میں سے پوچھا کہ یا رسول اللہ! یہ مجھے دے دیجئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ٹھیک ہے۔ تھوڑی دیر مجلس میں بیٹھے پھر واپس تشریف لے گئے، اس کو لپیٹا اور اس کو واپس بھیج دیا کہ بھائی لے جاؤ۔ تو لوگوں نے کہا کہ تم نے اچھا نہیں کیا، تم نے حضور ﷺ سے سوال کر لیا اور جانتے تھے کہ آپ ﷺ کسی سوال کرنے والے کا سوال رد نہیں فرماتے۔ پہلی بار آپ ﷺ پہن کر آئے تھے، تم نے فوراً مانگ لی تو اس نے کہا کہ خدا کی قسم میں نے اس لئے لی کہ میں اس کو اٹھا کے رکھوں گا تا کہ مرتے وقت میرے کفن کے کام آئے، یعنی نبی کریم ﷺ کا زیب تن فرمایا ہوا لباس میرے لئے کفن میں لگے تو اس کی برکات مجھے حاصل ہوں، اس لئے میں نے آپ ﷺ کا زیب تن کیا ہوا ازار لیا کہ کفن میں رکھوں اور اس سے برکت پاؤں اور کیا بعید ہے کہ اسی کی برکت سے اللہ تعالیٰ میری مغفرت فرمادیں۔ یہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی محبت طبعی تھی۔ یہ واقعہ نجدیوں کے لئے سبق آموز ہے۔

ہمارے حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی صاف ستمرا لباس پہنتے تھے لیکن بہت زیادہ پہننے کا نہ معمول تھا اور نہ کچھ مناسب سمجھتے تھے۔ حضرت کی دو اہلیہ تھیں۔ حضرت کی جو بڑی اہلیہ تھیں ان کو حضرت سے بڑا عشق تھا۔ عمر زیادہ ہو چکی تھی لیکن عشق بہت تھا۔ حضرت سے بڑی محبت کرتی تھیں، تو رمضان کے مہینے میں جب عید آنے والی تھی تو چپکے چپکے حضرت کے لئے ایک انگرکھا (شیردانی جیسا ہوتا ہے) مینا شروع کیا۔ کپڑا نہایت شوق سے منگوایا، جو نو جوان لڑکے پہنا کرتے ہیں، اس کو آنکھ کا

نشہ کہا جاتا ہے، اس میں بڑے نقش ہوتے ہیں۔ عید سے ایک دن پہلے وہ نکالا اور کہا کہ میں نے پورا مہینہ محنت کر کے آپ کے لئے یہ انگرکھا سیا ہے کہ آپ عید کی نماز پڑھانے جائیں تو یہ انگرکھا پہن کر جائیں۔ اب وہ حضرت کے مزاج کے بالکل خلاف تھا لیکن حضرت نے دیکھا کہ بیچاری نے سارا مہینہ محنت کی ہے اور محبت اور اخلاص سے کی ہے تو اگر یہ کہہ دوں کہ میں نہیں پہنتا تو ان کی دل شکنی ہوگی، لہذا فرمایا: واہ، تم نے تو بہت اچھا بنایا۔ کہنے لگیں کہ میرا دل چاہتا ہے کہ جب صبح کو آپ نماز عید پڑھانے کے لئے جائیں تو یہی پہن کر جائیں۔ اب حضرت کو بڑا تامل ہوا کہ وہ پہن کر کیسے عید کی نماز کو جائیں، لیکن اگر نہ پہنتا تو دل شکنی کا اندیشہ ہے۔ آخر کار بڑی کشمکش ہوتی رہی۔ صبح کو جب جانے لگے تو کہا کہ اچھا ابھی لاؤ اور وہ پہن لیا اور پہن کر میدان میں پہنچ گئے۔ اب کتنی تکلیف ہوئی ہوگی۔ گویا دل شکنی سے ان کو بچانے کے لئے پہن کے پہنچ گئے تو نماز عید کے بعد جب فارغ ہوئے تو پہلے ہی جو آدمی مصافحہ کے لئے آئے اس نے کہا کہ حضرت یہ آپ کو زیب نہیں دیتا۔ آپ کی شایان شان نہیں۔ فرمایا: ہاں ابھی تم نے ٹھیک کہا اور اسی وقت اُتار کے اسی کو دے دیا۔

تو اب دیکھیں یہی بات ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے سنت پر عمل اس طرح نصیب فرمایا کہ ان کو دل شکنی سے بچانے کے لئے ان کی دلداری کے طور پر پہن بھی لیا حالانکہ کتنی دقت ہوئی ہوگی اور کتنا دل کڑھا ہوگا لیکن ان کو دل شکنی سے بچانے کے لئے پہن کے چلے گئے اور پھر بعد میں دوسرے کو دے بھی دیا۔<sup>(۱)</sup>

## بڑھئی کا پیشہ

حدثنا قتيبة بن سعيد: حدثنا عبد العزيز، عن أبي حازم قال: أتى رجلاً سهل بن سعد يسألونه عن المنبر، فقال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى فلانة امرأة قد سماها سهل، أن "مري غلامك النجار يعمل لي أعواداً اجلس عليهن إذا كلمت الناس" فأمرته بعملها من طرفاء الغابة. ثم جاء بها فأرسلت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بها فأمر بها فوضعت فجلس عليه.<sup>(۲)</sup>

ابو حازم کی روایت ہے کہ کچھ لوگ حضرت سهل بن سعد رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور سوال کر رہے تھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر کس طرح بنا؟ تو انہوں نے بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں عورت کے

(۱) انعام الباری ۶/۱۷۸ تا ۱۷۹۔ (۲) رواہ البخاری، کتاب المہجوع، باب النجار، رقم الحدیث ۲۰۹۳۔



پاس پیغام بھیجا تھا۔

امی فلانة امرأة الخ۔ فلانة سے مراد ایک عورت جن کا بہل بن سعد رضی اللہ عنہ نے نام لیا تھا لیکن شاید یہ بھول گئے، اس واسطے ان کا ذکر نہیں کیا۔

ان مری غلامك النجار۔ یعنی آپ ﷺ نے یہ پیغام بھیجا تھا کہ تمہاری لکڑی کا کام کرنے والا جو غلام ہے اس کو کہو کہ میرے لئے کچھ لکڑیاں ایسی بنادیں کہ جب لوگوں سے بات کروں اس پر بیٹھ سکوں یعنی مراد منبر ہے۔

## منبر کا ثبوت

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگرچہ عام طور پر آپ ﷺ منبر پر کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے، جمعہ اور عیدین کا خطبہ کھڑے ہو کر دیا جاتا تھا لیکن اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی بیٹھ کر بات چیت کرنے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ علاوہ جمعہ اور عیدین کے خطبے کے اگر کسی وقت کوئی نصیحت یا علم یا دین کی بات منبر پر بیٹھ کر کر لی جائے تو یہ بھی نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔

بعض لوگ تقریر کرنے یا وعظ کرنے کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ یہ بدعت ہے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ نے ہمیشہ جو خطبہ دیا وہ کھڑے ہو کر دیا، لیکن اس روایت سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ آپ ﷺ نے خود منبر بناتے وقت یہ فرمایا: اجلس علیہن اذا کلمت الناس الخ۔ تو معلوم ہوا کہ بیٹھ کر بات چیت کرنا جائز ہے۔ ظاہر ہے یہ بات چیت مسجد میں دین سے متعلق ہوگی اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

فامر له بعمل الخ۔ تو اس خاتون نے غلام کو حکم دیا کہ وہ اس کو بتائے۔

غابہ اصل میں ایسے گھنے جنگل کو کہتے ہیں جس میں درخت بالکل ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں مدینہ منورہ کے قریب ایک علاقہ تھا اس کو بھی غابہ کہتے تھے۔ تو فرمایا کہ غابہ کے درختوں سے اس نے منبر بنایا، پھر وہ لے کر آیا تو اس خاتون نے وہ منبر نبی کریم ﷺ کے پاس بھیج دیا اور وہ رکھ دیا گیا تو آپ ﷺ اس پر بیٹھے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نجار کا پیشہ جائز ہے اور حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں موجود تھا

اور آپ ﷺ نے خود اس نجار سے منبر بنوایا تھا۔<sup>(۱)</sup>

## کمیشن ایجنٹ کا پیشہ

عن قیس بن ابی غرزہ رضی اللہ عنہ قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نسعى "السامرة" فقال: يا معشر التجار ان الشيطان ولانم يحضر ان البيع فشوہو بيعكم بالصدقة. (۱)

حضرت قیس بن ابوغرزہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ ہمارے پاس (بازار) میں تشریف لائے۔ لوگ ہمیں "سامرہ" کے نام سے پکارتے تھے۔ "سامرہ" سمسار کی جمع ہے، "سمسار" دلال کو کہتے ہیں۔ یعنی وہ شخص جو خریدنے یا فروخت کرنے میں واسطہ بنتا ہے، اور اس عمل پر وہ اپنا کمیشن وصول کرتا ہے، آج کل اس کو "کمیشن ایجنٹ" بھی کہتے ہیں۔ تو حضور اقدس ﷺ نے ہم سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ: شیطان اور گناہ بیچ کے وقت حاضر ہو جاتے ہیں۔ یعنی شیطان یہ چاہتا ہے کہ بیچ کرنے والوں کو کسی نے کسی طرح گناہ کے اندر مبتلا کر دے۔ اس لئے تم اپنی بیچ کو صدقہ کے ساتھ ملا دو۔ شاب، یثوب، شوبا کے معنی ہیں "ملا دینا" مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ عام طور پر لوگ بیچ کے وقت اپنا سامان بیچنے کے لئے جھوٹ بولتے ہیں، قسمیں کھاتے ہیں، اور بیچ کے اندر جو عیب ہوتا ہے، اس کو چھپانے کی کوشش کرتے ہیں، اور یہ سب اسور ناجائز ہیں، اس لئے ان سے پرہیز کرنا چاہئے۔ اور بیچ کے ساتھ کچھ صدقہ بھی کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ صدقہ کرنے کے نتیجے میں انشاء اللہ شیطان کے اثرات سے محفوظ رہو گئے۔

## خطاب کے لئے اچھے الفاظ کا استعمال

اس حدیث میں ان صحابی نے ایک بات یہ بیان فرمائی کہ لوگ ہمیں "سامرہ" کے نام سے پکارتے تھے، لیکن حضور اقدس ﷺ نے ہمیں "یا معشر التجار" کے لقب سے خطاب کیا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ "دلال" کا لفظ عرف عام میں پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا، بلکہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ دلالی ایک گھٹیا درجہ کا پیشہ ہے۔ اور حضور اقدس ﷺ نے "دلال" کے بجائے "تجار" کا لفظ استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرما دیا کہ جب آدمی کسی کے پاس دین کی بات پہنچانے جائے تو اس سے خطاب کرنے میں ایسے الفاظ استعمال کرے جس سے اس کی عزت افزائی ہو، اور ایسے الفاظ سے پرہیز کرے جس سے وہ اپنی اہانت محسوس کرے۔

(۱) رواہ الترمذی، کتاب المبیع، باب ما جاء فی التجار تسمیہ النبیؐ آیا ہم۔

## دلالی کا پیشہ اور اس پر اجرت لینا

اس حدیث سے ایک فقہی مسئلہ یہ نکلتا ہے کہ دلالی کا پیشہ اختیار کرنا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ صحابی جن سے حضور اقدس ﷺ مخاطب ہوئے، دلالی کا پیشہ اختیار کیے ہوئے تھے۔ اور حضور اقدس ﷺ نے ان کو بیع کے ساتھ صدقہ کرنے کی ترغیب تو دی، لیکن ان سے یہ نہیں فرمایا کہ تم اس پیشے کو چھوڑ دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ دلالی کا پیشہ اختیار کرنا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تمہارا یہ سامان بکوادوں گا اور اتنی اجرت لوں گا، یا فلاں چیز خریدادوں گا اور اس پر اتنی اجرت لوں گا تو یہ معاملہ شرعاً جائز ہے۔ اگرنا جائز ہوتا تو حضور اقدس ﷺ ان کو اس سے منع فرمادیتے۔

## دلالی کی اجرت فیصد کے حساب سے

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ ”دلالی“ کی اجرت فیصد کے حساب سے مقرر کرنا درست ہے یا نہیں؟ مثلاً ایک شخص یہ کہے کہ میں تمہاری یہ کار فروخت کرا دوں گا، اور جس قیمت پر یہ کار فروخت ہوگی اس کا پانچ فیصد لوں گا۔ اس سلسلہ میں بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس طرح فیصد کے حساب سے اجرت مقرر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ اجرت مجہول ہے، کیونکہ ابھی یہ معلوم نہیں کہ یہ کار کتنے میں فروخت ہوگی، اور اس کا پانچ فیصد کیا ہوگا؟ اور اجرت مجہول کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہیں۔

لیکن دوسرے فقہاء مثلاً علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فیصد کے اعتبار سے اجرت مقرر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اگرچہ اس وقت وہ اجرت متعین نہیں، لیکن جب وہ چیز فروخت ہو جائے گی تو اس وقت وہ اجرت خود بخود متعین ہو جائے گی۔ اور عقد کو وہ جہالت فاسدہ کرتی ہے جو مفصلی الی النزاع ہو، اور اس اجرت میں جو جہالت ہے وہ مفصلی الی النزاع نہیں ہے۔ اس لئے یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔<sup>(۱)</sup>

## قصاب کا پیشہ

حدیثنا عمر بن حفص: حدیثنا ابی: حدیثنا الاعمش قال: حدیثی شقیق،

عن ابی مسعود، قال: جاء رجل من الانصار یکنى ابا شعيب فقال لغلام

له قصاب: اجعل لی طعاما یکفی خمسة من الناس فانی ان ادعو النبی  
صلی اللہ علیہ وسلم خامس خمسة، فانی قد عرفت فی وجهه الجوع.  
فدعاهم فجاء معهم رجل فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "ان هذا قد  
تبعنا فان شئت ان تأذن له فأذن له وان شئت ان یرجع رجع. فقال: لا،  
بل قد اذنت له." (۱)

## حدیث کا مطلب

حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ انصار کے ایک صاحب آئے جن کی کنیت  
ابو شعیب تھی۔ انہوں نے اپنے ایک غلام سے کہا (جو قصاب تھا، قصاب اور لحام گوشت فروخت کرنے  
والے کو کہتے ہیں) کہ کھانا بناؤ جو پانچ آدمیوں کے لئے کافی ہو، اس لئے کہ میں نبی کریم ﷺ کو  
دعوت دینا چاہتا ہوں، یعنی ایک آپ ﷺ ہوں گے اور چار آپ ﷺ کے رفقاء ہوں گے۔ مطلب  
یہ کہ کل پانچ آدمی ہوں گے اور میں نے نبی کریم ﷺ کے چہرہ مبارک پر بھوک کے آثار دیکھے ہیں۔  
اُس نے جا کر حضور اکرم ﷺ کو پانچ آدمیوں کے دعوت دی لیکن ایک چھٹا آدمی بھی  
کھانے کی جگہ پر آپ ﷺ کے ساتھ آگیا تو آپ ﷺ نے میزبان سے فرمایا کہ یہ شخص  
ہمارے پیچھے لگ گیا تھا اگر تم چاہو تو اس کو بھی اجازت دے دو اور اگر چاہو تو یہ لوٹ جائے۔ تو انہوں  
نے کہا کہ میری طرف سے اجازت ہے کہ یہ بھی آجائے۔

یہاں اس روایت کو لانے کا مقصد یہ ہے کہ وہ غلام جس کو یہ کہا تھا کہ پانچ آدمیوں کا کھانا  
بناؤ وہ قصاب تھا تو اس سے گوشت فروشی کا جواز معلوم ہوا۔ (۲)

## حلال روزی میں برکت

اللہ تعالیٰ نے حلال روزی کے اندر جو برکت رکھی ہے وہ حرام کے اندر نہیں رکھی۔ حرام کی  
بہت بڑی رقم سے وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جو حلال کی تھوڑی سی رقم میں حاصل ہو جاتا ہے۔ نبی کریم  
ﷺ ہر وضو کے بعد یہ دعا فرمایا کرتے تھے:

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب ما قیل فی اللحام والجزار، رقم ۲۰۸۱، و فی صحیح مسلم، کتاب الاثریہ، رقم ۳۷۹۷۔

وسنن الترمذی، کتاب النکاح عن رسول اللہ، رقم ۱۰۱۸۔

(۲) انعام الباری ۱۳۹۶، ۱۳۹۷۔

”اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي وَوَسِّعْ لِي فِي دَارِي وَتَبَارِكْ لِي فِي رِزْقِي۔“ (۱)

ترجمہ: ”اے اللہ، میرے گناہ کی مغفرت فرما اور میرے گھر میں وسعت فرما اور میرے رزق میں برکت عطا فرما۔“

آج کل لوگ برکت کی قدر و قیمت کو نہیں جانتے بلکہ روپے پیسے کی گنتی کو جانتے ہیں۔ یہ اچھے کر خوش ہو جاتے ہیں کہ ہمارا بینک بیلنس بہت زیادہ ہو گیا، روپے کی گنتی زیادہ ہو گئی، لیکن اس روپے سے کیا فائدہ حاصل ہوا، ان روپوں سے کتنی راحت ملی، کتنا سکون حاصل ہوا؟ اس کا حساب نہیں کرتے۔ لاکھوں کا بینک بیلنس ہے، لیکن سکون میسر نہیں، راحت میسر نہیں۔ بتائیے! وہ لاکھوں کا بینک بیلنس کس کام کا؟ اور اگر پیسے تو تھوڑے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے راحت اور سکون عطا فرمایا ہوا ہے تو یہ درحقیقت ”برکت“ ہے۔ اور یہ ”برکت“ وہ چیز ہے جو بازار سے خرید کر نہیں لائی جاسکتی، لاکھوں اور کروڑوں خرچ کر کے بھی حاصل نہیں کی جاسکتی، بلکہ یہ صرف اللہ تعالیٰ کی دین اور اس کی عطا ہے۔ اللہ تعالیٰ جس کو عطا فرمادیں اسی کو یہ برکت نصیب ہوتی ہے، دوسرے کو نصیب نہیں ہوتی۔ اور یہ برکت حلال رزق میں ہوتی ہے، حرام مال کے اندر یہ برکت نہیں ہوتی، چاہے وہ حرام مال کتنا زیادہ حاصل ہو جائے۔ اس لئے انسان جو کمار رہا ہے وہ اس کی فکر کرے کہ یہ لقمہ جو میرے اور بیوی بچوں کے حلق میں جا رہا ہے، اور یہ پیسہ جو میرے پاس آ رہا ہے، یہ اللہ تعالیٰ کی رضا کے مطابق ہے یا نہیں؟ شریعت کے احکام کے مطابق ہے یا نہیں؟ ہر انسان اپنے اندر یہ فکر پیدا کرے۔ (۲)

## برکت کا مفہوم

حدثنا سليمان بن حرب: حدثنا شعبة، عن قتادة، عن صالح ابى الحليل، عن عبد الله بن الحارث رفعه الى حكيم بن حزام رضى الله عنهم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، او قال: حتى يتفرقا، فان صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وان كتما وكذبا محقت بركة بيعهما۔“ (۳)

یہاں مقصود دوسرا جملہ ہے کہ فان صدقا وبينا ما گر وہ سچ بولے اور ساتھ ساتھ حقیقت بتا

(۱) رواہ الترمذی، کتاب الدعوات، باب دعاء حال فی اللیل، حدیث نمبر ۳۴۹۶۔

(۲) اصلاحی خطبات ۱۰/۱۹۲، ۱۹۳۔

(۳) فی البخاری، کتاب البیوع، باب اذا بین البیعان ولم یکتموا نصحاً۔

دے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی بیج میں برکت ہوتی ہے اور اگر جھوٹ بولے اور عیب چھپائے گا تو ان کی بیج کی برکت فنا کر دی جاتی ہے، مٹا دی جاتی ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے سچ بولنے پر برکت ہوتی ہے اور جھوٹ بولنے سے برکت مٹا دی جاتی ہے۔

اب مسئلہ ایسا ہو گیا ہے کہ برکت کی کوئی قدر و قیمت ہی نہیں ہے، جو قدر و قیمت ہے وہ گنتی کی ہے، یعنی جس طرح بھی ہو پیسہ زیادہ آنا چاہئے، برکت کا مفہوم ذہن سے مٹ گیا ہے، جانتے ہی نہیں کہ برکت ہوتی کیا ہے۔

برکت کے معنی یہ ہیں کہ اپنے پاس جو بھی چیز ہے اس کے اندر جو اس کا مقصود یعنی اس کی منفعت ہے وہ بھر پور طریقے سے حاصل ہو۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ دنیا کے جتنے بھی مال و اسباب ہیں ان میں سے کوئی بھی بذات خود راحت پہنچانے والا نہیں ہے، مثلاً روپیہ ہے، اگر تم بھوک میں کھانا چاہو تو بھوک نہیں مٹا سکتا، کچھ حاصل نہیں ہوگا، پیاس لگی ہے تو وہ پیاس نہیں مٹا سکتے، اس کے اندر بھی بذات خود بھوک مٹانے کی صلاحیت نہیں، اگر بیماری ہو تو بیماری کے اندر ایسی بیماریاں بھی ہوتی ہیں کہ کھاتے جاؤ اور بھوک نہیں مٹتی، ایسی بیماریاں بھی ہوتی ہیں کہ پانی پیتے جاؤ اور پیاس نہیں مٹتی۔ تو اصل مقصود راحت ہے۔ لیکن راحت ان اسباب کا لازمہ نہیں ہے کہ جب بھی پیسے زیادہ ہوں گے تو راحت ضرور ہوگی، یا جب بھی مال و اسباب زیادہ ہوگا تو راحت ضرور ہوگی بلکہ راحت تو کسی اور ہی چیز سے آتی ہے۔ وہ چاہے تو ایک روپیہ میں راحت دیدے، اور نہ چاہے تو ایک کروڑ میں نہ دے، اس واسطے راحت جو کہ مقصود اصلی ہے اس کا نام برکت ہے اور یہ محض عطائے الہی سے آتی ہے، اس کا اسباب کی گنتی سے کوئی تعلق نہیں۔

مثلاً ایک کروڑ پتی ہے جس کی طیس کھڑی ہوئی ہیں، کاریں ہیں، کارخانے ہیں، مال و دولت ہے، بینک بیلنس ہے، لیکن جب رات کو بستر پر لیٹتا ہے نیند نہیں آتی اور کروٹیں بدلتا رہتا ہے، ایئر کنڈیشن چل رہا ہے، نرم و گداز گدا نیچے ہے اور صاحب بہادر کو نیند نہیں آرہی تو یہ مسہری، یہ گدا، یہ ایئر کنڈیشن کمرہ اس کے لئے راحت کا سبب نہیں بن سکے، بے چینی کے عالم میں رات گزاری، صبح ڈاکٹر کو بلایا، ڈاکٹر گولیاں دیتا ہے کہ یہ کھاؤ تو نیند آئے گی۔

اور اگر مزدور ہے، آٹھ گھنٹے کی محنت کر کے پسینے میں شرابور ہو کے اور ساگ سے روٹی کھا کے آٹھ گھنٹے جو بھر پور نیند لی صبح کو جا کر اس نے دم لیا۔

اب بتائیں کس کو راحت حاصل ہوئی؟ حالانکہ وہ کروڑ پتی تھا اور یہ بیچارہ مفلس ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے افلاس میں راحت فرمادی اور اس کے کروڑ پتی کو راحت نہیں ملی، تو یہ محض اللہ جل

جلالہ کی عطا ہے۔

آج لوگ اس حقیقت کو فراموش کر گئے ہیں اور کہتے ہیں کہ گنتی ہونی چاہئے، بینک بیلنس ہونا چاہئے، بینک میں پیسے زیادہ ہونے چاہئیں، یہ پتہ نہیں کہ جس رشوت سے پیسہ کمایا، دھوکہ سے، یا جھوٹ سے کمایا، اس کی گنتی تو بہت ہوگئی لیکن اس نے ان کو نفع نہیں پہنچایا، اس سے راحت نہیں ملتی۔ مثلاً کما کر لائے معلوم ہوا کہ گھر میں کوئی بیمار ہو گیا ہے تو جو پیسے آئے تھے وہ ڈاکٹروں اور لیبارٹری کی نذر ہو گئے۔ سونا چاہا تو نیند نہیں آتی۔ کھانے بیٹھے، انواع و اقسام کے کھانے مہیا ہیں، انواع و اقسام کی نعمتیں موجود ہیں مگر معدہ اس قابل نہیں کہ کوئی چیز کھا سکے۔

## ایک عبرت ناک واقعہ

حضرت تھانویؒ نے ایک وعظ میں فرمایا کہ میں نے ایک شخص کو دیکھا جو نواب تھا۔ نواب ایک ریاست کے سربراہ کو کہتے ہیں۔ دنیا کی کوئی نعمت ایسی نہیں تھی جو اس کے گھر میں موجود نہ ہو مگر ڈاکٹر نے کہہ رکھا تھا کہ آپ کی غذا ایک ہی چیز ہے۔ ساری عمر اسی پر گزارہ کریں گے۔ اگر ایسا کریں گے تو زندہ رہیں گے ورنہ مرجائیں گے۔ اور وہ یہ کہ بکری کا قیمہ ایک ٹنل کے کپڑے میں رکھ کر اور اس میں پانی ڈال کر اس کو نچوڑو۔ اب وہ جو پانی نکلا ہے بس آپ وہ پی سکتے ہیں۔ اگر دنیا کی اور کوئی چیز کھاؤ گے تو مر جاؤ گے۔ لہذا ساری عمر اسی قیمہ کے پانی پر گزاریں۔ نہ روٹی، نہ گوشت، نہ سبزی، نہ ساگ، نہ دال، نہ اور کچھ کھا سکا۔

نواب بتائیں وہ کروڑ پتی پن کس کام کا جو آدمی کو ایک وقت میں کھانے کی لذت بھی فراہم نہ کر سکے۔ بدوہ مقام ہے جہاں برکت سلب ہوگئی اور یہ برکت پیسوں سے خریدی نہیں جاسکتی کہ بازار میں جاؤ اور برکت خرید لاؤ، اتنے پیسے دو اور خرید لو۔

## حصول برکت کا طریقہ

برکت اللہ جل جلالہ کی عطا ہے اور یہ عطا کس بنیاد پر ہوتی ہے۔ میں نے بتا دیا کہ اگر امانت سے کام کرو گے، دیانت سے کام کرو گے اور حلال طریقے پر کام کرو گے تو برکت ہوگی، اور اگر حرام طریقے سے کام کرو گے، ناجائز اور دھوکہ بازی سے کام کرو گے تو برکت سلب ہو جائے گی۔ لہذا چاہئے تمہاری گنتی میں اضافہ ہو رہا ہو لیکن اس کا فائدہ تمہیں حاصل نہیں ہوگا۔

## حضور اقدس ﷺ کا حصول برکت کے لئے دعا کی تلقین کرنا

حضور اکرم ﷺ نے یہ دعا تلقین فرمائی ہے کہ جب کسی کو دعا دو تو بَارَكَ اللہ دو۔ یہ معمولی دعا نہیں ہے، یہ بڑی زبردست دعا ہے اور ہمارے ہاں جو مشہور ہے کہ بھائی مبارک ہو آپ نے مکان بنایا، مبارک ہو آپ نے نکاح کیا، مبارک ہو آپ نے گاڑی خریدی، یعنی ہر چیز میں مبارک کی دعا دیتے ہیں یہ بڑی پیاری دعا ہے، اگر اس کو سوچ سمجھ کر دیا جائے اور لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ چیز جو آپ کو ملی ہے اس کی برکت اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا ہو۔ یہ درحقیقت ایک حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ یہ چیز کچھ بھی نہیں ہے جب تک اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے اس میں برکت نہ ڈالی جائے۔ مکان بیشک عالی شان بنالیا لیکن عالی شان مکان کوئی حقیقت نہیں رکھتا جب تک کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے برکت عطا نہ ہو، اور برکت عطا ہوگی تو اس کو راحت ملے گی۔ مکان تو ہے مگر مکان کی برکت نہیں ہے تو یہ مکان تمہارے لئے عذاب ہو جائے گا۔ یہ بڑی کانٹے کی بات ہے۔ دنیا آج کنتی کے پیچھے بھاگ رہی ہے لیکن برکت کو نہیں دیکھتے، اور جب کسی مالدار کو دیکھا کہ اس کے پاس عالی شان کوٹھی ہے، بنگلہ ہے، مل ہے، کار ہے اور کارخانے ہیں تو وہی بات دل میں آتی ہے۔ ”بَلَّيْتُ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِیَ قَارُؤُنَ اِنَّهُ لَذُو حَیْظٍ عَظِیْمٍ“ لیکن تمہیں نہیں پتہ کہ یہ جو ظاہری چمک دمک اور شان و شوکت ہے، ذرا اس کے دل میں جھانک کر دیکھو کہ ان تمام اسباب کے جمع کرنے کے باوجود وہ کن اندھیروں میں گرفتار ہے۔

## ظاہری چمک دمک پر نہیں جانا چاہئے

میرے پاس پچاسوں بڑے بڑے سرمایہ دار، دولت مند آتے رہتے ہیں۔ ایسے ایسے لوگ آتے ہیں کہ جن کو دیکھ کر آدمی بھی کہے ”بَلَّيْتُ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِیَ قَارُؤُنَ“ لیکن جب وہ اپنے دکھڑے بیان کرتے ہیں کہ وہ کن دکھوں میں مبتلا ہیں تو واقعی مجھے مہرت ہوتی ہے کہ اس مال ہی کو اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے عذاب بنا رکھا ہے۔

میرے پاس اکثر ایک خاتون مسئلہ وغیرہ پوچھنے کے لئے آتی رہتی ہیں۔ ان کے شوہر کے لئے ارب بتی کا لفظ بھی کم ہے اور اس عورت کو جب دوسری عورتیں دیکھتی ہیں کہ کیسا لباس پہنی ہوئی ہے، کیسی گاڑی میں آرہی ہے، کیسے مکان میں رہ رہی ہے تو ان کی آنکھیں چکاچوند ہوتی ہیں کہ کیسی زبردست عورت ہے، لیکن وہ جو آکر میرے سامنے بلک بلک کر بچوں کی طرح روتی ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھ



سے یہ دولت نکال دے اور مجھے وہ سکون نصیب ہو جائے کہ جو ایک جھونپڑی والے کو حاصل ہوتا ہے۔ دیکھنے والے تو اس کی چکا چوند دیکھ رہے ہیں لیکن میرا سوایا اُس کے سوا کسی کو پتہ نہیں کہ وہ کس اذیت میں مبتلا ہے۔ اس واسطے کہ یہ ظاہری شان و شوکت اور ظاہری شیپ ٹاپ کے چکر میں مت آؤ۔ اللہ تبارک و تعالیٰ دل کا سکون عطا فرمائے، وہ راحت عطا فرمائے جسے برکت کہتے ہیں۔

## ظاہری چمک دمک والوں کے لئے عبرتناک واقعہ

حضرت حکیم الامت قدس اللہ سرہ نے ایک واقعہ لکھا ہے کہ ایک غریب آدمی تھا۔ وہ ایک مستجاب الدعوات بزرگ کے پاس گیا اور جا کر ان سے کہا کہ حضرت میرے لئے دعا فرمادیجئے کہ میں بھی دولت مند ہو جاؤں، مشکلوں میں گرفتار ہوں اور دل یوں چاہتا ہے کہ بس سب سے امیر ترین ہو جاؤں۔ پہلے تو انہوں نے سمجھایا کہ کس چکر میں پڑ گئے ہو، اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگو، لیکن وہ نہ مانا تو بزرگ نے کہا کہ تم یہاں شہر میں کوئی دولت مند آدمی تلاش کرو جو بہت ہی امیر ترین ہو تو اس کا مجھے بتا دینا، میں دعا کروں گا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں ایسا بنا دے۔

اس نے شہر میں چکر لگا کر ایک سار کو منتخب کیا جس کی دکان زیورات سے بھری ہوئی تھی، پانچ چھ لڑکے ایک سے ایک خوبصورت ہیں اور کام میں اس کا ہاتھ بٹا رہے ہیں، ایسی مذاق ہو رہا ہے، کھانے پینے کا ساز و سامان ہے، سب کچھ ہے، غرض دنیا کی ساری نعمت ہے۔ انہوں نے کہا کہ بس یہی ہے۔ تو غریب آدمی نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ حضرت! میں دیکھ کر آیا ہوں۔ ایک سار بہت اعلیٰ درجہ کا ہے، دعا کر دیجئے کہ ایسا ہو جاؤں۔ بزرگ نے حتی الامکان سمجھایا کہ پہلے معلومات کر لو پھر دعا کر دوں گا۔

ان بزرگ نے کہا: بھائی ظاہری حالت تو دیکھ آئے ہو کسی وقت تنہائی میں اس سے پوچھ لو کہ تم خوش ہو کہ نہیں؟

تو یہ شخص ان بزرگ کے کہے پر پھر گیا اور سار سے تنہائی کا وقت لیا اور اس سے پوچھا کہ بھائی! تمہاری دکان دیکھی ہے، بڑی شاندار ہے، یہ بتاؤ کہ تمہاری زندگی، جو کہ بڑی قابل رشک معلوم ہوتی ہے کیسے گزرتی ہے؟

سار نے کہا: میاں کس چکر میں پڑے ہو، میں تو اس روئے زمین پر ایسا مصیبت زدہ شخص ہوں کہ زمین پر مجھ سے زیادہ کوئی اور شخص مصیبت زدہ ہو ہی نہیں سکتا۔ بات دراصل یہ ہے کہ میں یہ سونے کا کاروبار کرتا تھا اور اس میں خوب آمدنی تھی۔ بیوی بیمار ہو گئی، بہت علاج کرایا صحیح نہیں ہوئی،

پریشانی رہی، آخر میں بیوی بالکل مایوس ہو گئی۔ مجھے بیوی سے بہت محبت تھی۔ بیماری کے عالم میں بیوی مجھ سے کہنے لگی کہ مجھے تو یہ خیال ہے کہ جب میں مر جاؤں گی تو تم دوسری شادی کر لو گے اور مجھے بھول جاؤ گے۔ میں نے کہا کہ نہیں، میں وعدہ کرتا ہوں کہ دوسری شادی نہیں کروں گا اور تم سے مجھے اتنی محبت ہے کہ اس کے بعد میں دوسری کی طرف دیکھ ہی نہیں سکتا، اس واسطے شادی نہیں کروں گا۔

اس نے کہا کہ کوئی یقین دلاؤ۔ میں نے کہا کہ میں قسم کھانے کو تیار ہوں۔ کہا کہ قسم کا مجھے بھروسہ نہیں۔ آخر کار اس کو یقین دلانے کی خاطر میں نے اپنا عضو تناسل کاٹ دیا۔ اس کے بعد اللہ کا کرنا ایسا ہوا کہ وہ تندرست ہو گئی مگر میں تو متاثر نہ رہا۔ وہ محروم ہو چکا تھا تو ایک عرصہ اس طرح گزارا، وہ بھی کہ آخر جوان تھی تو اس کے نتیجے میں یہ ہوا کہ اس نے جب یہ دیکھا کہ شوہر کے ساتھ تو کوئی راستہ اب ہے نہیں تو اس نے گناہ کا راستہ اختیار کرنا شروع کیا اور یہ جو خوبصورت بچے دکان میں نظر آ رہے ہیں نا جائز اولاد ہے، تو میں رہتا ہوں اور دیکھتا ہوں اور کڑھتا ہوں۔ ساری زندگی میری اس شخص میں گزر رہی ہے، تو مجھ سے زیادہ تو کوئی مغموم اس دنیا میں ملے گا نہیں۔

لہذا یہ جتنے چمک دمک والے نظر آتے ہیں ان کی زندگیوں کے اندر جھانک کر دیکھو تو پتہ لگے گا کہ کیا اندھیرے ہیں۔ لہذا اللہ سے مانگنے کی چیز صرف عافیت ہے اور راحت ہے۔ اللہ تعالیٰ عافیت اور راحت عطا فرمائے جو کچھ عطا فرمائے اس میں برکت عطا فرمائے۔

اب دیکھیں حدیث میں ہر جگہ جہاں بھی دیکھیں گے بار بار یہ دعا ہے کہ بَارَكَ لَنَا فِيمَا اَعْطَيْتَنَا۔ لیکن اس کی قدر و قیمت آج دنیا سے مٹ گئی ہے اور گنتی کی ہو گئی ہے۔ ہمارے پیسے زیادہ ہونے چاہئیں حالانکہ نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں کہ اصل چیز دیکھو برکت ہے کہ نہیں فان صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وان كتما وكذبا محقت بركة بيعهما۔ برکت کی حقیقت یہ ہے۔<sup>(۱)</sup>

## فراخی رزق کا عمل

حدثنا محمد ابن ابی یعقوب الکرمانی: حدثنا حسان: حدثنا یونس:

قال محمد هو الزهري عن انس بن مالك رضي الله عنه قال: سمعت

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من سره ان يبسط له في رزقه او

ينسأ له في اثره فليصل رحمه." (۲)

(۱) انعام الباری ۶/۱۳۴ تا ۱۳۸۔

(۲) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب من احب البسط فی الرزق، رقم ۲۰۶۷۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے سنا ہے کہ جس شخص کو یہ بات خوش کرتی ہو یعنی جو شخص یہ بات چاہتا ہو کہ اس کے رزق میں کشادگی ہو یا اس کی اجل میں تاخیر کی جائے۔

اثرہ سے مراد یہاں پر باقی ماندہ عمر ہے اور ینسًا کا معنی مؤخر کر دیا جائے، مطلب یہ ہے کہ اس کی عمر کو مؤخر کر دیا جائے یعنی اس کی عمر دراز ہو تو اس کو چاہئے فلیصل رحمہ کہ وہ صلہ رحمی کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صلہ رحمی کے دو اثرات دنیا ہی میں ظاہر ہوتے ہیں، ایک رزق میں وسعت، دوسرے عمر کی درازی۔

مطلب یہ ہے کہ جو یہ چاہے کہ رزق میں وسعت پیدا ہو تو وہ بھی یہ کام کرے اور جو یہ چاہے کہ عمر دراز ہو وہ بھی یہ کام کرے، اس کے دونوں اثر ہوتے ہیں، یہ منع الخلو ہے منع الجمع نہیں۔ (۱)

عن صخر الغامدی رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اللہم بارک لامتی فی بکورھا قال: وکان اذا بعث سریة او جيشا بعثهم اول النهار، وکان صخر رجلا تاجرا، وکان اذا بعث تجارہ بعثهم اول النهار، فانری وکثر مالہ. (۲)

حضرت صخر غامدی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے یہ دعا فرمائی کہ اے اللہ! میری امت کے سویرے کے وقت میں برکت عطا فرما، پھر فرمایا کہ جب حضور اقدس ﷺ چھوٹا دستہ یا بڑا لشکر کہیں روانہ فرماتے تو دن کے اول حصے میں روانہ فرماتے۔ حضرت صخر غامدی رضی اللہ عنہ تاجر تھے۔ وہ بھی جب اپنے تاجروں کو سامان تجارت کے ساتھ روانہ کرتے تو دن کے اول حصے میں روانہ کرتے تھے، جس کی وجہ سے وہ دولت مند ہو گئے اور ان کا مال بہت ہو گیا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اول وقت میں تجارت کرنا باعث برکت ہے۔ تاجروں کو چاہئے کہ دن کے اول وقت سے اپنا کام شروع کریں۔ آج کل کے تاجروں نے اس کے خلاف کیا ہوا ہے کہ کراچی میں تو دن کے گیارہ بجے سے پہلے بازار ہی نہیں کھلتے، جس کا نتیجہ آنکھوں کے سامنے ہے کہ تجارت سے اور مال و دولت سے برکت اٹھ گئی ہے۔ (۳)



(۲) رواہ الترمذی، کتاب المبیوع، باب ما جاء فی التکبیر بالتجارة۔

(۱) انعام الباری ۱۱/۶۔

(۳) تقریر ترمذی، ۱/۶۱۔

## پریشانیوں کا علاج

یہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی کا تفصیلی خطاب ہے جو جامع مسجد بیت المکرم گلشن اقبال کراچی میں بعد از نماز عصر ہوا۔ اس بیان میں رزقِ حلال کے لئے ذریعہ معاش تلاش کرنے کے موضوع پر نہایت مفید اور مربوط انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ متعلقہ مباحث سے مناسبت اور مربوط گفتگو کی بناء پر مذکورہ خطاب کو یہاں بعینہ نقل کیا جا رہا ہے۔ ۱۲ از مرتب غنی عنہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## پریشانیوں کا علاج

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له، ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ونشهد ان سيدنا وسندنا ومولانا محمداً عبده ورسوله صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم تسليمًا كثيرًا. اما بعد!

عن عبد الله بن ابي اوفى رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له الى الله حاجة او الى احد من بني آدم فليتوضأ وليحمن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله تبارك وتعالى وليصل على النبي صلى الله عليه وسلم، ثم ليقل: لا اله الا الله الحليم الكريم، سبحان الله رب العرش العظيم، الحمد لله رب العلمين، اسألك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والغنيمة من كل بر والسلامة من كل اثم لا تدع لنا ذنباً الا غفرته، ولا همّاً الا فرجته ولا حاجة هي لك رضى الا قضيتها يا ارحم الراحمين. (۱)

تمہید

یہ حدیث حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ سے مروی ہے جو آنحضرت ﷺ کے فقہاء صحابہ میں سے ہیں۔ وہ روایت کرتے ہیں کہ جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس شخص کو اللہ تعالیٰ سے کوئی ضرورت پیش آئے یا کسی آدمی سے کوئی کام پیش آجائے تو اس کو چاہئے کہ وہ وضو کرے اور اچھی طرح سنت کے مطابق تمام آداب کے ساتھ وضو کرے، پھر دو رکعتیں پڑھے اور پھر دو رکعت

(۱) رواہ الترمذی، کتاب الصلوٰۃ، باب ما جاء فی صلاة الحاجۃ۔

پڑھنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء بیان کرے اور پھر حضور نبی کریم ﷺ پر درود بھیجے اور پھر دعا کے یہ کلمات کہے۔ (کلمات اوپر حدیث میں موجود ہیں)

اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے اُس نماز کا طریقہ بیان فرمایا ہے جس کو عرف عام میں ”صلوۃ الحاجۃ“ کہا جاتا ہے، یعنی ”نماز حاجت“۔ جب بھی کسی شخص کو کوئی ضرورت پیش آئے یا کوئی پریشانی لاحق ہو جائے یا کوئی کام کرنا چاہتا ہو لیکن وہ کام ہوتا نظر نہ آ رہا ہو یا اس کام کے ہونے میں رکاوٹیں ہوں تو اس صورت میں نبی کریم ﷺ نے ایک مسلمان کو یہ تلقین فرمائی کہ وہ ”نماز حاجت“ پڑھے، اور نماز حاجت پڑھنے کے بعد ”دعائے حاجت“ پڑھے، اور پھر اپنا جو مقصد ہے وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنی زبان اور اپنے الفاظ میں پیش کرے۔ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے یہ اُمید ہے کہ اگر اس کام میں خیر ہوگی تو انشاء اللہ وہ کام ضرور انجام پا جائے گا۔ لہذا حضور اقدس ﷺ کی سنت یہ ہے کہ ضرورت کے وقت نماز حاجت پڑھی جائے اور اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کیا جائے۔

## ایک مسلمان اور کافر میں فرق

اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ انسان کو جب کوئی ضرورت پیش آتی ہے تو وہ ظاہری اسباب اور دنیاوی اسباب تو اختیار کرتا ہے اور شرعاً ان اسباب کو اختیار کرنے کی اجازت بھی ہے، لیکن ایک مسلمان اور ایک کافر کے درمیان یہی فرق ہے کہ جب ایک کافر دنیا کے ظاہری اسباب اختیار کرتا ہے تو وہ انہی اسباب پر بھروسہ کرتا ہے کہ جو اسباب میں اختیار کر رہا ہوں، انہی اسباب کے ذریعہ میرا کام بن جائے گا۔

## ملازمت کے لئے کوشش

مثلاً فرض کریں کہ ایک شخص بے روزگار ہے اور اس بات کے لئے کوشش کر رہا ہے کہ مجھے اچھی ملازمت مل جائے۔ اب ملازمت حاصل کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ وہ جگہیں تلاش کرے، اور جہاں کہیں ملازمت ملنے کا امکان ہو وہاں درخواست دے، اور اگر کوئی جاننے والا ہے تو اس سے اپنے حق میں سفارش کروائے وغیرہ۔ یہ سب ظاہری اسباب ہیں۔ اب ایک کافر سارا بھروسہ انہی ظاہری اسباب پر کرتا ہے اور اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ درخواست ٹھیک طریقے سے لکھ دوں، سفارش اچھی کرادوں اور تمام ظاہری اسباب اختیار کر لوں اور بس۔ اس کی پوری نگاہ اور پورا بھروسہ انہی اسباب پر ہے۔ یہ کام کافر کا ہے۔

اور مسلمان کا کام یہ ہے کہ اسباب تو وہ بھی اختیار کرتا ہے، درخواست وہ بھی دیتا ہے، اور اگر سفارش کی ضرورت ہے تو جائز طریقے سے وہ سفارش بھی کراتا ہے، لیکن اس کی نگاہ ان اسباب پر نہیں ہوتی، وہ جانتا ہے کہ نہ یہ درخواست کچھ کر سکتی ہے اور نہ یہ سفارش کچھ کر سکتی ہے، کسی مخلوق کی قدرت اور اختیار میں کوئی چیز نہیں، ان اسباب کے اندر تاثیر پیدا کرنے والی ذات اللہ جل جلالہ کی ذات ہے، وہ مسلمان تمام اسباب اختیار کرنے کے بعد اسی ذات سے مانگتا ہے کہ یا اللہ! ان اسباب کو اختیار کرنا آپ کا حکم تھا، میں نے یہ اسباب اختیار کر لیے، لیکن ان اسباب میں تاثیر پیدا کرنے والے آپ ہیں، میں آپ ہی سے مانگتا ہوں کہ آپ میری یہ مراد پوری فرما دیجئے۔

### بیمار آدمی کی تدابیر

مثلاً ایک شخص بیمار ہو گیا، اب ظاہری اسباب یہ ہیں کہ وہ ڈاکٹر کے پاس جائے اور جو دوا وہ تجویز کرے وہ دوا استعمال کرے، جو تدبیر وہ بتائے وہ تدبیر اختیار کرے، یہ سب ظاہری اسباب ہیں۔ لیکن ایک کافر شخص جس کا اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں ہے، وہ سارا بھروسہ ان دواؤں اور تدبیروں پر کرے گا، ڈاکٹر پر کرے گا، البتہ ایک مؤمن بندے کو حضور اقدس ﷺ نے یہ تلقین فرمائی کہ تم دوا اور تدبیر ضرور کرو، لیکن تمہارا بھروسہ ان دواؤں اور تدبیروں پر نہ ہونا چاہئے بلکہ تمہارا بھروسہ اللہ جل شانہ کی ذات پر ہونا چاہئے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات شفا دینے والی ہے۔ اگر وہ ذات ان دواؤں اور تدبیروں میں تاثیر نہ ڈالے تو پھر ان دواؤں اور تدبیروں میں کچھ نہیں رکھا ہے۔ ایک ہی دوا، ایک ہی بیماری میں ایک انسان کو فائدہ پہنچا رہی ہے، لیکن وہی دوا اسی بیماری میں دوسرے انسان کو نقصان پہنچا رہی ہے۔ اس لئے کہ درحقیقت دوا میں تاثیر پیدا کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ چاہیں تو مٹی کی ایک چٹکی میں تاثیر عطا فرما دیں، اگر وہ تاثیر عطا نہ فرمائیں تو بڑی بے بڑی دوا اور مہنگی سے مہنگی دوا میں تاثیر عطا نہ فرمائیں۔

لہذا حضور اقدس ﷺ کی تعلیم یہ ہے کہ اسباب ضرور اختیار کرو لیکن تمہارا بھروسہ ان اسباب پر نہ ہونا چاہئے، بلکہ بھروسہ اللہ جل شانہ کی ذات پر ہونا چاہئے، اور ان اسباب کو اختیار کرنے کے بعد یہ دعا کرو کہ یا اللہ! جو کچھ میرے بس میں تھا اور جو ظاہری تدابیر اختیار کرنا میرے اختیار میں تھا وہ میں نے کر لیا، لیکن یا اللہ! ان تدابیر میں تاثیر پیدا کرنے والے آپ ہیں، ان تدابیر کو کامیاب بنانے والے آپ ہیں، آپ ہی ان میں تاثیر عطا فرمائیے اور آپ ہی ان کو کامیاب بنائے۔

## تدبیر کے ساتھ دعا

حضور اقدس ﷺ سے دعا کا ایک عجیب اور خوبصورت جملہ منقول ہے کہ جب بھی آپ کسی کام کی کوئی تدبیر فرماتے، چاہے دعا کی ہی تدبیر فرماتے تو اس تدبیر کے بعد یہ جملہ ارشاد فرماتے:

”اللّٰهُمَّ هَذَا الْجَهْدُ وَعَلَيْكَ التَّكْلَانِ“ (۱)

یا اللہ! میری طاقت میں جو کچھ تھا وہ میں نے اختیار کر لیا، لیکن بھروسہ آپ کی ذات پر ہے، آپ ہی اپنی رحمت سے اس مقصد کو پورا فرما دیجئے۔

## زاویہ نگاہ بدل دو

یہی وہ بات ہے جو ہمارے حضرت ڈاکٹر عبدالحی صاحبؒ اس طرح فرمایا کرتے تھے کہ دین درحقیقت زاویہ نگاہ کی تبدیلی کا نام ہے۔ بس ذرا سا زاویہ نگاہ بدل لو تو دین ہو گیا، اور اگر زاویہ نگاہ نہ بدلو تو وہی دنیا ہے۔ مثلاً ہر مذہب یہ کہتا ہے کہ جب بیماری آئے تو علاج کرو۔ اسلام کی تعلیم بھی یہی ہے کہ بیمار ہونے پر علاج کرو، لیکن بس زاویہ نگاہ کی تبدیلی کا فرق ہے، وہ یہ کہ علاج ضرور کرو لیکن بھروسہ اس علاج پر مت کرو بلکہ بھروسہ اللہ جل جلالہ کی ذات پر کرو۔

## ”ہوالثانی“ نسخہ پر لکھنا

اسی وجہ سے اُس زمانہ میں مسلمان اطباء کا یہ طریقہ تھا کہ جب وہ کسی مریض کا نسخہ لکھتے تو سب سے پہلے نسخہ کے اوپر ”ہوالثانی“ لکھا کرتے تھے یعنی شفاء دینے والا اللہ ہے۔ یہ ”ہوالثانی“ لکھنا ایک اسلامی طریقہ کار تھا۔ اُس زمانے میں انسان کے ہر ہر نقل و حرکت اور ہر ہر قول و فعل میں اسلامی ذہنیت، اسلامی عقیدہ اور اسلامی تعلیمات منعکس ہوتی تھیں۔ ایک طبیب ہے جو علاج کر رہا ہے لیکن نسخہ لکھنے سے پہلے اس نے ”ہوالثانی“ لکھ دیا۔ یہ لکھ کر اس نے اس بات کا اعلان کر دیا کہ میں اس بیماری کا نسخہ تو لکھ رہا ہوں لیکن یہ نسخہ اس وقت تک کارآمد نہیں ہوگا جب تک وہ شفاء دینے والا شفا نہیں دے گا۔ ایک مؤمن ڈاکٹر اور طبیب پہلے ہی قدم پر اس کا اعتراف کر لیتا تھا، اور جب ”ہوالثانی“ کا اعتراف کر کے نسخہ لکھتا تو اس کا نسخہ لکھتا بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت اور بندگی کا ایک حصہ بن جاتا تھا۔



## مغربی تہذیب کی لعنت کا اثر

لیکن جب سے ہمارے اُد پر مغربی تہذیب کی لعنت مسلط ہوئی ہے، اس وقت سے اس نے ہمارے اسلامی شعائر کو ملیا میٹ کر ڈالا۔ اب آج کل کے ڈاکٹر کونسخہ لکھتے وقت نہ ”بسم اللہ“ لکھنے کی ضرورت ہے اور نہ ”ہو الشافی“ لکھنے کی ضرورت ہے، بس اس نے تو مریض کا معائنہ کیا اور نسخہ لکھنا شروع کر دیا۔ اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ سائنس ہمارے پاس ایسے کافروں کے واسطے سے پہنچی ہے جن کے دماغ میں اللہ تعالیٰ کے شافی ہونے کا کوئی تصور موجود نہیں۔ ان کا سارا بھروسہ اور اعتماد انہی اسباب اور انہی تدابیر پر ہے، اس لئے وہ صرف تدابیر اختیار کرتے ہیں۔

## اسلامی شعائر کی حفاظت

اللہ تعالیٰ نے سائنس کو حاصل کرنے پر کوئی پابندی نہیں لگائی۔ سائنس کسی قوم کی میراث نہیں ہوا کرتی۔ علم کسی قوم اور مذہب کی میراث نہیں ہوتی۔ مسلمان بھی سائنس ضرور حاصل کرے، لیکن اپنے اسلامی شعائر کو تو محفوظ رکھے اور اپنے دین و ایمان کی تو حفاظت کرے، اپنے عقیدہ کی کوئی جھلک تو اس کے اندر داخل کرے۔ یہ تو نہیں ہے کہ جو شخص ڈاکٹر بن گیا اس کے لئے ”ہو الشافی“ لکھنا حرام ہو گیا۔ اب اس کے لئے اللہ تعالیٰ کے ”شافی“ ہونے کے عقیدے کا اعلان کرنا ناجائز ہو گیا، اور وہ ڈاکٹر یہ سوچتے لگے کہ اگر میں نے نسخہ کے اُد پر ”ہو الشافی“ لکھ دیا تو لوگ یہ سمجھیں گے کہ یہ ”بیک ورڈ“ آدمی ہے، بہت پسماندہ ہے، اور یہ لکھنا تو ڈاکٹری کے اصول کے خلاف ہے۔ ارے بھائی! اگر تم ڈاکٹر ہو تو ایک مسلمان ڈاکٹر ہو، اللہ جل جلالہ پر ایمان رکھنے والے ہو، لہذا تم اس بات کا پہلے ہی اعلان کر دو کہ جو کچھ تدبیر ہم کر رہے ہیں یہ ساری تدبیر اللہ جل جلالہ کی تاثیر کے بغیر بیکار ہے، اس کا کوئی فائدہ نہیں۔

## تدبیر کے خلاف کام کا نام ”اتفاق“

بڑے بڑے ڈاکٹر، اطباء اور معلمین روزانہ اللہ جل جلالہ کی تاثیر اور فیصلوں کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ ہم تدبیر کچھ کر رہے تھے مگر اچانک کیا سے کیا ہو گیا، اور اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ یہ ہماری ظاہری سائنس سب بیکار ہو گئی۔ لیکن اس اچانک اور اُن کی ظاہری سائنس کے خلاف پیش آنے

والے واقعہ کو ”اتفاق“ کا نام دے دیتے ہیں کہ اتفاقاً ایسا ہو گیا۔

## کوئی کام ”اتفاق“ نہیں

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ فرمایا کرتے تھے کہ آج کل کی دنیا جس کو ”اتفاق“ کا نام دیتی ہے کہ اتفاقاً یہ کام اس طرح ہو گیا، یہ سب غلط ہے۔ اس لئے کہ اس کائنات میں کوئی کام اتفاقاً نہیں ہوتا بلکہ اس کائنات کا ہر کام اللہ تعالیٰ کی حکمت، مشیت اور نظم کے ماتحت ہوتا ہے۔ جب کسی کام کی علت اور سبب ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ کام کن اسباب کی وجہ سے ہوا تو بس ہم کہہ دیتے ہیں کہ اتفاقاً یہ کام اس طرح ہو گیا۔ ارے جو اس کائنات کا مالک اور خالق ہے وہی اس پورے نظام کو چلا رہا ہے اور ہر کام پورے مستحکم نظام کے تحت ہو رہا ہے، کوئی ذرہ اس کی مشیت کے بغیر بل نہیں سکتا، اس لئے سیدھی بات یہ ہے کہ اس دوا میں بذات خود کوئی تاثیر نہیں تھی، جب اللہ تعالیٰ نے اس دوا میں تاثیر پیدا فرمائی تھی تو فائدہ ہو گیا تھا اور جب اللہ تعالیٰ نے تاثیر پیدا نہیں فرمائی، تو اس دوا سے فائدہ نہیں ہوا۔ بس یہ سیدھی بات ہے ”اتفاق“ کا کیا مطلب؟

## مستبب الاسباب پر نظر ہو

بس انسان بھی زاویہ نگاہ بدل لے کہ تدبیروں اور اسباب پر بھروسہ نہ ہو، بلکہ مستبب الاسباب پر بھروسہ ہو کہ وہ سب کرنے والا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نہ صرف تدبیر اختیار کرنے کی اجازت دی بلکہ تدبیر اختیار کرنے کا حکم دیا کہ تدبیر اختیار کرو اور ان اسباب کو اختیار کرو، اس لئے کہ ہم نے ہی یہ اسباب تمہارے لئے پیدا کیے ہیں۔ لیکن تمہارا امتحان یہ ہے کہ آیا تمہاری نگاہ ان اسباب کی حد تک محدود رہ جاتی ہے یا ان اسباب کے پیدا کرنے والے پر بھی جاتی ہے۔ نبی کریم ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دلوں میں یہ عقیدہ اس طرح پیوست فرمادیا تھا کہ ان کی نگاہ ہمیشہ مستبب الاسباب پر رہتی تھی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اسباب کو صرف اس وجہ سے اختیار کرتے تھے کہ ہمیں اسباب اختیار کرنے کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ کی ذات پر مکمل یقین اور بھروسہ حاصل ہو جاتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اپنی مشیت کے عجیب و غریب کرشمے بندے کو دکھاتے ہیں۔

## حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کا زہر پینا

حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ شام کے ایک قلعے کا محاصرہ کیا ہوا تھا۔ قلعہ کے

لوگ محاصرہ سے تنگ آ گئے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ صلح ہو جائے۔ لہذا ان لوگوں نے قلعے کے سردار کو حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے پاس صلح کی بات چیت کے لئے بھیجا۔ چنانچہ ان کا سردار حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا۔ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ اس کے ہاتھ میں چھوٹی سی شیشی ہے۔ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا کہ یہ شیشی میں کیا ہے اور کیوں لے کر آئے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ اس شیشی میں زہر بھرا ہوا ہے اور یہ سوچ کر آیا ہوں کہ اگر آپ سے صلح کی بات چیت کامیاب ہوگئی تو ٹھیک، اور اگر بات چیت ناکام ہوگئی اور صلح نہ ہو سکی تو ناکامی کا منہ لے کر اپنی قوم کے پاس واپس نہیں جاؤں گا بلکہ یہ زہر پی کر خودکشی کر لوں گا۔

تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اصل کام تو لوگوں کو دین کی دعوت دینا ہوتا تھا، اس لئے حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے سوچا کہ اس کو اس وقت دین کی دعوت دینے کا اچھا موقع ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس سردار سے پوچھا: کیا تمہیں اس زہر پر اتنا بھروسہ ہے کہ جیسے ہی تم یہ زہر پیو گے تو فوراً موت واقع ہو جائے گی؟ اس سردار نے جواب دیا کہ ہاں مجھے اس پر بھروسہ ہے، اس لئے کہ یہ ایسا سخت زہر ہے کہ اس کے بارے میں معلمین کا کہنا یہ ہے کہ آج تک کوئی شخص اس زہر کا ذائقہ نہیں بتا سکا، کیونکہ جیسے ہی کوئی شخص یہ زہر کھاتا ہے تو فوراً اس کی موت واقع ہو جاتی ہے، اس کو اتنی مہلت نہیں ملتی کہ وہ اس کا ذائقہ بتا سکے۔ اس وجہ سے مجھے یقین ہے کہ اگر میں اس کو پی لوں گا تو فوراً مر جاؤں گا۔

حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے اس سردار سے کہا کہ یہ زہر کی شیشی جس پر تمہیں اتنا یقین ہے، یہ ذرا مجھے دو۔ اس نے وہ شیشی آپ کو دے دی۔ آپ نے وہ شیشی اپنے ہاتھ میں لی اور پھر فرمایا کہ اس کائنات کی کسی چیز میں کوئی تاثیر نہیں، جب تک اللہ تعالیٰ اس کے اندر اثر نہ پیدا فرمادیں، میں اللہ کا نام لے کر اور یہ دعا پڑھ کر بسم اللہ الذی لا یضر مع اسمہ شیء فی الارض ولا فی السماء وهو السميع العليم۔ (اس اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ جس کے نام کے ساتھ کوئی چیز نقصان نہیں پہنچا سکتی، نہ آسمان میں اور نہ زمین میں، وہی سننے اور جاننے والا ہے) میں اس زہر کو پیتا ہوں، آپ دیکھنا کہ مجھے موت آتی ہے یا نہیں۔ اس سردار نے کہا کہ جناب! یہ آپ اپنے اوپر ظلم کر رہے ہیں۔ یہ زہر تو اتنا سخت ہے کہ اگر انسان تھوڑا سا بھی منہ میں ڈال لے تو ختم ہو جاتا ہے اور آپ نے پوری شیشی پینے کا ارادہ کر لیا۔ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے فرمایا: انشاء اللہ مجھے کچھ نہیں ہوگا۔ چنانچہ دعا پڑھ کر وہ زہر کی پوری شیشی پی گئے۔ اللہ تعالیٰ کو اپنی قدرت کا کرشمہ دکھانا تھا۔ اس سردار نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ پوری شیشی پی گئے لیکن ان پر موت کے کوئی آثار ظاہر نہیں ہوئے۔ وہ سردار یہ کرشمہ دیکھ کر مسلمان ہو گیا۔

## ہر کام میں مشیتِ خداوندی

بہر حال، حضراتِ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے دلوں میں یہ عقیدہ جما ہوا تھا کہ جو کچھ اس کائنات میں ہو رہا ہے وہ اللہ جل شانہ کی مشیت سے ہو رہا ہے، ان کی مشیت کے بغیر کوئی ذرہ حرکت نہیں کر سکتا۔ یہ عقیدہ اُن کے دلوں میں اس طرح پیوست ہو چکا تھا کہ اس کے بعد یہ تمام اسباب بے حقیقت نظر آ رہے تھے۔ اور جب آدمی اس ایمان و یقین کے ساتھ کام کرتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس کو اپنی قدرت کے کرشمے بھی دکھاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی سلت یہ ہے کہ تم اسباب پر جتنا بھروسہ کرو گے، اتنا ہی ہم تمہیں اسباب کے ساتھ باندھ دیں گے، اور جتنا تم اس کی ذات پر بھروسہ کرو گے تو اتنا ہی اللہ تعالیٰ تم کو اسباب سے بے نیاز کر کے تمہیں اپنی قدرت کے کرشمے دکھائیں گے۔ چنانچہ حضور اقدس ﷺ اور حضراتِ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے حالات میں قدم قدم پر یہ چیز نظر آتی ہے۔

## حضور اقدس ﷺ کا ایک واقعہ

ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ ایک غزوہ سے واپس تشریف لا رہے تھے، راستے میں ایک منزل پر قیام فرمایا اور وہاں ایک درخت کے نیچے آپ ﷺ تن تھا سو گئے۔ آپ ﷺ کے قریب کوئی محافظ اور کوئی نگہبان نہیں تھا۔ کسی کافر نے آپ ﷺ کو تہہ دیکھا تو تلواریں سنت کر آگیا اور بالکل آپ کے سر پر آ کر کھڑا ہو گیا۔ جب آپ ﷺ کی آنکھ کھلی تو آپ نے دیکھا کہ اس کافر کے ہاتھ میں تلوار ہے اور آپ نہتے ہیں اور وہ کافر یہ کہہ رہا ہے کہ اے محمد (ﷺ) اب تمہیں میرے ہاتھ سے کون بچائے گا؟ اس شخص کو یہ خیال تھا کہ جب حضور اقدس ﷺ یہ دیکھیں گے کہ اس کے ہاتھ میں تلوار ہے اور میں نہتا ہوں اور اچانک یہ شخص میرے سر پر آ کر کھڑا ہوا ہے تو آپ گھبرا جائیں گے اور پریشان ہو جائیں گے، لیکن آپ کے چہرہ مبارک پر دور دور تک پریشانی کے کوئی آثار نمودار نہیں ہوئے۔ آپ ﷺ نے اطمینان سے جواب دیا کہ مجھے اللہ تعالیٰ بچائیں گے۔ جب اس شخص نے دیکھا کہ آپ ﷺ کے اوپر پریشانی اور گھبراہٹ کے کوئی آثار ظاہر نہیں ہوئے تو اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس پر ایسا رعب مسلط فرما دیا کہ اس کے ہاتھوں میں لرزہ آگیا اور اس لرزہ کی وجہ سے تلوار ہاتھ سے چھوٹ کر گر پڑی۔ اب سرکارِ دو عالم ﷺ نے وہ تلوار ہاتھ میں اٹھالی اور فرمایا کہ اب بتاؤ تمہیں کون بچائے گا؟ اس واقعہ کے ذریعہ اس شخص کو یہ دعوت دینی تھی کہ درحقیقت تم اس تلوار پر بھروسہ کر رہے تھے

اور میں اس تلوار کے پیدا کرنے والے پر بھروسہ کر رہا تھا اور اس تلوار میں تاثیر دینے والے پر بھروسہ کر رہا تھا۔ یہ اُسوہ حضور اقدس ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سامنے پیش فرمایا، اور اس کے نتیجے میں ایک صحابی کا یہ حال تھا کہ وہ اسباب بھی اختیار کرتے تھے مگر ساتھ میں بھروسہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر کرتے تھے۔

## پہلے اسباب پھر توکل

ایک صحابی حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں آئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میں جنگل میں اُونٹنی لے کر جاتا ہوں اور وہاں نماز کا وقت آ جاتا ہے، تو جب نماز کا وقت آ جائے اور اس وقت جنگل میں نماز کی نیت باندھنے کا ارادہ کروں تو اس وقت اپنی اُونٹنی کا پاؤں کسی درخت کے ساتھ باندھ کر نماز پڑھوں یا اس اُونٹنی کو نماز کے وقت کھلا چھوڑ دوں اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کروں؟ جواب میں حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا: اَغْفِلْ سَاقَهَا وَنَوْشُكُلْ، یعنی اس اُونٹنی کی پنڈلی رتی سے باندھ کر پھر اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرو۔ یعنی آزاد نہ چھوڑو بلکہ اس کو پہلے رتی سے باندھ دو، لیکن باندھنے کے بعد پھر بھروسہ اس رتی پر مت کرو بلکہ بھروسہ اللہ تعالیٰ پر کرو۔ اس لئے کہ وہ رتی ٹوٹ بھی سکتی ہے، وہ رتی دھوکہ بھی دے سکتی ہے۔ اسی حدیث کے مضمون کو مولانا روٹی ایک مصرعہ کے اندر بیان فرماتے ہیں کہ رع

بہ توکل پایہ اشتر بہند

یعنی توکل پر اُونٹنی کا پاؤں باندھو۔ لہذا توکل اور اسباب کا اختیار کرنا یہ دونوں چیزیں ایک مومن کے ساتھ اس کی زندگی میں ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ پہلے اسباب اختیار کرے اور پھر اللہ تعالیٰ سے کہہ دے اَللّٰهُمَّ هَذَا الْجَهْدُ وَعَلَيْكَ التَّكْلَانِ، یا اللہ جو تدبیر اور جو کوشش میرے اختیار میں تھی وہ میں نے اختیار کر لی، اب آگے بھروسہ آپ کی ذات پر ہے۔

## اسباب کی یقینی موجودگی کی صورت میں توکل

حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ کی ایک لطیف بات یاد آگئی، وہ فرماتے ہیں کہ لوگ یوں سمجھتے ہیں کہ توکل صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جب ظاہری اسباب کے ذریعہ کسی کام کے ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال موجود ہو، ہو سکتا ہے کہ یہ کام ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کام نہ ہو، اس وقت تو توکل کرنا چاہئے اور اللہ تعالیٰ سے مانگنا چاہئے، لیکن جہاں پر کسی کام کے ہو جانے کی یقینی صورت موجود ہو، وہاں پر اللہ تعالیٰ سے مانگنے اور اللہ تعالیٰ پر توکل کرنے کی زیادہ ضرورت نہیں،

وہ نہ توکل کا موقع ہے اور نہ ہی دعا کو موقع ہے۔

مثلاً ہم دسترخوان پر کھانا کھانے کے لئے بیٹھے ہیں، کھانا سامنے چٹا ہوا ہے، بھوک لگی ہوئی ہے، یہ بات بالکل یقینی ہے کہ ہم یہ اٹھا کر کھالیں گے، اب ایسے موقع پر کوئی شخص بھی نہ توکل کرتا ہے اور نہ ہی اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہے کہ یا اللہ! یہ کھانا مجھے کھلا دیجئے، اور نہ ہی کوئی شخص توکل اور دعا کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے۔

## توکل کا اصل موقع یہی ہے

لیکن حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ توکل کا اصل موقع تو یہی ہے اور اللہ تعالیٰ سے مانگنے کا اصل موقع یہی ہے۔ اس لئے کہ اگر اس وقت وہ اللہ تعالیٰ سے مانگے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مجھے اس ظاہری سبب پر بھروسہ نہیں ہے جو میرے سامنے رکھا ہے، بلکہ مجھے آپ کے رزق دینے پر، آپ کی تخلیق پر، آپ کی قدرت اور رحمت پر بھروسہ ہے۔ اس لئے جب کھانا سامنے دسترخوان پر آ جائے تو اس وقت بھی اللہ تعالیٰ سے مانگو کہ یا اللہ! یہ کھانا عافیت کے ساتھ کھلا دیجئے۔ کیونکہ اگرچہ غالب گمان یہ ہے کہ کھانا سامنے رکھا ہے، صرف ہاتھ بڑھا کر کھانے کی دیر ہے، لیکن یہ مت بھولو کہ یہ کھانا بھی اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر نہیں ہوگا۔ کتنے واقعات ایسے پیش آچکے ہیں کہ کھانا دسترخوان پر رکھا تھا، صرف ہاتھ بڑھانے کی دیر تھی، لیکن کوئی ایسا عارض پیش آگیا یا کوئی ایسی پریشانی کھڑی ہوگئی یا کوئی ایسا حادثہ پیش آگیا کہ آدمی وہ کھانا نہیں کھا سکا، وہ کھانا رکھا کار کھا رہ گیا۔ لہذا اگر کھانا سامنے موجود ہو تو اس وقت بھی اللہ تعالیٰ سے مانگو کہ یا اللہ! یہ کھانا مجھے کھلا دیجئے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس جگہ پر تمہیں یقینی طور پر معلوم ہو کہ یہ کام ہو جائے گا، اس وقت بھی اللہ تعالیٰ سے مانگو کہ یا اللہ! مجھے تو بظاہر نظر آرہا ہے کہ یہ کام ہو جائے گا، لیکن مجھے پتہ نہیں کہ حقیقت میں یہ کام ہو جائے گا یا نہیں، کیونکہ حقیقت میں تو آپ کے قبضہ قدرت میں ہے۔ اے اللہ! اس کام کو ٹھیک ٹھیک انجام تک پہنچا دیجئے۔

## دونوں صورتوں میں اللہ سے مانگے

جو حدیث میں نے شروع میں بیان کی تھی، اس میں حضور اقدس ﷺ نے دو لفظ ارشاد فرمائے، وہ یہ کہ تمہیں یا تو اللہ تعالیٰ سے کوئی ضرورت پیش آئے یا کسی آدمی سے کوئی ضرورت پیش آئے۔ یہ دو لفظ اس لئے ارشاد فرمائے کہ بعض کام ایسے ہوتے ہیں جس میں کسی آدمی کی مدد یا اس کی

مداخلت کا کوئی راستہ ہی نہیں ہوتا بلکہ وہ براہ راست اللہ تعالیٰ کی عطا ہوتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کو اولاد کی خواہش ہے، اب ظاہری اسباب میں بھی کسی انسان سے اولاد نہیں مانگی جاسکتی بلکہ اللہ تعالیٰ ہی سے مانگی جاسکتی ہے۔ بہر حال، وہ خواہش اور ضرورت خواہ ایسی ہو جو براہ راست اللہ تعالیٰ دینے والے ہیں یا ایسی ضرورت ہو جو آدمی کے واسطے سے اللہ تعالیٰ عطا فرماتے ہیں، جیسے ملازمت اور روزی وغیرہ، دونوں صورتوں میں حقیقت میں تمہارا مانگنا اللہ تعالیٰ سے ہونا چاہئے۔

## اطمینان سے وضو کریں

بہر حال، اب اگر تمہارے پاس وقت میں گنجائش ہے اور وہ کام بہت جلدی اور ایمر جنسی کا کام نہیں ہے تو اس کام کے لئے پہلے صلوٰۃ الحاجہ پڑھو۔ اور صلوٰۃ الحاجہ پڑھنے کا طریقہ اس حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا کہ سب سے پہلے وضو کرو اور اچھی طرح وضو کرو۔ یعنی وہ وضو محض فرض ٹالنے کے انداز میں نہ کرو بلکہ یہ سمجھ کر کرو کہ یہ وضو حقیقت ایک عظیم الشان عبادت کی تمہید ہے، اس وضو کے کچھ آداب اور کچھ سنتیں ہیں جو نبی کریم ﷺ نے تلقین فرمائی ہیں، ان سب کا اہتمام کر کے وضو کرو۔ ہم لوگ دن رات بے خیالی میں جلدی جلدی وضو کر کے فارغ ہو جاتے ہیں۔ بے شک اس طرح وضو کرنے سے وضو ہو تو جاتا ہے لیکن اس وضو کے انوار و برکات حاصل نہیں ہوتیں۔

## وضو سے گناہ دھل جاتے ہیں

ایک حدیث میں حضور اقدس ﷺ ارشاد فرماتے ہیں کہ جس وقت بندہ وضو کرتا ہے اور وضو کے دوران اپنا چہرہ دھوتا ہے تو چہرے سے جتنے گناہ کیے ہیں وہ سب چہرہ کے پانی کے ساتھ دھل جاتے ہیں، اور جب دایاں ہاتھ دھوتا ہے تو دائیں ہاتھ کے جتنے گناہ ہوتے ہیں وہ سب دھل جاتے ہیں، اور جب بائیں ہاتھ دھوتا ہے تو بائیں ہاتھ کے تمام گناہ دھل جاتے ہیں۔ اس طرح جو جو عضو دھوتا ہے اس عضو کے گناہ صغیرہ و معاف ہوتے چلے جاتے ہیں۔

میرے حضرت ڈاکٹر عبدالحی صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ جب وضو کیا کرو تو ذرا یہ تصور کیا کرو کہ میں اپنا چہرہ دھور ہا ہوں تو حضور اقدس ﷺ کی بشارت کے مطابق میرے چہرے کے گناہ دھل رہے ہیں، اب ہاتھ دھور ہا ہوں تو ہاتھ کے گناہ دھل رہے ہیں، اسی تصور کے ساتھ مسح کرو اور اسی تصور کے ساتھ پاؤں دھوؤ۔ وہ وضو جو اس تصور کے ساتھ کیا جائے اور وہ وضو جو اس تصور کے بغیر کیا جائے، دونوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق نظر آئے گا اور اس وضو کا لطف محسوس ہوگا۔

## وضو کے دوران کی دعائیں

بہر حال، ذرا دھیان کے ساتھ وضو کرو اور وضو کے جو آداب اور سنتیں ہیں، ان کو ٹھیک ٹھیک بجالاؤ۔ مثلاً قبلہ رُو ہو کر بیٹھو، اور ہر ہر عضو کو تین تین مرتبہ اطمینان سے دھونے کا اہتمام کرو اور وضو کی جو مسنون دعائیں ہیں وہ وضو کے دوران پڑھو۔ مثلاً یہ دعا پڑھو:

”اللهم اغفر لی ذنبی ووسع لی فی داری وبارک لی فی ما رزقتنی۔“ (۱)

اور کلمہ شہادت پڑھے:

”اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله۔“

اور وضو کے بعد یہ دعا پڑھے:

”اللهم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطهرین۔“ (۲)

بس اچھی طرح وضو کرنے کا یہی مطلب ہے۔

## ”صلوۃ الحاجۃ“ کے لئے خاص طریقہ مقرر نہیں

پھر دو رکعت ”صلوۃ الحاجۃ“ کی نیت سے پڑھو، اور اس صلوۃ الحاجۃ کے طریقے میں کوئی فرق نہیں ہے، جس طرح عام نماز پڑھی جاتی ہے اسی طرح سے یہ دو رکعتیں پڑھی جائیں گی۔ بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ”صلوۃ الحاجۃ“ پڑھنے کا کوئی خاص طریقہ ہے۔ لوگوں نے اپنی طرف سے اس کے خاص خاص طریقے گھڑ رکھے ہیں۔ بعض لوگوں نے اس کے لئے خاص خاص سورتیں بھی متعین کر رکھی ہیں کہ پہلی رکعت میں فلاں سورۃ پڑھے اور دوسری رکعت میں فلاں سورۃ پڑھے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن حضور اقدس ﷺ نے ”صلوۃ الحاجۃ“ کا جو طریقہ بیان فرمایا ہے اس میں نماز پڑھنے کا کوئی الگ طریقہ بیان نہیں فرمایا اور نہ کسی سورۃ کی تعیین فرمائی۔

البتہ بعض بزرگوں کے تجربات ہیں کہ اگر ”صلوۃ الحاجۃ“ میں فلاں فلاں سورتیں پڑھ لی جائیں تو بعض اوقات اس سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے، تو اس کو سنت سمجھ کر انسان اختیار نہ کرے، اس لئے کہ اگر سنت سمجھ کر اختیار کرے گا تو وہ بدعت کے زمرے میں داخل ہو جائے گا۔ چنانچہ میرے حضرت ڈاکٹر عبدالحی صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ جب صلوۃ الحاجۃ پڑھنی ہو تو پہلی رکعت میں سورۃ الم

(۱) رواہ الترمذی، کتاب الدعوات، باب دعاء یقال فی اللیل۔

(۲) رواہ الترمذی، کتاب الطہارۃ، باب فیما یقال بعد الوضوء۔



تشریح اور دوسری رکعت میں سورۃ ”اذا جاء نصر اللہ“ پڑھ لیا کرو۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ سورتیں نماز حاجت میں پڑھنا سنت ہے بلکہ بزرگوں کے تجربے سے یہ پتہ چلا ہے کہ ان سورتوں کے پڑھنے سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص سنت سمجھے بغیر ان سورتوں کو پڑھے تو بھی ٹھیک ہے اور اگر ان کے علاوہ کوئی دوسری سورت پڑھ لے تو اس میں سنت کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔ بہر حال، صلوٰۃ الحاجہ پڑھنے کا کوئی خاص طریقہ نہیں ہے بلکہ جس طرح عام نمازیں پڑھی جاتی ہیں، اسی طرح صلوٰۃ الحاجہ کی دو رکعتیں پڑھی جائیں گی۔ بس نماز شروع کرتے وقت دل میں یہ نیت کر لے کہ میں یہ دو رکعت صلوٰۃ الحاجہ کے طور پر پڑھتا ہوں۔

## نماز کے لئے نیت کس طرح کی جائے؟

یہاں پر یہ بھی عرض کر دوں کہ آج کل لوگوں میں یہ مشہور ہو گیا ہے کہ ہر نماز کی نیت کے الفاظ علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں اور جب تک وہ الفاظ نہ کہے جائیں اس وقت تک نماز نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے لوگ بار بار یہ پوچھتے بھی رہتے ہیں کہ فلاں نماز کی نیت کس طرح ہوتی ہے؟ اور فلاں نماز کی نیت کس طرح ہوگی؟ اور لوگوں نے نیت کے الفاظ کو باقاعدہ نماز کا حصہ بنا رکھا ہے۔ مثلاً یہ الفاظ کہ ”نیت کرتا ہوں دو رکعت نماز کی، پیچھے اس امام کے، واسطے اللہ تعالیٰ کے، منہ میرا کعبہ شریف کی طرف وغیرہ وغیرہ“۔ خوب سمجھ لیں کہ نیت ان الفاظ کا نام نہیں ہے بلکہ نیت تو دل کے ارادے کا نام ہے۔ جب آپ نے گھر سے نکلنے وقت دل میں یہ نیت کر لی کہ میں ظہر کی نماز پڑھنے جا رہا ہوں، بس نیت ہو گئی۔ میں نماز جنازہ پڑھنے جا رہا ہوں، بس نیت ہو گئی۔ میں نماز عید پڑھنے جا رہا ہوں، بس نیت ہو گئی۔ میں نماز حاجت پڑھنے جا رہا ہوں، بس نیت ہو گئی۔ اب یہ الفاظ زبان سے کہنا نہ تو واجب ہیں نہ ضروری ہیں، نہ سنت ہیں، نہ مستحب ہیں، زیادہ سے زیادہ جائز ہیں، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ لہذا صلوٰۃ الحاجہ پڑھنے کا نہ کوئی مخصوص طریقہ ہے اور نہ ہی نیت کے لئے الفاظ مخصوص ہیں، بلکہ عام نمازوں کی طرح دو رکعتیں پڑھ لو۔

## دعا سے پہلے اللہ کی حمد و ثناء

پھر جب دو رکعتیں پڑھ لیں تو اب دعا کرو۔ اور یہ دعا کس طرح کرو، اس کے آداب بھی خود حضور اقدس ﷺ نے بتا دیئے۔ یہ نہیں کہ بس سلام پھیرتے ہی دعا شروع کر دو، بلکہ سب سے پہلے تو اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء بیان کرو اور یہ کہو: یا اللہ! تمام تعریفیں آپ کے لئے ہیں، آپ کا شکر اور احسان ہے

## حمد و ثناء کی کیا ضرورت ہے؟

اب سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف کیوں کی جائے؟ اور اس کی کیا ضرورت ہے؟ اس کی ایک وجہ تو علماء کرامؒ نے یہ بتائی ہے کہ جب آدمی کسی دنیاوی حاکم کے پاس اپنی غرض لے کر جاتا ہے تو پہلے اس کی تعظیم اور تکریم کے لئے کچھ الفاظ زبان سے ادا کرتا ہے تاکہ یہ خوش ہو کر میری مراد پوری کر دے۔ لہذا جب دنیا کے ایک معمولی سے حاکم کے سامنے پیش ہوتے وقت اس کے لئے تعریفی کلمات استعمال کرتے ہو تو جب تم احکم الحاکمین کے دربار میں جا رہے ہو تو اس کے لئے بھی تعریف کے الفاظ زبان سے کہو کہ یا اللہ! تمام تعریفیں آپ کے لئے ہیں اور آپ کا شکر و احسان ہے، آپ میری یہ ضرورت پوری فرما دیجئے۔

دعا سے پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرنے کی دوسری وجہ بھی ہے اور مجھے ذوقی طور پر اس دوسری وجہ کی طرف زیادہ رجحان ہوتا ہے، وہ وجہ یہ ہے کہ جب آدمی اللہ تعالیٰ کی طرف اپنی حاجت پیش کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو چونکہ انسان اپنی ضرورت کا غلام ہے اور غرض کا بندہ ہے، اور جب اس کو کسی چیز کی ضرورت اور غرض پیش آتی ہے تو وہ ضرورت اس کے دل و دماغ پر مسلط ہو جاتی ہے، اس وقت وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہے کہ یا اللہ! میری فلاں ضرورت پوری فرما دیجئے۔ اس دعا کے وقت اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں اس دعا میں ناشکری کا پہلو شامل نہ ہو جائے کہ یا اللہ! آپ میری ضرورت پوری نہیں فرما رہے ہیں، میری حاجتیں آپ پوری نہیں فرما رہے ہیں۔ حالانکہ انسان پر اللہ تعالیٰ کی جو نعمتیں بارش کی طرح برس رہی ہیں، دعا کے وقت ان نعمتوں کی طرف انسان کا دھیان نہیں جاتا اور بس اپنی ضرورت اور غرض کو لے کر بیٹھ جاتا ہے۔ بہر حال، حضور اقدس ﷺ نے یہ تلقین فرمائی کہ جب تم اللہ تعالیٰ کے حضور کوئی حاجت اور ضرورت لے کر جاؤ تو اس حاجت اور ضرورت کو اللہ تعالیٰ سے ضرور مانگو، لیکن پہلے اس بات کا استحضار کر لو کہ اس حاجت اور ضرورت کے ابھی تک پورا نہ ہونے کے باوجود تمہارے اوپر اللہ تعالیٰ کی کتنی بے شمار نعمتیں بارش کی طرح برس رہی ہیں۔ پہلے ان کا تو شکر ادا کر لو کہ یا اللہ! یہ نعمتیں جو آپ نے اپنی رحمت سے مجھے دے رکھی ہیں، اس پر آپ کا شکر ہے اور آپ کی حمد ہے، آپ کی ثناء ہے، البتہ ایک حاجت اور ضرورت اور ہے، یا اللہ! اس کو بھی اپنے فضل سے پورا فرما دیجئے۔ تاکہ انسان کی دعا میں ناشکری کا شائبہ بھی پیدا نہ ہو۔

## غم اور تکالیف بھی نعمت ہیں

حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکیؒ اپنی مجلس میں یہ مضمون بیان فرما رہے تھے کہ انسان کو زندگی میں جو غم، صدمے اور تکلیفیں پیش آتی ہیں، اگر انسان غور کرے تو یہ تکلیفیں بھی درحقیقت اللہ تعالیٰ کی نعمت ہیں۔ بیماری بھی اللہ تعالیٰ کی نعمت ہے۔ فقر و فاقہ بھی اللہ تعالیٰ کی نعمت ہے۔ اگر انسان کو حقیقت شناس نگاہ مل جائے تو وہ یہ دیکھے کہ یہ سب چیزیں بھی اللہ تعالیٰ کی نعمتیں ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ چیزیں کس طرح سے نعمت ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ جب آخرت میں اللہ تعالیٰ تکالیف اور مصیبتوں پر صبر کرنے والوں کو بے حساب اجر عطا فرمائیں گے تو جن لوگوں پر دنیا میں زیادہ تکالیف اور مصیبتیں نہیں گزری ہوں گی، وہ تمنا کریں گے کہ کاش! دنیا میں ہماری کمالیں قینچیوں سے کاٹی گئی ہوتیں اور پھر ہم اس پر صبر کرتے اور اس صبر پر وہ اجر ملتا جو آج ان صبر کرنے والوں کو مل رہا ہے۔ بہر حال، حقیقت میں یہ تکالیف بھی نعمت ہیں، مگر چونکہ ہم کمزور ہیں اس وجہ سے ہمیں ان کے نعمت ہونے کا استحضار نہیں ہوتا۔

## حضرت حاجی صاحبؒ کی عجیب دعا

جب حضرت حاجی صاحبؒ یہ مضمون بیان فرما رہے تھے کہ اسی دوران مجلس میں ایک شخص آگیا جو معذور تھا اور مختلف بیماریوں میں مبتلا تھا، وہ آکر حضرت حاجی صاحبؒ سے کہنے لگا کہ حضرت! میرے لئے دعا فرمادیں کہ اللہ تعالیٰ مجھے اس تکلیف سے نجات دے دیں۔ حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ جو حاضرین مجلس تھے، حیران ہو گئے کہ ابھی تو حضرت حاجی صاحبؒ فرما رہے تھے کہ ساری تکلیفیں اور مصیبتیں نعمت ہوتی ہیں اور اب یہ شخص تکلیف کے ازالے کی دعا کر رہا ہے۔ اب اگر حضرت حاجی صاحبؒ اس شخص کے لئے تکلیف کے ازالے کی دعا کریں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نعمت کے ازالے کی دعا کریں گے! حضرت حاجی صاحبؒ نے اسی وقت ہاتھ اٹھا کر یہ دعا فرمائی کہ یا اللہ! حقیقت میں یہ ساری تکلیفیں اور مصیبتیں نعمت ہیں، لیکن اے اللہ! ہم کمزور ہیں، آپ ہماری کمزوری پر نظر فرماتے ہوئے اس تکلیف کی نعمت کو صحت کی نعمت سے بدل دیجئے۔

## تکلیف کے وقت دوسری نعمتوں کا استحضار

اور پھر عین تکلیف کے وقت انسان کو جو بیشمار نعمتیں حاصل ہوتی ہیں، انسان ان کو بھول جاتا

ہے۔ مثلاً اگر کسی کے پیٹ میں درد ہو رہا ہے تو اب وہ اس پیٹ کے درد کو لے کر بیٹھ جاتا ہے، لیکن وہ یہ نہیں دیکھتا کہ آنکھ جواتنی بڑی نعمت اس کو ملی ہوئی ہے، اس میں کوئی تکلیف نہیں، کان کتنی بڑی نعمت ملی ہوئی ہے، اس میں کوئی تکلیف نہیں، زبان میں کوئی تکلیف نہیں، دانتوں میں کوئی تکلیف نہیں، سارے جسم میں اور کسی جگہ تکلیف نہیں، بس صرف پیٹ میں معمولی تکلیف ہو رہی ہے۔ اب یہ دعا ضرور کرو کہ یا اللہ! پیٹ کی تکلیف دور کر دیجئے، لیکن دعا کرنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کی اس پر حمد و ثناء کرو کہ یا اللہ! جو اور بے شمار نعمتیں آپ نے عطا کی ہوئی ہیں، اے اللہ! ہم اس پر آپ کا شکر ادا کرتے ہیں، البتہ اس وقت جو یہ تکلیف آگئی ہے اس کے لئے درخواست کرتے ہیں کہ آپ اس تکلیف کو دور کر دیجئے۔

### حضرت میاں صاحب اور شکرِ نعمت

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کے استاد تھے حضرت میاں اصغر حسین صاحبؒ۔ یہ مادر زاد ولی اللہ تھے اور عجیب و غریب بزرگ تھے۔ حضرت والد صاحب ان کا واقعہ بیان فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ مجھے پتہ چلا کہ حضرت میاں صاحب بیمار ہیں اور ان کو بخار ہے۔ میں عیادت کے لئے ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ میں نے دیکھا کہ وہ شدید بخار میں تپ رہے ہیں اور بخار کی کرب اور بے چینی کی تکلیف میں ہیں۔ میں نے جا کر سلام کیا اور پوچھا کہ حضرت! کیسے مزاج ہیں؟ طبیعت کیسی ہے؟ جواب میں فرمایا ”الحمد للہ، میری آنکھیں صحیح کام کر رہی ہیں، الحمد للہ میرے کان صحیح کام کر رہے ہیں، الحمد للہ میری زبان صحیح کام کر رہی ہے۔ جتنی تکلیفیں نہیں تھیں ان سب کا ایک ایک کر کے ذکر کیا کہ ان سب میں کوئی بیماری نہیں ہے، البتہ بخار ہے، دعا کرو کہ اللہ تعالیٰ اس کو بھی دور فرما دے۔ یہ ہے ایک شکر گزار بندے کا عمل جو عین تکلیف میں بھی ان راحتوں اور نعمتوں کا استحضار کر رہا ہے جو اس وقت حاصل ہیں، جس کی وجہ سے اس تکلیف کی شدت میں بھی کمی آتی ہے۔

### حاصل شدہ نعمتوں پر شکر

بہر حال، حضور اقدس ﷺ یہ جو تلقین فرما رہے ہیں کہ دعا کرنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرو، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے اس وقت جو حاجت اور ضرورت پیش کرنے جا رہے ہو، اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ کی جو نعمتیں اس وقت تمہیں حاصل ہیں، پہلے ان کا استحضار کر کے ان پر شکر ادا کرو اور اس پر اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرو۔

## حمد و ثناء کے بعد درود شریف کیوں؟

اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کے بعد کیا کرے؟ اس کے لئے ارشاد فرمایا کہ ولیصل علی النبی ﷺ۔ حمد و ثناء کے بعد اور اپنی حاجت پیش کرنے سے پہلے نبی کریم ﷺ پر درود بھیجو۔ اب سوال یہ ہے کہ اس وقت درود بھیجنے کا کیا موقع ہے؟ بات دراصل یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ اپنی امت پر بہت ہی زیادہ شفیق اور مہربان ہیں۔ وہ یہ چاہتے ہیں کہ جب میرا امتی اللہ تعالیٰ کے حضور دعا مانگے تو اس کی وہ دعا رد نہ ہو۔ پوری کائنات میں درود شریف کے علاوہ کسی دعا کے بارے میں یہ گارنٹی نہیں ہے کہ وہ ضرور قبول ہوگی، لیکن اگر نبی کریم ﷺ پر درود بھیجا جائے تو اس کے بارے میں یہ گارنٹی یقینی ہے کہ وہ ضرور قبول ہوگا۔ جب ہم درود بھیجتے ہیں اللھم صلی علی محمد وعلی آل محمد النبی الامنی اس کا کیا مطلب ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ اے اللہ! محمد رسول اللہ ﷺ پر رحمتیں نازل فرمائے۔ یہ ایسی دعا ہے کہ اس کے رد ہونے کا کوئی امکان نہیں، اس کی قبولیت کا وعدہ ہے، اس کی قبولیت کی گارنٹی ہے کہ یہ دعا ضرور قبول ہوگی۔ اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ پر تو پہلے سے رحمتیں نازل ہو رہی ہیں اور مزید نازل ہوتی رہیں گی، وہ ہمارے درود بھیجنے کے محتاج نہیں ہیں۔

## درود شریف بھی قبول اور دعا بھی قبول

لیکن حضور اقدس ﷺ یہ چاہتے ہیں کہ میرے امتی اپنی مراد اور ضرورت مانگنے سے پہلے مجھ پر درود بھیج دیں تو اللہ تعالیٰ اس درود کو ضرور قبول فرمائیں گے، اور جب درود شریف کو قبول فرمائیں گے تو اس حاجت اور ضرورت کی دعا کو بھی ضرور قبول فرمائیں گے، اس لئے کہ ان کی رحمت سے یہ بات بعید ہے کہ ایک دعا کو تو قبول فرمائیں اور دوسری دعا کو رد فرمادیں۔ اس لئے درود شریف کے بعد کی جانے والی دعا کی قبولیت کی زیادہ امید ہے۔

## حضور ﷺ اور ہدیہ کا بدلہ

ایک دوسری وجہ میرے حضرت ڈاکٹر عبدالحی صاحب قدس اللہ سرہ بیان فرمایا کرتے تھے کہ حضور اقدس ﷺ کا عمر بھر کا معمول یہ تھا کہ جب کوئی شخص آپ کی خدمت میں کوئی ہدیہ لے کر آتا تو آپ ﷺ اس ہدیہ کا کچھ نہ کچھ بدلہ ضرور دیا کرتے تھے اور ہدیہ کی مکافات فرمایا کرتے تھے۔ اور یہ درود شریف بھی ایک ہدیہ ہے، اس لئے کہ حدیث شریف میں صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد

فرمایا کہ اگر کوئی شخص دُور سے درود شریف بھیجتا ہے تو وہ درود مجھ تک پہنچایا جاتا ہے، اور جو شخص قبر پر آکر مجھ کو سلام کرے اور درود بھیجے تو میں خود اس کو سنتا ہوں۔ یہ درود شریف ایک اُمّتی کا تحفہ اور ہدیہ ہے جو آپ ﷺ تک پہنچایا جاتا ہے۔ لہذا جب دنیا میں اور زندگی میں آپ ﷺ کی سنت یہ تھی کہ جب آپ کے پاس کوئی شخص ہدیہ لے کر آتا تو آپ اس کی مکافات فرمایا کرتے تھے اور اس ہدیہ کے بدلے ہدیہ دیا کرتے تھے، تو اُمید یہ ہے کہ عالم برزخ میں جب ایک اُمّتی کی طرف سے حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں درود شریف کا یہ ہدیہ پہنچے گا تو آپ اس ہدیہ کا بھی بدلہ عطا فرمائیں گے۔ وہ بدلہ یہ ہوگا کہ آپ ﷺ اس اُمّتی کے حق میں دعائیں کریں گے کہ یا اللہ! اس اُمّتی نے میرے لئے یہ تحفہ بھیجا ہے اور میرے لئے دعا کی ہے، اے اللہ! میں اس کے لئے دعا کرتا ہوں کہ اس کی مراد پوری فرما دیں۔ لہذا جو اُمّتی درود بھیجنے کے بعد دعا کرے گا تو حضور اکرم ﷺ اس کے لئے وہاں دعا فرمائیں گے۔ اس لئے جب دعا کرنے بیٹھو تو پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرو اور پھر حضور اقدس ﷺ پر درود بھیجو۔

### دعاء حاجت کے الفاظ

اس کے بعد دعا کے یہ الفاظ کہو ”لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم“۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنی کے اندر کیا کیا انورات اور کیا کیا خواص پوشیدہ ہیں یہ تو اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں یا اللہ کے رسول ﷺ بہتر جانتے ہیں، ہم لوگ اس کی تہ تک کہاں پہنچ سکتے ہیں۔ ان اسماء حسنی میں اللہ تعالیٰ نے بذات خود خاصیتیں رکھی ہیں اس لئے جب خود حضور اقدس ﷺ یہ تلقین فرمائیں کہ ان اسماء حسنی کا ذکر کرو تو اس کے پیچھے ضرور کوئی راز ہوتا ہے۔ لہذا خاص طور پر وہی کلمات کہنے چاہئیں تاکہ وہ مقصد حاصل ہو۔ چنانچہ فرمایا، لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اللہ جو حلیم ہیں اور کریم ہیں۔ ”حلم“ بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اور ”کریم“ بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے۔ ان دونوں صفتوں کو خاص طور پر بظاہر اس لئے ذکر فرمایا کہ بندہ پہلے مرحلے پر ہی یہ اعتراف کرے کہ یا اللہ! میں اس قابل تو نہیں ہوں کہ آپ میری دعا قبول کریں، اپنی ذات کے لحاظ سے میں اس لائق نہیں ہوں کہ آپ کی بارگاہ میں کوئی درخواست پیش کر سکوں، اس وجہ سے کہ میرے گناہ بیشمار ہیں، میری خطائیں بیشمار ہیں، میری بد اعمالیاں اتنی ہیں کہ آپ کے حضور درخواست پیش کرنے کی لیاقت مجھ میں نہیں ہے، لیکن چونکہ آپ حلیم ہیں، بردباری آپ کی صفت ہے، اور اس کی وجہ سے کوئی بندہ چاہے وہ کتنا ہی خطاکار ہو، اس خطاکار کی خطاؤں کی وجہ سے جذبات میں آکر آپ کوئی فیصلہ نہیں فرماتے، بلکہ اپنی صفت ”حلم“ کے تحت فیصلہ فرماتے ہیں، اس لئے میں صفت ”حلم“ کا واسطہ دے کر

دعا کرتا ہوں، اور آپ کی صفت ”حلم“ کا تقاضہ یہ ہے کہ آپ میرے گناہوں سے درگزر فرمائیں۔ اور پھر صفت ”کرم“ کا معاملہ فرمائیں یعنی صرف یہ نہ ہو کہ گناہوں سے درگزر فرمائیں بلکہ اوپر سے مزید نوازشیں عطا فرمائیں، مزید اپنا کرم میرے اوپر فرمائیں۔ صفت کرم اور صفت حلم کا واسطہ دے کر دعا کرو۔

اس کے بعد فرمایا، سبحان اللہ رب العرش العظيم، اللہ تعالیٰ پاک ہے جو عرش عظیم کا مالک ہے۔ والحمد للہ رب العلمین اور تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پالنے والا ہے۔ پہلے یہ تعریفی کلمات کہے اور اس کے بعد ان الفاظ کے ساتھ دعا کرے، اللھم انی اسألك موجبات رحمتك، اے اللہ میں آپ سے ان چیزوں کا سوال کرتا ہوں جو آپ کی رحمت کا موجب ہوں۔ وعزائم مغفرتك اور آپ کی پختہ مغفرت کا سوال کرتا ہوں۔ والغنیمة من کل بر اور اس بات کا سوال کرتا ہوں کہ مجھے ہر نیکی سے حصہ عطا فرمائیے۔ والسلامة من کل اثم اور مجھے ہر گناہ سے محفوظ رکھئے۔ لا تدع لنا ذنباً الا غفرته، ہمارا کوئی گناہ ایسا نہ چھوڑیئے جس کو آپ نے معاف نہ فرمایا ہو، یعنی ہر گناہ کو معاف فرمادیجئے۔ ولا هماً الا فرجته، اور کوئی تکلیف ایسی نہ چھوڑیئے جس کو آپ نے دور نہ فرمادیا ہو۔ ولا حاجة هی لك رضی الا قضینہا یا ارحم الراحمین اور کوئی حاجت جس میں آپ کی رضامندی ہو ایسی نہ چھوڑیئے کہ اس کو آپ نے پورا نہ فرمایا ہو۔ یہ دعا کے الفاظ اور اس کا ترجمہ ہے اور مسنون دعاؤں کی کتابوں میں بھی یہ دعا موجود ہے، یہ دعا ہر مسلمان کو یاد کر لینی چاہئے۔ اس کے بعد پھر اپنے الفاظ میں جو حاجت مانگنا چاہتا ہے وہ اللہ تعالیٰ سے مانگے۔ اُمید ہے اللہ تعالیٰ اس دعا کو ضرور قبول فرمائیں گے۔

## ہر ضرورت کے لئے صلوٰۃ الحاجۃ پڑھیں

ایک حدیث شریف میں حضور اقدس ﷺ کی یہ سنت بیان کی گئی ہے کہ:

”كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا حزبه امر صلی.“ (۱)

یعنی جب کبھی حضور اقدس ﷺ کو کوئی تشویش کا معاملہ پیش آتا تو آپ سب سے پہلے نماز کی طرف دوڑتے اور یہی صلوٰۃ الحاجۃ پڑھتے اور دعا کرتے کہ یا اللہ! یہ مشکل پیش آگئی ہے، آپ اس کو دور فرمادیجئے۔ اس لئے ایک مسلمان کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے مقاصد کے لئے صلوٰۃ الحاجۃ کی کثرت کرے۔

(۱) رواہ ابو داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب وقت قیام النبی من الخلیل۔

## اگر وقت تنگ ہو تو صرف دعا کرے

یہ تفصیل تو اس صورت میں ہے جب انسان کے پاس فیصلہ کرنے کے لئے وقت ہے اور دو رکعت پڑھنے کی گنجائش ہے، لیکن اگر جلدی کا موقع ہے اور اتنی مہلت نہیں ہے کہ وہ دو رکعت پڑھ کر دعا کرے، تو اس صورت میں دو رکعت پڑھے بغیر ہی دعا کے یہ الفاظ پڑھ کر اللہ تعالیٰ سے مانگے۔ لیکن اپنی ہر حاجت اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں ضرور پیش کر دے، چاہے وہ چھوٹی حاجت ہو یا بڑی حاجت ہو۔ حتیٰ کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تمہارے جوتے کا تسمہ بھی ٹوٹ جائے تو اللہ تعالیٰ سے مانگو۔ لہذا جب چھوٹی چیز بھی اللہ تعالیٰ سے مانگنے کا حکم دیا جا رہا ہے تو بڑی چیز اور زیادہ اللہ تعالیٰ سے مانگنی چاہئے۔ اور درحقیقت یہ چھوٹی اور بڑی ہماری نسبت سے ہے۔ جوتے کے تسمہ کا درست ہو جانا یہ چھوٹی بات ہے اور سلطنت کا مل جانا بڑی بات ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے یہاں چھوٹے بڑے کا کوئی فرق نہیں۔ اُن کے نزدیک سب کام چھوٹے ہیں۔ ہماری بڑی سے بڑی حاجت، بڑے سے بڑا مقصد اللہ تعالیٰ کے نزدیک چھوٹا ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ۔ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔ اُن کی قدرت ہر چیز پر یکساں ہے۔ اس کے لئے کوئی کام مشکل نہیں۔ اس کے لئے کوئی کام بڑا نہیں۔ اس لئے بڑی حاجت ہو یا چھوٹی حاجت ہو، بس اللہ ہی سے مانگو۔

## یہ پریشانیاں اور ہمارا حال

آج کل ہمارے شہر میں ہر شخص پریشان ہے، ہمارے شہر کی کیا حالت بنی ہوئی ہے۔ العیاذ باللہ۔ کوئی گھرانہ ایسا نہیں ہے جو ان حالات کی وجہ سے بے چینی اور بے تابی کا شکار نہ ہو۔ کوئی براہ راست جٹا ہے اور کوئی بالواسطہ جٹا ہے، کوئی اندیشوں کا شکار ہے، کسی کی جان مال عزت آبرو محفوظ نہیں، سب کا بُرا حال ہے۔ لیکن دوسری طرف ہمارا حال یہ ہے کہ صبح سے لے کر شام تک اس صورت حال پر تبصرے تو بہت کرتے ہیں، جہاں چار آدمی بیٹھے اور تبصرے شروع ہو گئے، فلاں جگہ یہ ہو گیا، فلاں جگہ یہ ہو گیا، فلاں نے یہ غلطی کی، فلاں نے یہ غلطی کی، حکومت نے یہ غلطی کی وغیرہ، لیکن ہم میں سے کتنے لوگ ایسے ہیں جن کو تڑپ کر اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے اور اللہ تعالیٰ سے دعا مانگنے کی توفیق ہوئی، کہ یا اللہ! یہ مصیبت ہم پر مسلط ہے، ہمارے گناہوں کا وبال ہم پر مسلط ہے، ہماری شامت اعمال ہم پر مسلط ہے، یا اللہ! اپنی رحمت سے اس کو دور فرما دیں۔ بتائیے کہ ہم میں سے کتنوں کو اس کی توفیق ہوئی؟



## تبصرہ کرنے سے کوئی فائدہ نہیں

۱۹۷۱ء میں جب مشرقی پاکستان کے سقوط کا واقعہ پیش آیا اور مسلمانوں کی تاریخ میں ذلت کا ایسا واقعہ پیش نہیں آیا تھا جو اس موقع پر پیش آیا کہ نوے ہزار مسلمانوں کی فوج ہندوؤں کے آگے ہتھیار ڈال کر ذلیل ہو گئی۔ تمام مسلمانوں پر اس کے صدمے کا اثر تھا، سب لوگ پریشان تھے۔ اسی دوران میری حضرت ڈاکٹر صاحب قدس اللہ سرہ کے یہاں حاضری ہوئی۔ میرے ساتھ میرے بڑے بھائی حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم بھی تھے۔ جب وہاں پہنچے تو کچھ خاص خاص لوگ وہاں موجود تھے۔ اب وہاں پر تبصرے شروع ہو گئے کہ اس کے اسباب کیا تھے؟ کون اس کا سبب بنا؟ کس کی غلطی ہے؟ کسی نے کہا کہ فلاں پارٹی کی غلطی ہے۔ کسی نے کہا کہ فلاں پارٹی کی غلطی ہے۔ کسی نے کہا کہ فوج کی غلطی ہے۔ حضرت والا تھوڑی دیر تک سب کی باتیں سنتے رہے، اس کے بعد حضرت والا فرمانے لگے کہ اچھا بھائی! آپ لوگوں نے کوئی فیصلہ کر لیا کہ کون مجرم ہے؟ اور کون بے گناہ ہے؟ اور اس فیصلے کے نتائج کیا نکلے؟ جو مجرم ہے کیا اس کو سزا دو گے؟ اور جو بے گناہ ہے اس کی برأت کا اظہار کر دو گے؟ یہ بتاؤ کہ اتنی دیر تک تم جو تبصرے کرتے رہے اس کا کیا نتیجہ نکلا؟ کیا دنیا یا آخرت کا کوئی فائدہ تمہیں حاصل ہوا؟

## تبصرہ کے بجائے دعا کریں

اگر اتنی دیر تم اللہ تعالیٰ کے حضور دعا کے لئے ہاتھ اٹھا دیتے اور اللہ تعالیٰ سے کہتے کہ یا اللہ! ہماری شامت اعمال کے نتیجے میں ہم پر یہ مصیبت آگئی ہے، اے اللہ! ہمیں معاف فرما اور ہم سے اس مصیبت کو دور فرما اور ہماری شامت اعمال کو رفع فرما اور اس ذلت کو عزت سے بدل دیجئے۔ اگر یہ دعا کر لی ہوتی تو کیا بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس دعا کو قبول فرما لیتے، اور اگر بالفرض وہ دعا قبول نہ ہوتی تب بھی اس دعا کے کرنے کا ثواب تو حاصل ہو جاتا اور آخرت کی نعمت تمہیں حاصل ہو جاتی۔ اب یہ تم نے بیٹھ کر جو فضول تبصرے کیے اس سے نہ کوئی دنیا کا فائدہ ہوا اور نہ ہی آخرت کا کوئی فائدہ ہوا۔

اس وقت ہماری آنکھیں کھلیں کہ واقعہ ہم دن رات اس مرض میں مبتلا ہیں کہ دن رات بس ان باتوں پر تبصرے ہو رہے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے حضور حاضر ہو کر مانگنے کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ ہم میں کتنے لوگ ایسے ہیں جنہوں نے ان حالات سے بیجا ہو کر اللہ تعالیٰ سے گڑگڑا کر دعائیں کیں اور صلوٰۃ الحاجہ پڑھ کر دعا کی ہو، کہ یا اللہ! میں صلوٰۃ الحاجہ پڑھ رہا ہوں، اے اللہ! اپنی رحمت سے یہ

عذاب ہم سے دور فرما دیجئے۔ یہ کام شاذ و نادر ہی کسی اللہ کے بندے نے کیا ہوگا، لیکن صبح سے لے کر شام تک تبصرے ہو رہے ہیں، وقت ان تبصروں میں صرف ہو رہا ہے، اور پھر ان تبصروں میں معلوم نہیں کتنی غیبت ہو رہی ہے، کتنے بہتان باندھے جا رہے ہیں، اور ان کے ذریعہ اُلٹا اپنے سرگناہ لے رہے ہیں۔

## اللہ کی طرف رجوع کریں

تمام حضرات سے درخواست ہے کہ وہ ان حالات میں دعا کی طرف توجہ کریں۔ اگر کسی کے بس میں کوئی تدبیر ہے تو وہ تدبیر اختیار کرے اور اگر تدبیر اختیار میں نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا تو ہر ایک کے اختیار میں ہے۔ ہمارے اندر سے اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کا سلسلہ اب ختم ہوتا جا رہا ہے۔ ہمیں یاد ہے کہ جب پاکستان بن رہا تھا، اس وقت ملک میں فسادات ہو رہے تھے، اس وقت دیوبند اور دوسرے شہروں میں گھر گھر آیت کریمہ کا ختم ہو رہا تھا۔ کسی کی طرف سے اپیل نہیں تھی، بلکہ مسلمان اپنی تحریک سے اور اپنے شوق سے اور ضرورت محسوس کر کے گھر گھر اور محلہ محلہ آیت کریمہ کا ختم کر رہے تھے۔ عورتیں اپنے گھروں میں بیٹھی ہوئی آیت کریمہ کا ختم کر رہی تھیں اور دعائیں ہو رہی تھیں کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو اس مصیبت سے نکال دے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس مصیبت سے نجات دیدی۔

## پھر بھی آنکھیں نہیں کھلتیں

آج ہمارے شہر میں سب کچھ ہو رہا ہے، آنکھوں کے سامنے لاشیں تڑپ رہی ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کی توفیق نہیں ہوتی۔ کیا آپ نے کہیں سنا کہ محلوں میں یا گھروں میں آیت کریمہ کا ختم کیا جا رہا ہو اور دعا کرنے کا اہتمام ہو رہا ہو۔ بلکہ یہ ہو رہا ہے کہ آنکھوں کے سامنے لاشیں تڑپ رہی ہیں، موت آنکھوں کے سامنے ناچ رہی ہے، اور لوگ گھروں میں بیٹھ کر دی سی آر دیکھ رہے ہیں۔ اب بتائیے ان حالات میں اللہ تعالیٰ کا قہر اور عذاب نازل نہ ہو تو کیا ہو۔ تمہارے سامنے اچھا خاصا آدمی ذرا سی دیر میں دنیا سے چل بسا، لیکن پھر بھی تمہاری آنکھیں نہیں کھلتیں، پھر بھی تم گناہوں کو نہیں چھوڑتے، پھر بھی اللہ کی نافرمانی پر کمر باندھے ہوئے ہو۔

## اپنی جانوں پر رحم کرتے ہوئے یہ کام کر لو

خدا کے لئے اپنی جانوں پر رحم کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کا سلسلہ شروع کرو۔ اور کون مسلمان ایسا ہے جو یہ نہیں کر سکتا کہ وہ اس مقصد کے لئے دو رکعت صلوٰۃ الحاجہ کی نیت سے پڑھ لیا کرے۔ دو رکعتیں پڑھنے میں کتنی دیر لگتی ہے، اوسطاً دو رکعت پڑھنے میں دو منٹ لگتے ہیں، اور دو رکعت کے بعد دعا کرنے میں تین منٹ مزید لگ جائیں گے۔ اپنی اس قوم اور اس ملت کے لئے پانچ منٹ اللہ تعالیٰ کے حضور حاضر ہو کر دعا مانگنے کی بھی توفیق نہیں ہوتی تو پھر کس منہ سے کہتے ہو کہ ہمیں قوم میں ہونے والے ان فسادات کی وجہ سے صدمہ اور رنج اور تکلیف ہو رہی ہے۔ لہذا جب تک ان فسادات کا سلسلہ جاری ہے، اس وقت تک روزانہ دو رکعت صلوٰۃ الحاجہ پڑھ کر اللہ تعالیٰ سے دعا کرو۔ اور خدا کے لئے اپنی جانوں پر رحم کرتے ہوئے اپنے گھروں سے نافرمانی کے ذرائع اور آلے کو نکال دو اور نافرمانی اور گناہ کے سلسلے کو بند کر دو، اور اللہ تعالیٰ کے حضور رو رو کر اور گڑ گڑا کر دعا کرو۔ آمین کریمہ لا الہ الا انت سبحانک انی كنت من الظالمین کا ختم کرو اور ”یا سلام“ کا ورد کرو اور اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرو۔ فضول تبصروں میں وقت ضائع کرنے کے بجائے اس کام میں لگو۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی طرف رجوع کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین



# رزق کی طلب مقصودِ زندگی نہیں

”طلب کسب الحلال فریضة بعد الفریضة.“

(کنز العمال، جلد ۴، رقم ۹۲۳۱)

## رزق کی طلب مقصودِ زندگی نہیں

اس حدیث نے جہاں ایک طرف رزقِ حلال کی اہمیت بتائی کہ رزقِ حلال کی طلب دین سے خارج کوئی چیز نہیں ہے بلکہ یہ بھی دین کا ایک حصہ ہے، وہاں اس حدیث نے ہمیں رزقِ حلال کی طلب کا درجہ بھی بتا دیا کہ اس کا کتنا درجہ اور کتنی اہمیت ہے۔ آج کی دنیا نے معاش کو، معیشت کو اور روپے پیسے کمانے کو اپنی زندگی کا مقصد اصلی قرار دے رکھا ہے۔ آج ہماری ساری دوڑ دھوپ اسی کے گرد گھوم رہی ہے کہ پیسہ کس طرح حاصل ہو، کس طرح پیسوں میں اضافہ کیا جائے اور کس طرح اپنی معیشت کو ترقی دی جائے، اور اسی کو ہم نے اپنی زندگی کی آخری منزل قرار دے رکھا ہے۔ سرکارِ دو عالم ﷺ نے اس حدیث میں بتا دیا کہ رزقِ حلال کی طلب فریضہ تو ہے لیکن دوسرے فرائضِ دینیہ کے بعد اس کا درجہ آتا ہے، یہ انسان کی زندگی کا مقصد اصلی نہیں ہے بلکہ یہ ایک ضرورت ہے اور اس ضرورت کے تحت انسان کو نہ صرف یہ کہ رزقِ حلال کے طلب کی اجازت دی گئی ہے بلکہ اس کی ترغیب اور تاکید کی گئی ہے کہ تم رزقِ حلال طلب کرو، لیکن یہ رزقِ حلال کی طلب تمہارا مقصدِ زندگی نہیں ہے بلکہ مقصدِ زندگی کچھ اور ہے، اور وہ اللہ جل جلالہ کے ساتھ تعلق قائم کرنا، اللہ تعالیٰ کی بندگی اور عبادت کرنا ہے۔ یہ انسان کا اصل مقصدِ زندگی ہے اور معیشت کا درجہ اس کے بعد آتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

## روزگار اور معیشت کا نظام خداوندی

اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں روزگار اور معیشت کا ایک عجیب نظام بنایا ہے جس کو ہماری عقل نہیں پہنچ سکتی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”نَحْنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“<sup>(۲)</sup>

یعنی ہم نے دنیاوی زندگی میں ان کی معیشت تقسیم کی ہے۔ وہ اس طرح کہ کسی انسان کے دل میں حاجت پیدا کی اور دوسرے انسان کے دل میں اس حاجت کو پورا کرنے کا طریقہ ڈال دیا۔ ذرا غور کریں کہ انسان کی حاجتیں اور ضرورتیں کتنی ہیں؟ روٹی کی اسے ضرورت ہے، کپڑے کی اسے

ضرورت ہے، مکان کی اسے ضرورت ہے، گھر کا ساز و سامان اور برتنوں کی اسے ضرورت ہے، گویا کہ انسان کو زندگی گزارنے کے لئے بے شمار اشیاء کی ضرورت پڑتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا پوری دنیا کے انسانوں نے مل کر کوئی کانفرنس کی تھی اور اس کانفرنس میں انسان کو پیش آنے والی ضروریات کو شمار کیا تھا۔ اور پھر آپس میں یہ فیصلہ کیا تھا کہ اتنے لوگ کپڑا بنائیں، اتنے انسان برتن بنائیں، اتنے انسان جوتے بنائیں، اتنے انسان گندم پیدا کریں اور اتنے انسان چاول پیدا کریں وغیرہ۔ اگر تمام انسان مل کر کانفرنس کر کے یہ طے کرنا چاہتے تب بھی یہ انسان کے بس میں نہیں تھا کہ وہ انسانوں کی تمام ضروریات کا احاطہ کر لیں، اور پھر آپس میں تقسیم کار بھی کریں کہ تم یہ کام کرنا، تم فلاں چیز کی دکان کرنا اور تم فلاں چیز کی دکان کرنا۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کا قائم کیا ہوا نظام ہے کہ اس نے ایک انسان کے دل میں یہ ڈال دیا کہ تم گندم اُگاؤ، دوسرے انسان کے دل میں یہ ڈال دیا کہ تم آٹے کی چکی لگاؤ، ایک کے دل میں یہ ڈال دیا کہ چاول پیدا کرو، ایک انسان کے دل میں یہ ڈال دیا کہ تم گھی کی دکان لگاؤ۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے ہر شخص کے دل میں ان حاجات کو ڈال دیا جو تمام انسانوں کی حاجتیں ہیں، چنانچہ جب آپ کسی ضرورت کو پورا کرنا چاہیں اور اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے آپ کے پاس پیسے بھی ہوں تو بازار میں آپ کی وہ حاجت انشاء اللہ ضرور پوری ہو جائے گی۔

### تقسیم رزق کا حیرت ناک واقعہ

میرے بڑے بھائی جناب زکی کیفی صاحب، اللہ تعالیٰ اُن کی مغفرت فرمائے، آمین، حضرت تھانویؒ کے صحبت یافتہ تھے۔ ایک دن اُنہوں نے فرمایا کہ تجارت میں بعض اوقات اللہ تعالیٰ ایسے ایسے منظر دکھاتا ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کی ربوبیت اور رزاقیت کے آگے سجدہ ریز ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ لاہور میں اُن کی دینی کتابوں کی دکان ”ادارۃ اسلامیات“ کے نام سے ہے، وہاں بیٹھا کرتے تھے۔ فرمایا کہ ایک دن جب میں نے صبح کو گھر سے دکان جانے کا ارادہ کیا تو دیکھا کہ شدید بارش شروع ہو گئی۔ اس وقت میرے دل میں خیال آیا کہ ایسی شدید بارش ہو رہی ہے، اس وقت سارا نظام زندگی تلیٹ ہے، ایسے میں دکان جا کر کیا کروں گا؟ کتاب خریدنے کے لئے کون دکان پر آئے گا۔ اس لئے کہ ایسے وقت میں اول تو لوگ گھر سے باہر نہیں نکلتے۔ اگر نکلتے بھی ہیں تو شدید ضرورت کے لئے نکلتے ہیں، کتاب اور خاص طور پر دینی کتاب تو ایسی چیز ہے کہ جس سے نہ تو بھوک مٹ سکتی ہے، نہ کوئی دوسری ضرورت پوری ہو سکتی ہے، اور جب انسان کی دنیاوی تمام ضروریات پوری ہو جائیں تو اس کے بعد کتاب کا خیال آتا ہے، لہذا ایسے میں کون گا کہ کتاب خریدنے آئے گا؟ اور میں دکان پر جا کر کیا

کروں گا؟ لیکن ساتھ ہی دل میں یہ خیال آیا کہ میں نے تو اپنے روزگار کے لئے ایک طریقہ اختیار کیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس طریقے کو میرے لئے رزق کے حصول کا ایک ذریعہ بنایا ہے، اس لئے میرا کام یہ ہے کہ میں جا کر دکان کھول کر بیٹھ جاؤں، چاہے کوئی گاہک آئے یا نہ آئے۔ بس میں نے چھتری اٹھائی اور دکان کی طرف روانہ ہو گیا، جا کر دکان کھولی اور قرآن شریف کی تلاوت شروع کر دی، اس خیال سے کہ گاہک تو کوئی آئے گا نہیں۔ تھوڑی دیر کے بعد دیکھا کہ لوگ اپنے اوپر برساتی ڈال کر آرہے ہیں اور کتابیں خرید رہے ہیں اور ایسی کتابیں خرید رہے ہیں کہ جن کی بظاہر وقتی ضرورت بھی نظر نہیں آرہی تھی۔ چنانچہ جتنی بکری اور دونوں میں ہوتی تھی تقریباً اتنی ہی بکری اس بارش میں بھی ہوئی۔ میں سوچنے لگا کہ یا اللہ! اگر کوئی انسان عقل سے سوچے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اس آدمی اور طوفان والی تیز بارش میں کون دینی کتاب خریدنے آئے گا؟ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں یہ بات ڈالی کہ وہ جا کر کتاب خریدیں۔ اور میرے دل میں یہ ڈالا کہ تم جا کر دکان کھولو۔ مجھے پیسوں کی ضرورت تھی اور اُن کو کتاب کی ضرورت تھی۔ اور دونوں کو دکان پر جمع کر دیا۔ اُن کو کتاب مل گئی مجھے پیسے مل گئے۔ یہ نظام صرف اللہ تعالیٰ بنا سکتے ہیں، کوئی شخص یہ چاہے کہ میں منصوبے کے ذریعہ اور کانفرنس کر کے یہ نظام بنالوں، یا ہی منصوبہ بندی کر کے بنالوں تو کبھی ساری عمر نہیں بنا سکتا۔

## رات کو سونے اور دن میں کام کرنے کا فطری نظام

میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب فرمایا کرتے تھے کہ ذرا اس بات میں غور کرو کہ سارے انسان رات کے وقت سوتے ہیں اور دن کے وقت کام کرتے ہیں۔ اور رات کے وقت نیند آتی ہے اور دن کے وقت نیند بھی نہیں آتی۔ تو کیا ساری دنیا کے انسانوں نے مل کر کوئی انٹرنیشنل کانفرنس کی تھی جس میں سب انسانوں نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ دن کے وقت کام کریں گے اور رات کے وقت سویا کریں گے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ رات کے وقت سو جاؤ اور دن کے وقت کام کرو۔

”وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا“

اگر یہ چیز انسان کے اختیار میں دے دی جاتی کہ وہ جب چاہے کام کرے اور جس وقت چاہے سو جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ کوئی شخص کہتا کہ میں دن کو سوؤں گا اور رات کو کام کروں گا، کوئی کہتا کہ میں شام کو سوؤں گا اور صبح کے وقت کام کروں گا، کوئی کہتا کہ میں صبح کے وقت سوؤں گا اور شام کے وقت کام کروں گا۔ پھر اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ایک وقت میں ایک شخص سونا چاہ رہا ہے اور

دوسرا شخص اسی وقت کھٹ پٹ کر رہا ہے اور اپنا کام کر رہا ہے، اور اس کی وجہ سے دوسرے کی نیند خراب ہوتی۔ اس طرح دنیا کا نظام خراب ہو جاتا۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ اُس نے ہر انسان کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ دن کے وقت کام کرو اور رات کے وقت آرام کرو۔ اور اس کو فطرت کا ایک تقاضہ بنا دیا۔

## رزق کا دروازہ بند مت کرو

بالکل اسی طرح اللہ تعالیٰ نے انسان کی معیشت کا نظام بھی خود بنایا ہے اور ہر ایک کے دل میں یہ ڈال دیا کہ تم یہ کام کرو اور تم یہ کام کرو، لہذا جب تم کو کسی کام پر لگا دیا گیا اور تمہارا رزق ایک ذریعہ سے وابستہ کر دیا گیا تو یہ کام خود سے نہیں ہو گیا بلکہ کسی کرنے والے نے کیا، اور کسی مصلحت سے کیا، لہذا اب بلا وجہ اس حلال ذریعہ رزق کو چھوڑ کر کوئی اور ذریعہ اختیار کرنے کی فکر مت کرو۔ کیا معلوم کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے اسی ذریعہ میں کوئی مصلحت رکھی ہو۔ اور تمہارے اس کام میں لگنے کی وجہ سے نہ جانے کتنے لوگوں کے کام نکل رہے ہوں، اور تم اس وقت پوری نظام معیشت کا ایک حصہ اور پرزہ بنے ہوئے ہو، اس لئے اپنی طرف سے اس ذریعہ کو مت چھوڑو، البتہ اگر کسی وجہ سے وہ ملازمت یا وہ تجارت خود ہی چھوٹ جائے یا اس کے اندر نا موافقت پیدا ہو جائے، مثلاً دکان پر ہاتھ رکھ کر بیٹھا ہے اور کوشش کے باوجود آمدنی بالکل نہیں ہو رہی ہے، تو اس صورت میں بیشک اس ذریعہ کو چھوڑ کر دوسرا ذریعہ اختیار کر لے۔ لیکن جب تک کوئی ایسی صورت پیدا نہ ہو، اس وقت تک خود سے رزق کا دروازہ بند نہ کرے۔

## یہ عطاء خداوندی ہے

ہمارے حضرت ڈاکٹر عبدالحی صاحبؒ یہ شعر پڑھا کرتے تھے کہ۔

چیز یکہ بے طلب رسد آں دادہ خدا است

او را تو رد مکن کہ فرستادہ خدا است

یعنی جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی چیز طلب کیے بغیر مل جائے تو اس کو منجانب اللہ سمجھ کر اس کو رد نہ کرو، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھیجی ہوئی ہے۔ بہر حال، اللہ تعالیٰ نے جس ذریعہ سے تمہارا رزق وابستہ کیا ہے اس سے لگے رہو، جب تک کہ خود ہی حالات نہ بدل جائیں۔



## ہر معاملہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے

اس حدیث کے تحت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرہ فرماتے ہیں کہ:

”اہل طریق نے اسی پر تمام معاملات کو جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے کے ساتھ واقع ہوتے ہیں، قیاس کیا ہے، جن کی معرفت، بصیرت اور فراست خصوصاً واقعات سے ہو جاتی ہے، اس معرفت کے بعد وہ ان میں تغیر اور تبدل از خود نہیں کرتے، اور یہ امر قوم کے نزدیک مثل بدہیات کے بلکہ مثل محسوسات کے ہے، جس کی وہ اپنے احوال میں رعایت رکھتے ہیں۔“

مطلب یہ ہے کہ اس حدیث میں جو بات فرمائی گئی ہے وہ اگرچہ براہ راست رزق سے متعلق ہے، لیکن صوفیاء کرام اس حدیث سے یہ مسئلہ بھی نکالتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندے کے ساتھ جو بھی معاملہ کر رکھا ہے، مثلاً علم میں، خلق خدا کے ساتھ تعلقات میں، یا کسی اور چیز میں اللہ تعالیٰ نے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کر رکھا ہے، تو وہ شخص اس کو اپنی طرف سے بدلنے کی کوشش نہ کرے بلکہ اس پر قائم رہے۔

## حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے خلافت کیوں نہیں چھوڑی؟

حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی شہادت کا جو مشہور واقعہ ہے کہ اُن کی خلافت کے آخری دور میں اُن کے خلاف ایک طوفان کھڑا ہو گیا اور اس کی وجہ بھی خود حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے بیان فرمائی کہ حضور اقدس ﷺ نے مجھ سے فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں ایک قمیص پہنائیں گے، اور تم اپنے اختیار سے اس قمیص کو مت اُتارنا، لہذا یہ خلافت جو اللہ تعالیٰ نے مجھے عطا فرمائی ہے، یہ اللہ تعالیٰ نے مجھے خلافت کی قمیص پہنائی ہے، میں اپنے اختیار سے اس کو نہیں اُتاروں گا۔ چنانچہ آپ نے نہ تو خلافت چھوڑی اور نہ ہی باغیوں کے خلاف تلوار اٹھائی، اور نہ اُن کا قلع قمع کرنے کا حکم دیا۔ حالانکہ آپ امیر المؤمنین اور خلیفہ وقت تھے، آپ کے پاس لشکر اور فوج تھی، آپ چاہتے تو باغیوں کے خلاف مقابلہ کر سکتے تھے، لیکن آپ نے فرمایا کہ چونکہ یہ باغی اور مجھ پر حملہ کرنے والے بھی مسلمان ہیں، اور میں نہیں چاہتا کہ مسلمانوں کے خلاف تلوار اٹھانے والا پہلا شخص میں ہو جاؤں۔ چنانچہ آپ نے نہ تو خلافت چھوڑی اور نہ ہی باغیوں کا مقابلہ کیا، بلکہ اپنے گھر کے اندر ہی محصور ہو کر بیٹھ گئے، حتیٰ کہ اپنی جان قربان کر دی اور جام شہادت نوش فرمایا۔ شہادت قبول کر لی لیکن خلافت نہیں چھوڑی۔ یہ وہی بات ہے جس کی طرف

حضرت تھانویؒ نے اشارہ فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ نے تمہارے ذمے ایک کام سپرد کر دیا تو اس میں لگے رہو، اپنی طرف سے اس کو مت چھوڑو۔<sup>(۱)</sup>

## رزق کی تقسیم من جانب اللہ

جب اللہ تبارک و تعالیٰ نے کسی شخص کے لئے حصول رزق کا ایک ذریعہ مقرر فرمادیا، وہ شخص اس میں لگا ہوا ہے اور اس کے ذریعہ اُس کو رزق مل رہا ہے تو اب بلاوجہ اس روزگار کو چھوڑ کر الگ نہ ہو، بلکہ اس میں لگا رہے، تاوقتیکہ وہ خود اُس کے ہاتھ سے نکل جائے یا ایسی ناموافقت پیدا ہو جائے کہ اب آئندہ اس کو جاری رکھنا پریشانی کا سبب ہوگا۔ اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے کسی ذریعہ سے رزق وابستہ کر دیا ہے تو یہ اللہ جل شانہ کی عطا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے کو اس کام میں لگایا گیا ہے اور اس سے وابستہ کیا گیا ہے، کیونکہ ویسے تو رزق کے حصول کے ہزاروں راستے اور طریقے ہیں۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کے لئے کسی خاص طریقے کو رزق حاصل کرنے کا سبب بنا دیا تو یہ منجانب اللہ ہے، اب اس منجانب اللہ طریقے کو اپنی طرف سے بلاوجہ نہ چھوڑے۔

## حلال روزگار نہ چھوڑیں

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من رزق فی شیء فلیزِمہ۔ من

جُعِلَتْ مَعِيشَةٌ فِي شَيْءٍ فَلَا يَنْتَقِلْ عَنْهُ حَتَّى يَنْغِيرَ عَلَيْهِ. (۲)

حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص کو جس کام کے ذریعہ رزق مل رہا ہو، اس کو چاہئے کہ وہ اس کام میں لگا رہے، اپنے اختیار اور مرضی سے بلاوجہ اس کو نہ چھوڑے اور جس شخص کا روزگار اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی چیز کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا ہو تو وہ شخص اس روزگار کو چھوڑ کر دوسری طرف منتقل نہ ہو، جب تک کہ وہ روزگار خود سے بدل جائے یا اس روزگار میں خود سے ناموافقت پیدا ہو جائے۔ (۳)

(۱) اصلاحی ۱۳۷۷ء ۱۳۹۵ء۔

(۲) کنز العمال، رقم الحدیث ۹۲۸۶، اتحاف السادة المحققین ۲/۲۸۷۔

(۳) اصلاحی خطبات ۱۳۷۷ء۔

## خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ اپنی خاص طلب کے بغیر جو چیز ملے وہ منجانب اللہ ہے، اس کی ناقدری مت کرو۔

چیز یکہ بے طلب رسد آں دادہ خدا ست

او را تو رد کن کہ فرستادہ خدا ست

وہ چیز اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھیجی ہوئی ہے اس کو رد مت کرو۔ اللہ تعالیٰ بچائے! بعض اوقات اس رد کرنے اور بے نیازی کا اظہار کرنے سے انجام بہت خراب ہو جاتا ہے، العیاذ باللہ۔ پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے واپس آ جاتا ہے۔ لہذا جو چیز طلب کے بغیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے آ جائے یا ایسے خدا ساز اسباب کے ذریعہ یعنی ایسے اسباب کے ذریعہ کوئی چیز مل گئی جس کا پہلے وہم و گمان بھی نہیں تھا، بشرطیکہ وہ حلال اور جائز ہو تو منجانب اللہ سمجھ کر اس کو قبول کر لینا چاہئے۔ اسی طرح جس خدمت پر اللہ تعالیٰ کسی کو لگا دے تو اس کو اس خدمت پر لگا رہنا چاہئے، اس خدمت سے اپنے طور پر دستبردار ہونے کی کوشش نہ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں اس خدمت پر لگا دیا ہے اور تم سے وہ خدمت لے رہے ہیں۔ اسی طرح اگر تمہیں اللہ تعالیٰ نے تمہاری طلب کے بغیر کوئی مقام اور منصب عطا فرمادیا، مثلاً اللہ تعالیٰ نے تمہیں سردار بنادیا اور لوگ تمہیں اپنا قائد سمجھتے ہیں تو سمجھ لو کہ یہ اللہ تعالیٰ نے ایک خدمت تمہارے ذمے سپرد کی ہے، تمہیں اس خدمت کا حق ادا کرنا ہے، لیکن اپنے ہارے میں یہ خیال کرو کہ جہاں تک میری ذات کا تعلق ہے تو میں نہ تو قائد بننے کے لائق ہوں اور نہ سردار بننے کے لائق ہوں، لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس خدمت پر لگا دیا ہے اس لئے اس خدمت پر لگا ہوا ہوں۔ اللہ تعالیٰ سب کو دین کی صحیح فہم عطا فرمائے اور ان باتوں پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے (آمین)۔ (۱)

## رزق کی طلب میں فرائض کا ترک جائز نہیں

البتہ جس جگہ پر معیشت میں اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے عائد کردہ فرائض کے درمیان ٹکراؤ ہو جائے، وہاں پر اللہ تعالیٰ کے عائد کیے ہوئے فرائض کو ترجیح ہوگی۔ بعض لوگ افراط کے اندر مبتلا ہو جاتے ہیں، جب انہوں نے یہ سنا کہ طلب حلال بھی دین کا ایک حصہ ہے تو اس کو اتنا آگے بڑھایا کہ

اس طلب حلال کے نتیجے میں اگر نمازیں ضائع ہو رہی ہیں تو ان کو اس کی پرواہ نہیں، روزے چھوٹ رہے ہیں تو ان کو اس کی پرواہ نہیں، حلال و حرام ایک ہو رہا ہے تو ان کو اس کی پرواہ نہیں۔ اگر ان سے کہا جائے کہ نماز پڑھو تو جو ب دیتے ہیں کہ یہ کام جو ہم کر رہے ہیں یہ بھی تو دین کا ایک حصہ ہے، ہمارے دین میں دین و دنیا کی کوئی تفریق نہیں ہے، لہذا جو کام ہم کر رہے ہیں یہ بھی دین کا ایک حصہ ہے۔

## ایک ڈاکٹر صاحب کا استدلال

کچھ عرصہ پہلے ایک خاتون نے مجھے بتایا کہ ان کے شوہر ڈاکٹر ہیں، وہ مطب کے اوقات میں نماز نہیں پڑھتے اور جب مطب بند کر کے گھر واپس آتے ہیں تو گھر آ کر تینوں نمازیں اکٹھی پڑھ لیتے ہیں۔ میں ان سے کہتی ہوں کہ آپ نماز کو قضا کر دیتے ہیں یہ اچھا نہیں ہے، آپ وقت پر نماز پڑھ لیا کریں، تو جواب میں شوہر کہتے ہیں کہ اسلام نے خدمتِ خلق سکھائی ہے اور یہ ڈاکٹری اور مطب جو کر رہے ہیں یہ بھی خدمتِ خلق کر رہے ہیں اور یہ بھی دین کا ایک حصہ ہے، اب اگر ہم نے خدمتِ خلق کی خاطر نماز کو چھوڑ دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اب دیکھئے! حلال کمانے کے لئے انہوں نے اولین دینی فریضے کو چھوڑ دیا۔ حالانکہ حضور اقدس ﷺ یہ فرما رہے ہیں کہ طلب الحلال فریضۃ بعد الفریضۃ، یہ فریضہ تو ہے لیکن بعد الفرائض ہے، لہذا اگر کسب معاش کے فریضے میں اور اولین دینی فرائض کے درمیان ٹکراؤ ہو جائے تو اس وقت دینی فریضہ غالب رہے گا۔

## ایک لوہار کا قصہ

میں نے اپنے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ سے یہ واقعہ سنا کہ حضرت عبداللہ ابن مبارکؒ بڑے اونچے درجے کے ولی اللہ، فقیہ اور محدث اور صوفی تھے۔ اُن کو اللہ تعالیٰ نے بڑے بڑے درجات عطا فرمائے تھے۔ جب اُن کا انتقال ہو گیا تو کسی نے اُن کو خواب میں دیکھا تو اُن سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ فرمایا؟ جواب میں حضرت عبداللہ بن مبارکؒ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے بڑا کرم فرمایا اور بہت کچھ نوازشیں فرمائیں، لیکن میرے گھر کے سامنے ایک لوہار رہتا تھا، اس لوہار کو اللہ تعالیٰ نے جو مقام بخشا وہ ہمیں نصیب نہ ہو سکا۔ جب اس شخص کی آنکھ کھلی تو اُس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ یہ پتہ کرنا چاہئے کہ وہ کون لوہار تھا اور وہ کیا عمل کرتا تھا کہ اُس کا درجہ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے بھی آگے بڑھ گیا۔ چنانچہ وہ شخص حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کے محلے

میں گیا اور معلومات کیں تو پتہ چلا کہ واقعہ اُن کے گھر کے سامنے ایک لوہار رہتا تھا اور اُس کا بھی انتقال ہو چکا ہے۔ اس کے گھر جا کر اُس کی بیوی سے پوچھا کہ تمہارا شوہر کیا کام کرتا تھا؟ اُس نے بتایا کہ وہ تو لوہار تھا اور سارا دن لوہا کو تیار ہوتا تھا۔ اس شخص نے کہا کہ اُس کا کوئی خاص عمل اور خاص نیکی بتاؤ جو وہ کیا کرتا تھا، اس لئے کہ میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مبارکؓ فرما رہے ہیں کہ اس کا مقام ہم سے بھی آگے بڑھ گیا۔

### تہجد نہ پڑھنے کی حسرت

اُس کی بیوی نے کہا کہ وہ سارا دن تو لوہا کو تیار ہوتا تھا، لیکن ایک بات اُس کے اندر یہ تھی کہ چونکہ حضرت عبداللہ بن مبارکؓ ہمارے گھر کے سامنے رہتے تھے، رات کو جس وقت وہ تہجد کی نماز پڑھنے کے لئے کھڑے ہوتے تو اپنے گھر کی چھت پر اس طرح کھڑے ہو جاتے جس طرح کوئی لکڑی کھڑی ہوتی ہے اور کوئی حرکت نہیں کرتے تھے۔ جب میرا شوہر اُن کو دیکھتا تو یہ کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو فراغت عطا فرمائی ہوئی ہے، یہ ساری رات کیسی عبادت کرتے ہیں، ان کو دیکھ کر رشک آتا ہے، اگر ہمیں بھی اپنے مشغلے سے فراغت نصیب ہوتی تو ہمیں بھی اسی طرح تہجد پڑھنے کی توفیق ہو جاتی۔ چنانچہ وہ حسرت کیا کرتا تھا کہ میں چونکہ دن بھر لوہا کو تیار ہوں، پھر رات کو تھک کر سو جاتا ہوں، اس لئے اس طرح تہجد پڑھنے کی نوبت نہیں آتی۔

### نماز کے وقت کام بند

دوسری بات اُس کے اندر یہ تھی کہ جب وہ لوہا کو تیار رہتا تھا اور اس وقت اس کے کان میں آذان کی آواز ”اللہ اکبر“ آ جاتی تو اگر اس وقت اس نے اپنا ہتھوڑا سر سے اُونچا ہاتھ میں اٹھایا ہوا ہوتا تو اس وقت یہ گوارا نہ کرتا تھا کہ اس ہتھوڑے سے ایک مرتبہ اور لوہے پر مار دے، بلکہ اس ہتھوڑے کو پیچھے کی طرف پھینک دیتا تھا اور یہ کہتا تھا کہ اب آذان کی آواز سننے کے بعد اس ہتھوڑے سے ضرب لگانا میرے لئے درست نہیں، پھر نماز کے لئے مسجد کی طرف چلا جاتا تھا۔ جس شخص نے یہ خواب دیکھا تھا اُس نے یہ باتیں سن کر کہا کہ بس یہی وجہ ہے جس نے ان کا مرتبہ اتنا بلند کر دیا کہ حضرت عبداللہ بن مبارکؓ کو بھی ان پر رشک آرہا ہے۔

## نکراؤ کے وقت یہ فریضہ چھوڑ دو

آپ نے دیکھا کہ وہ لوہار جو لوہا کوٹنے کا کام کر رہا تھا، یہ بھی کسبِ حلال کا فریضہ تھا اور جب آذان کی آواز آئی تو وہ اولین فریضے کی پکارت تھی، جس وقت دونوں میں نکراؤ ہوا تو اُس نے اللہ والے اور اولین فریضے کو ترجیح دی اور دوسرے فریضے کو چھوڑ دیا، اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے بلند مقام عطا فرما دیا۔ لہذا جہاں نکراؤ ہو جائے وہاں اولین فریضے کو اختیار کر لو اور کسبِ حلال کے فریضے کو چھوڑ دو۔

## ایک جامع دعا

اسی لئے نبی کریم ﷺ نے یہ دعا فرمائی:

”اللهم لا تجعل الدنيا اكبر همنا ولا مبلغ علمنا ولا غاية رغبتنا۔“ (۱)

اے اللہ! ہمارا سب سے بڑا غم دنیا کو نہ بنائے کہ ہمارے دماغ پر سب سے بڑا غم دنیا کا مسلط ہو کہ پیسے کہاں سے آئیں، بلکہ کیسے بن جائے اور کار کیسے حاصل ہو جائے۔ اور اے اللہ! ہمارے سارے علم کا مبلغ دنیا کو نہ بنائے کہ جو کچھ علم ہے وہ بس دنیا کا علم ہے۔ اور اے اللہ! نہ ہماری رغبت کی انتہا دنیا کو بنائے کہ جو کچھ دل میں رغبت پیدا ہو وہ دنیا ہی کی ہو اور آخرت کی رغبت پیدا نہ ہو۔

بہر حال، اس حدیث نے تیسرا سبق یہ دے دیا کہ کسبِ حلال کا درجہ دوسرے فرائضِ دینیہ کے بعد ہے۔ یہ دنیا ضرورت کی چیز تو ہے لیکن مقصد بنانے کی چیز نہیں ہے۔ یہ دنیا انتہاک کی چیز نہیں ہے کہ دن رات آدمی اسی دنیا کی فکر میں منہمک رہے اور اس کے علاوہ کوئی اور فکر اور دھیان انسان کے دماغ پر نہ رہے۔ (۲)

## اسلام کے معاشی احکام

اب میں اسلام کی معاشی تعلیمات کی طرف آتا ہوں، تاکہ مندرجہ بالا پس منظر میں اس کو اچھی طرح سمجھا جاسکے۔ اسلام کے نقطہ نظر سے یہ فلسفہ کہ معاشی مسائل کا تصفیہ پلاننگ کے بجائے مارکیٹ کی قوتوں کے تحت ہونا چاہئے، اس بنیادی فلسفہ کو اسلام تسلیم کرتا ہے، قرآن کریم کہتا ہے:

(۱) رواہ الترمذی، دعوات، حدیث نمبر ۳۵۶۹۔

(۲) اصلاحی خطبات ۲۰۲۱/۱۰-۲۰۵۲۔

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ  
 ذَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا (۱)

یعنی ہم نے ان کے درمیان ان کی معیشت تقسیم کر دی ہے، اور ایک کو دوسرے پر درجات کے اعتبار سے فوقیت عطا کی ہے۔ اور اس کے بعد کتنا خوبصورت جملہ ارشاد فرمایا کہ ”لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا“ تاکہ ان میں سے ایک دوسرے سے کام لے سکے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کا نظام بنایا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے اس کی معیشت تقسیم کی ہے، یعنی وسائل کی تقسیم، اور قیمتوں کا تعین، اور تقسیم دولت کے اصول یہ سارے کسی انسانی پلاننگ کی بنیاد پر وجود میں نہیں آتے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس بازار اور اسی دنیا کا نظام ایسا بنایا ہے کہ معیشت خود بخود تقسیم ہو جائے۔ یہ جو فرمایا کہ ہم نے تقسیم کیا، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آکر خود دولت تقسیم فرمادی کہ اتنا تم لے لو، اور اتنا تم لے لو، بلکہ اس کا مطلب ہے کہ ہم نے فطرت کے ایسے قوانین بنا دیے ہیں، جن کی روشنی میں انسانوں کے درمیان معیشت کی تقسیم کا عمل خود بخود ہو جائے۔

اور ایک حدیث میں نبی کریم ﷺ نے اعلیٰ درجے کا معاشی اصول یہ بیان فرمایا کہ:

”دَعُو النَّاسَ يَرْزُقِ اللَّهُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ“ (۲)

یعنی لوگوں کو آزاد چھوڑ دو، کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض کو بعض کے ذریعے رزق عطا فرماتے ہیں۔ یعنی ان پر بلاوجہ پابندیاں نہ لگاؤ، بلکہ آزاد چھوڑ دو۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بڑا عجیب و غریب نظام بنایا ہے، مثلاً میرے دل میں اس وقت یہ خیال آیا کہ بازار جا کر ”پہنچی“ خریدوں، اور بازار میں جو شخص پھل بیچنے والا ہے اس کے دل میں یہ ڈال دیا کہ تم جا کر ”پہنچی“ فروخت کرو، اور اب جب میں بازار گیا تو دیکھا کہ ایک شخص ”پہنچی“ بیچ رہا ہے، اس کے پاس گیا اور اس سے بھاؤ تاؤ کر کے اس سے ”پہنچی“ لے لی، اور اس کو پیسے دے دیئے، تو اس حدیث کا یہ مطلب ہے کہ لوگوں کو آزاد چھوڑ دو، اللہ تعالیٰ بعض کو بعض کے ذریعے رزق عطا فرماتے ہیں۔

بہر حال، یہ بنیادی اصول کہ مارکیٹ کی قوتیں ان بنیادی مسائل کا تعین کرتی ہیں، یہ اصول تو اسلام کو تسلیم ہے، لیکن سرمایہ دارانہ نظام کا یہ بنیادی امتیاز کہ معیشت کو مارکیٹ کی قوتوں پر بالکل آزاد چھوڑ دیا جائے اس کو اسلام تسلیم نہیں کرتا، بلکہ اسلام یہ کہتا ہے کہ انسانوں کو منافع کمانے کے لئے اتنا آزاد نہ چھوڑو کہ ایک کی آزادی دوسرے کی آزادی کو سلب کر لے۔ یعنی ایک کو اتنا آزاد چھوڑا کہ وہ

(۱) الزخرف: ۳۲۔

(۲) رواہ مسلم، کتاب الحج، باب تحریم بیع الخمر للبدای، حدیث نمبر ۱۵۲۲۔

اجارہ دار بن گیا اور بازار میں اس کی اجارہ دراری قائم ہو گئی، اور اس کے نتیجے میں دوسروں کی آزادی سلب ہو گئی، لہذا اسلام نے اس آزادی پر کچھ پابندیاں عائد کی ہیں، وہ پابندیاں کیا ہیں؟ ان کو میں تین حصوں میں تقسیم کرتا ہوں۔ نمبر ایک شرعی اور الہی پابندی، یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ پابندی عائد کر دی ہے کہ تم اپنا منافع تو کماؤ، لیکن تمہیں فلاں کام نہیں کرنا، اس کو دینی پابندی بھی کہتے ہیں، دوسری قسم ہے ”اخلاقی پابندی“، تیسری قسم ”قانونی پابندی“ ہے۔ یہ تین قسم کی پابندیاں ہیں جو انسان پر شریعت نے عائد کی ہیں۔

## ۱۔ دینی پابندی

پہلی قسم کی پابندی جو ”دینی پابندی“ ہے یہ بہت اہمیت کی حامل ہے، جو اسلام کو دوسرے معاشی نظریات سے ممتاز کرتی ہے۔ اگرچہ سرمایہ دارانہ نظام اب اپنے بنیادی اصولوں کو چھوڑ کر اتنا نیچے آ گیا ہے کہ اب اس میں حکومت کی کچھ نہ کچھ مداخلت ہوتی ہے، لیکن حکومت کی یہ مداخلت ذاتی عقل اور سیکولر تصورات کی بنیاد پر ہوتی ہے، اور اسلام جو پابندی عائد کرتا ہے، وہ ”دینی پابندی“ ہوتی ہے، وہ دینی پابندیاں کیا ہیں؟ وہ یہ ہیں کہ اسلام یہ کہتا ہے کہ تم بازار میں منافع کماؤ، لیکن تمہارے لئے سود کے ذریعے آمدنی حاصل کرنا جائز نہیں، اگر ایسا کرو گے تو پھر اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے، اسی طرح ”قمار“ کو ممنوع قرار دے دیا، ”قمار“ کے ذریعہ آمدنی حاصل کرنا جائز نہیں، اور ”احکاز“ ذخیرہ اندوزی کو ممنوع قرار دے دیا، ”سٹہ“ کو ممنوع قرار دے دیا۔ ویسے تو شریعت نے یہ کہہ دیا ہے کہ جب دو آدمی اگر کوئی معاملہ کرنے پر راضی ہو جائیں، تو پھر وہ قانونی معاملہ ہو جاتا ہے، لیکن وہ دونوں اگر کسی ایسے معاملہ پر راضی ہو جائیں جو معاشرے کی تباہی کا سبب ہو، اس معاملے کی اجازت نہیں، مثلاً ”سود“ کے معاملے پر دو آدمی رضامندی سے معاملہ کر لیں، تو چونکہ ”سود“ کے ذریعہ معاشی طور پر نقصانات پیدا ہوتے ہیں، تباہ کاریاں پیدا ہوتی ہیں، اس لئے شرعاً اس کی اجازت نہیں۔

## قمار کیوں حرام ہے

اسلام نے ”قمار“ کو کیوں حرام قرار دیا ہے؟ ”قمار“ کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نے تو اپنا پیسہ لگا دیا، اب دو صورتیں ہوں گی، یا تو جو پیسہ اس نے لگایا، وہ بھی ڈوب گیا، یا اپنے ساتھ بہت بڑی دولت لے آیا، اس کو ”قمار“ کہتے ہیں۔ اس کی بے شمار شکلیں ہیں، عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے اس



مغربی نظام زندگی میں ”جوا“ (Gambling) کو بہت سی جگہوں پر قانون کے اندر ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ لیکن جب ”Gambling“ مہذب شکل اختیار کر لیتی ہے تو پھر وہ جائز ہو جاتی ہے اور خلاف قانون نہیں رہتی۔ مثلاً ایک غریب آدمی سڑک کے کنارے ”جوا“ کھیل رہا ہے تو پولیس اس کو پکڑ کر لے جائے گی لیکن اگر ”جوا“ کو مہذب شکل دے دی جائے اور اس کے لئے کوئی ادارہ قائم کر لیا جائے اور اس کا کوئی دوسرا نام رکھ دیا جائے تو اس کو جائز سمجھا جاتا ہے۔ اس قسم کا ”قمار“ ہمارے سرمایہ دارانہ معاشرے میں پھیلا ہوا ہے جس کے نتیجہ میں بے شمار انسانوں سے پیسے جوڑ جوڑ کر ایک انسان پر اس کی بارش بر سادی جاتی ہے، اس لئے یہ ”جوا“ شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔

### ذخیرہ اندوزی

اسی طرح ”احکاز“ (Hoarding) یعنی ذخیرہ اندوزی شرعاً ممنوع اور ناجائز ہے۔ چونکہ ہر انسان اس کو جانتا ہے اس لئے اس پر زیادہ بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

### اکتناز جائز نہیں

اسی طرح ”اکتناز“ یعنی انسان اپنا پیسہ اس طرح جوڑ جوڑ کر رکھے کہ اس پر جو شرعی فرائض ہیں ان کو ادا نہ کرے، مثلاً زکوٰۃ اور دیگر مالی حقوق ادا نہیں کرتا۔ اس کو شریعت کی اصطلاح میں اکتناز کہتے ہیں اور شرعاً یہ بھی حرام اور ناجائز ہے۔

### ایک اور مثال

حدیث مبارک میں آتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ:

”لا یبع حاضر لباد“<sup>(۱)</sup>

کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت نہ کرے۔ یعنی دیہاتی اپنا مال دیہات سے شہر میں بیچنے کے لئے لا رہا ہے، اس وقت میں کسی شہری کے لئے جائز نہیں کہ وہ جا کر اس سے کہے کہ میں تمہارا مال فروخت کر دوں گا۔ بظاہر تو اس میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی، اس لئے کہ اس معاملے میں شہری بھی راضی اور دیہاتی بھی راضی، لیکن سرکارِ دو عالم ﷺ نے اس سے منع فرما دیا۔ اس لئے کہ شہری جب دیہاتی کا مال اپنے قبضہ میں کر لے گا تو وہ اس مال کو اس وقت تک روکے رکھے گا جب تک کہ بازار

(۱) رواہ مسلم، کتاب المبیوع، باب تحریم الحاضر للبادی، حدیث نمبر ۱۵۲۲۔

میں اس کی قیمت زیادہ نہ ہو جائے، اس لئے عام گرانی پیدا کرنے کا سبب بنے گا، اس کے برخلاف اگر دیہاتی خود اپنا مال شہر میں لا کر فروخت کرے گا تو ظاہر ہے کہ وہ بھی اپنا مال نقصان پر تو فروخت نہیں کرے گا لیکن اس کی خواہش یہ ہوگی کہ جلدی سے اپنا مال فروخت کر کے واپس اپنے گھر چلا جاؤں تو اس طرح حقیقی طلب اور حقیقی رسد کے ذریعہ قیمتوں کا تعین ہو جائے گا اور اگر درمیان میں "Middleman" آگیا تو اس کی وجہ سے رسد اور طلب کی قوتوں کو آزادانہ کام کرنے کا موقع نہیں ملے گا اور اس "Middleman" کی وجہ سے قیمت بڑھ جائے گی۔

اس لئے وہ تمام ذرائع اور تمام راستے جن کے ذریعہ معاشرے کو گرانی کا شکار ہونا پڑے اور جن کے ذریعہ معاشرے کو نا انصافی کا شکار ہونا پڑے ان پر شرعی اعتبار سے پابندی عائد کی گئی ہے۔ بہر حال، یہ پابندیوں کی پہلی قسم ہے جو اس آزاد معیشت پر شرعاً عائد کی گئی ہیں۔

## ۲۔ اخلاقی پابندی

آزاد معیشت پر شرعاً دوسری پابندی جو عائد کی گئی ہے اس کو "اخلاقی پابندی" کہتے ہیں، اس لئے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو شرعاً حرام تو نہیں اور نہ ان کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے البتہ ان کی ترغیب ضروری ہے اور جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ اسلام ایک معاشی نظام نہیں ہے، بلکہ یہ ایک دین ہے اور ایک نظام زندگی ہے جس میں سب سے پہلے یہ بات سکھائی جاتی ہے کہ انسان کا بنیادی مقصد آخرت کی بہبود ہے لہذا اسلام یہ ترغیب دیتا ہے کہ اگر تم فلاں کام کرو گے تو آخرت میں تمہیں بہت بڑا اجر ملے گا، اسلام ذاتی منافع کا محرک تو ہے لیکن وہ صرف دنیاوی منافع کی حد تک محدود نہیں، بلکہ ذاتی منافع میں آخرت کے منافع کو بھی لازماً شامل سمجھتا ہے، لہذا اسلام نے بہت سے احکام ہمیں اس بات کے دیئے ہیں کہ تمہیں دنیا میں اگرچہ نفع کچھ کم ملے لیکن آخرت میں اس کا نفع بہت ملے گا۔ مثلاً شرعاً یہ کہا گیا ہے کہ ہر وہ انسان جو اپنی معیشت کو کمانے کے لئے بازار میں نکلا ہے اگر یہ نیت کرے کہ وہ اس لئے بازار میں نکلا ہے کہ معاشرے کی فلاں ضرورت کو پورا کروں گا تو اس کی اس نیت کی وجہ سے اس کا یہ سارا عمل عبادت بن جائے گا اور باعثِ اجر ہو جائے گا اور پھر اس نقطہ نظر سے انسان اس چیز کا انتخاب کرے گا جس کی معاشرے کو ضرورت ہوگی۔ اور حقیقت میں معاشرے کو دینی اعتبار سے ضرورت ہونی چاہئے۔ مثلاً فرض کریں کہ لوگ اگر رقص و سرور کے زیادہ شائق ہیں تو اس صورت میں کیپٹل ازم کا تصور تو یہ ہے کہ لوگ زیادہ منافع کمانے کے لئے ناچ گھر قائم کریں چونکہ طلب اس کی زیادہ ہے، لیکن اسلام کی اس دینی پابندی کے تحت اس کے لئے ناچ گھر قائم کرنا جائز

نہیں، یا مثلاً ایک شخص یہ دیکھتا ہے کہ اگر میں فلاں کارخانہ لگاؤں گا تو اس میں مجھے منافع تو بہت ہوگا لیکن اس وقت چونکہ رہائشی ضرورت کے لئے لوگوں کو مکانات کی ضرورت ہے اور اس میں منافع تو زیادہ نہیں ہوگا لیکن لوگوں کی ضرورت پوری ہوگی تو اس وقت شریعت کی اس اخلاقی پابندی پر عمل کرنے کی وجہ سے آخرت کے منافع کا حقدار ہوگا۔

## قانونی پابندی

تیسری پابندی ”قانونی پابندی“ ہے، یعنی اسلام نے اسلامی حکومت کو یہ اختیار دیا ہے کہ جس مرحلے پر حکومت یہ محسوس کرے کہ معاشرے کو کسی خاص سمت پر ڈالنے کے لئے کوئی خاص پابندی عائد کرنے کی ضرورت ہے تو ایسے وقت میں حکومت کوئی حکم جاری کر سکتی ہے، اور پھر وہ حکم تمام انسانوں کے لئے قابل احترام ہے چنانچہ قرآن کریم میں فرمایا:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ“ (۱)

یعنی اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی بھی اطاعت کرو اور اولی الامر یعنی اہل ریاست کی بھی اطاعت کرو۔ اسی لئے فقہاء کرام نے فرمایا کہ اگر حاکم وقت جو صحیح معنی میں اسلامی حکومت کا سربراہ ہو اگر کسی مصلحت کی بنیاد پر یہ حکم دیدے کہ فلاں دن تمام لوگ روزہ رکھیں تو اس دن روزہ رکھنا پوری رعایا پر عملاً واجب ہو جائے گا اور اگر کوئی شخص روزہ نہیں رکھے گا تو عملی طور پر اس کو ایسا ہی گناہ ہوگا جیسے رمضان کا روزہ چھوڑنے کا گناہ ہوتا ہے، اس لئے کہ اولی الامر کی اطاعت فرض ہے۔ (۲)

اسی طرح فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ اگر اولی الامر یہ حکم جاری کر دے کہ لوگوں کے لئے خر بوزہ کھانا منع ہے تو اب رعایا کے لئے خر بوزہ کھانا حرام ہو جائے گا۔ بہر حال اولی الامر کو ان چیزوں کا اختیار دیا گیا ہے، بشرطیکہ وہ یہ احکام عام لوگوں کی مصلحت کے تحت جاری کرے۔ اب اس میں جزوی منصوبہ بندی بھی داخل ہے، مثلاً حکومت یہ کہہ دے کہ فلاں چیز میں لوگ سرمایہ کاری کریں اور فلاں چیز میں سرمایہ کاری نہ کریں۔ تو حکومت حدود شرعیہ میں قانونی طور پر اس قسم کی پابندی عائد کر سکتی ہے۔

بہر حال، کیپٹل ازم کے مقابلے میں اسلام کے معاشی نظام میں یہ بنیادی امتیاز اور فرق ہے اور یاد رکھئے کہ جہاں تک قانونی پابندی کا تعلق ہے یہ پابندی کیپٹل ازم میں بھی پائی جاتی ہے لیکن یہ پابندیاں انسانی ذہن کی پیداوار ہیں اور اسلام میں اصل امتیاز دینی پابندیوں کا ہے جو ”وحی“ کے

ذریعے مستفاد ہوتی ہیں، اور جس میں اللہ تعالیٰ جو پوری کائنات کا خالق اور مالک ہے وہ یہ ہدایت کرتا ہے کہ فلاں چیز تمہارے لئے مضر اور منع ہے۔ درحقیقت یہ چیز ایسی ہے کہ جب تک انسانیت اس راستے پر نہیں آئے گی اس وقت تک انسانیت افراط و تفریط کا شکار رہے گی۔

بیشک اشتراکیت میدان میں شکست کھا گئی، لیکن سرمایہ دارانہ نظام کی جو خرابیاں تھیں یا اس کی جو نا انصافیاں اور ناہمواریاں تھیں، کیا وہ ختم ہو گئیں؟ وہ یقیناً آج بھی اسی طرح برقرار ہیں اور ان کا حل اگر ہے تو وہ ان الہی پابندیوں میں ہے، اور ان الہی پابندیوں کی طرف آئے بغیر انسان کو سکون حاصل نہیں ہو سکتا۔<sup>(۱)</sup>

## محنت کی ہر کمائی حلال نہیں ہوتی

بعض لوگوں نے وہ ذریعہ معاش اختیار کر رکھا ہے جو حرام ہے اور شریعت نے اس کی اجازت نہیں دی۔ مثلاً سود کا ذریعہ معاش اختیار کیا ہوا ہے، اب اگر ان سے کہا جائے کہ یہ تو ناجائز اور حرام ہے، اس طریقے سے پیسے نہیں کمانے چاہئیں، تو جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ہم تو اپنی محنت کا کھارہے ہیں، اپنی محنت لگا رہے ہیں، اپنا وقت صرف کر رہے ہیں، اب اگر وہ کام حرام اور ناجائز ہے تو ہمارا اس سے کیا تعلق؟

خوب سمجھ لیں کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں ہر محنت جائز نہیں ہوتی، بلکہ وہ محنت جائز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق ہو۔ اگر اس طریقے کے خلاف انسان ہزار محنت کر لے لیکن اس کے ذریعہ جو پیسے کمائے گا وہ پیسے حلال کے نہیں ہوں گے بلکہ حرام ہوں گے۔ اب کہنے کو تو ایک ”طوائف“ بھی محنت کرتی ہے، وہ بھی کہہ سکتی ہے کہ میں اپنی محنت کے ذریعہ پیسے کما رہی ہوں، لہذا میری آمدنی حلال ہونی چاہئے۔ اسی طرح آمدنی کے جو ذرائع حرام ہیں ان کو یہ کہہ کر حلال کرنے کی کوشش کرنا کہ یہ ہماری محنت کی آمدنی ہے، شرعاً اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔<sup>(۲)</sup>

## سودے کے صحیح ہونے کے لئے تمہارا مضامندی کافی نہیں

الغرض اسلام نے تجارت کے سلسلے میں کئی قسم کے اصول و ضوابط مقرر فرمائے ہیں جن میں سے ایک اصول یہ آیت کریمہ بیان فرما رہی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالطَّيْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ“<sup>(۳)</sup>

ترجمہ: ”نہ کھاؤ مال ایک دوسرے کے آپس میں ناحق مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی خوشی سے۔“

یعنی باطل طریقہ سے اموال کمانا حرام ہے اور صرف اس طرح حلال ہے کہ جس میں دو شرطیں پائی جا رہی ہوں، ایک یہ ہے کہ تجارت ہو دوسرا یہ کہ باہمی رضامندی سے ہو۔

معلوم ہوا کہ تنہا رضامندی کسی سودے کی حلت کے لئے کافی نہیں، باہمی رضامندی سے ایک سودا ہو گیا تو تنہا باہمی رضامندی کافی نہیں، ”إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ“ (مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی خوشی سے) جب تک تجارت نہ ہو، اور تجارت سے مراد وہ معاملہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک تجارت ہے۔ لہذا سود کا جو لین دین ہوتا ہے اس میں باہمی رضامندی سے وعدہ ہوتا ہے، باہمی رضامندی سے جوے کا معاملہ بھی ہوتا ہے اور سٹہ کا معاملہ بھی ہوتا ہے۔ لیکن یہ سب ممنوع ہیں۔ اس واسطے کہ یہ اگرچہ باہمی رضامندی تو ہے لیکن تجارت نہیں ہے اور اگر تجارت ہو لیکن باہمی رضامندی نہ ہو تو یہ بھی حرام ہے تو بیک وقت دو شرطیں ہیں:

تجارت بھی ہو اور باہمی رضامندی بھی ہو۔<sup>(۱)</sup>

## تجارت میں جھوٹ کی قباحت

عن انس رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکبائر قال:

الشُّرْکُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَیْنِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَقَوْلُ الزُّورِ۔<sup>(۲)</sup>

حضرت انس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے کبائر کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کبائر یہ ہیں: اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، کسی کو ناحق قتل کرنا، اور جھوٹ بولنا۔ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ کبائر ان میں منحصر ہیں، بلکہ یہ بھی کبائر میں داخل ہیں۔ امام بخاریؒ کا اس حدیث کو کتاب المیوع میں لانے کا منشا یہ ہے کہ ویسے تو لوگ جھوٹ کو بُرا سمجھتے ہیں کہ جھوٹ بولنا گناہ ہے، لیکن لوگوں کا ایک خیال یہ بھی ہے کہ تجارت میں جھوٹ کے بغیر کام نہیں چلتا، لہذا تجارت میں جھوٹ بولنا حلال ہے۔ ان لوگوں کے اس خیال کی تردید کے لئے یہ حدیث یہاں لائے ہیں کہ تجارت کے اندر بھی جھوٹ سے پرہیز کرنا چاہئے اور سچائی کا اہتمام کرنا چاہئے۔

(۱) العام الباری ۶/۵۵۔

(۲) الترمذی، کتاب المیوع، باب ما جاء فی التغلیظ فی الکذب والزرور ونحوہ۔

## جھوٹ سے تجارت کی برکت فنا ہو جاتی ہے

حدیث مبارک ہے:

”البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، او قال: حتى يتفرقا. فان صدقا وبينا بورك

لهما في بيعهما، ان كتما وكذبا محقت بركة بيعهما.“ (۱)

یہاں دوسرا جملہ مقصود ہے کہ ”فان صدقا وبينا“ اگر وہ سچ بولیں (یعنی خرید و فروخت کرنے والے — از مرتب) اور ساتھ ساتھ حقیقت بتادیں تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی بیچ میں برکت ہوتی ہے اور اگر جھوٹ بولیں اور عیب چھپائیں گے تو ان کی بیچ کی برکت فنا کر دی جاتی ہے، مثادی جاتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے سچ بولنے پر برکت ہوتی ہے اور جھوٹ بولنے سے برکت مثادی جاتی ہے۔ (۲)



(۱) رواہ البخاری، کتاب المبیع، باب ما یجن الکذب والکتمان فی المبیع۔

(۲) انعام الباری ۶/۱۳۳۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## جھوٹ اور اس کی مروجہ صورتیں

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان سيدنا ونبينا ومولانا محمدًا عبده ورسولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلى آله واصحابه وبارك وسلم تسليماً كثيراً.

اما بعد!

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: آية المنافق ثلاث: اذا حدث كذب، واذا وعد اخلف، واذا اؤتمن خان. فی رواية وان صام وصلى وزعم انه مسلم. (۱)

### منافق کی تین علامتیں

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تین خصلتیں ایسی ہیں جو منافق ہونے کی نشانی ہیں۔ یعنی کسی مسلمان کا کام نہیں ہے کہ وہ یہ کام کرے، اگر کسی انسان میں یہ باتیں پائی جائیں تو سمجھ لو کہ وہ منافق ہے۔ وہ تین باتیں یہ ہیں کہ جب وہ بات کرے تو جھوٹ بولے، اور جب وعدہ کرے تو اس کی خلاف ورزی کرے، اور جب اس کے پاس کوئی امانت رکھوائی جائے تو وہ خیانت کرے۔ ایک روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ چاہے وہ نماز بھی پڑھتا ہو اور روزے بھی رکھتا ہو اور چاہے وہ دعویٰ کرتا ہو کہ وہ مسلمان ہے۔ لیکن حقیقت میں وہ مسلمان کہلانے کا مستحق نہیں، اس لئے کہ مسلمان ہونے کی جو بنیادی صفات ہیں، وہ ان کو چھوڑے ہوئے ہے۔

(۱) رواہ البخاری، کتاب الایمان، باب علامات المنافق، حدیث نمبر ۳۳۔

## اسلام ایک وسیع مذہب ہے

خدا جانے یہ بات ہمارے ذہنوں میں کہاں سے بیٹھ گئی ہے، اور ہم نے یہ سمجھ لیا ہے کہ دین بس نماز روزے کا نام ہے، نماز پڑھ لی، روزہ رکھ لیا، اور نماز روزے کا اہتمام کر لیا، بس مسلمان ہو گئے، اب مزید ہم سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں ہے، چنانچہ جب بازار گئے تو اب وہاں جھوٹ فریب اور دھوکے سے مال حاصل ہو رہا ہے، حرام اور حلال ایک ہو رہے ہیں، اس کی کوئی فکر نہیں، زبان کا بھروسہ نہیں، امانت میں خیانت ہے، وعدہ کا پاس نہیں۔ لہذا اسلام کے بارے میں یہ تصور کہ یہ بس نماز روزہ کا نام ہے، یہ بڑا خطرناک اور غلط تصور ہے۔ حضور اقدس ﷺ نے بتا دیا کہ ایسا شخص چاہے نماز بھی پڑھ رہا ہو، اور روزے بھی رکھ رہا ہو، لیکن وہ مسلمان کہلانے کا مستحق نہیں، چاہے اس پر کفر کا فتویٰ نہ لگاؤ، اس لئے کہ کفر کا فتویٰ لگانا بڑی سنگین چیز ہے، اور فتویٰ کے اعتبار سے اس کو کافر نہ قرار دو، دائرہ اسلام سے اس کو خارج نہ کرو لیکن ایسا شخص سارے کام کافروں جیسے اور منافقوں جیسے کر رہا ہے۔

فرمایا کہ تین چیزیں منافق کی علامت ہیں، نمبر ایک جھوٹ بولنا، دوسرے وعدہ خلافی کرنا، تیسرے امانت میں خیانت کرنا، ان تینوں کی تھوڑی سی تفصیل عرض کرنا چاہتا ہوں، اس لئے کہ عام طور پر لوگوں کے ذہنوں میں ان تینوں کا تصور بہت محدود ہے، حالانکہ ان تینوں کا مفہوم بہت وسیع اور عام ہے۔ اس لئے ان کی تھوڑی سی تفصیل کرنے کی ضرورت ہے۔

## زمانہ جاہلیت اور جھوٹ

چنانچہ فرمایا کہ سب سے پہلی چیز جھوٹ بولنا۔ یہ جھوٹ بولنا حرام ہے، ایسا حرام ہے کہ کوئی ملت، کوئی قوم ایسی نہیں گزری جس میں جھوٹ بولنا حرام نہ ہو، یہاں تک کہ زمانہ جاہلیت کے لوگ بھی جھوٹ بولنے کو برا سمجھتے تھے۔ واقعہ یاد آیا کہ جب حضور اقدس ﷺ نے روم کے بادشاہ کی طرف اسلام کی دعوت کے لئے خط بھیجا تو خط پڑھنے کے بعد اس نے اپنے درباریوں سے کہا کہ ہمارے ملک میں اگر ایسے لوگ موجود ہوں، جو ان (حضور اقدس ﷺ) سے واقف ہوں تو ان کو میرے پاس بھیج دو، تاکہ میں ان سے حالات معلوم کروں کہ وہ کیسے ہیں۔ اتفاق سے اسی وقت حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ جو اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے، ایک تجارتی قافلہ لے کر وہاں گئے ہوئے تھے، چنانچہ لوگ ان کو بادشاہ کے پاس لے آئے۔ یہ بادشاہ کے پاس پہنچے تو بادشاہ نے ان سے سوالات کرنا شروع کیے۔ پہلا سوال یہ کیا کہ یہ بتاؤ کہ یہ (محمد ﷺ) کس خاندان سے تعلق رکھتے ہیں؟ وہ کیسا خاندان



ہے؟ اس کی شہرت کیسی ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ وہ خاندان تو بڑے اعلیٰ درجے کا ہے، اعلیٰ درجے کے خاندان میں وہ پیدا ہوئے، اور سارا عرب اس خاندان کی شرافت کا قائل ہے۔ اس بادشاہ نے تصدیق کرتے ہوئے کہا: بالکل ٹھیک ہے، جو اللہ کے نبی ہوتے ہیں، وہ اعلیٰ خاندان سے ہوتے ہیں۔ پھر دوسرا سوال بادشاہ نے یہ کیا کہ ان کی پیروی کرنے والے معمولی درجے کے لوگ ہیں یا بڑے بڑے رؤساء ہیں۔ انہوں نے جواب دیا کہ ان کے متبعین کی اکثریت کم درجے کے معمولی قسم کے لوگ ہیں۔ بادشاہ نے تصدیق کی کہ نبی کے متبعین ابتداءً ضعیف اور کمزور قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔ پھر سوال کیا کہ تمہاری اُن کے ساتھ جب جنگ ہوتی ہے تو تم جیت جاتے ہو یا وہ جیت جاتے ہیں؟ اس وقت تک چونکہ صرف دو جنگیں ہوئی تھیں، ایک جنگ بدر، اور ایک احد، اور غزوہٴ احد میں چونکہ مسلمانوں کو تھوڑی سی شکست ہوئی تھی، اس لئے انہوں نے اس موقع پر جواب دیا کہ کبھی ہم غالب آ جاتے ہیں اور کبھی وہ غالب آ جاتے ہیں۔

### جھوٹ نہیں بول سکتا تھا.....!

حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ مسلمان ہونے کے بعد فرماتے تھے کہ اس وقت تو میں کافر تھا، اس لئے اس فکر میں تھا کہ میں کوئی ایسا جملہ کہہ دوں جس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف تاثر قائم ہو، لیکن اس بادشاہ نے جتنے سوالات کیے، اُن کے جواب میں اس قسم کی کوئی بات کہنے کا موقع نہیں ملا، اس لئے کہ جو سوال وہ کر رہا تھا، اس کا جواب تو مجھے دینا تھا، اور جھوٹ بول نہیں سکتا تھا، اس لئے میں جتنے جوابات دے رہا تھا، وہ سب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں جارہے تھے۔ بہر حال! جاہلیت کے لوگ جو ابھی اسلام نہیں لائے تھے وہ بھی جھوٹ بولنے کو گوارا نہیں کرتے تھے، چہ جائیکہ مسلمان اسلام لانے کے بعد جھوٹ بولے؟ (۱)

### جھوٹا میڈیکل سرٹیفکیٹ

افسوس کہ اب اس جھوٹ میں عام ابتلاء ہے یہاں تک کہ جو لوگ حرام و حلال اور جائز و ناجائز کا اور شریعت پر چلنے کا اہتمام کرتے ہیں، اُن میں بھی یہ بات نظر آتی ہے کہ انہوں نے بھی جھوٹ کی بہت سی قسموں کو جھوٹ سے خارج سمجھ رکھا ہے، اور یہ سمجھتے ہیں کہ گویا یہ جھوٹ ہی نہیں ہے، حالانکہ جھوٹا کام کر رہے ہیں، غلط بیانی کر رہے ہیں، اور اس میں دوہرا جرم ہے۔ ایک جھوٹ بولنے کا

جرم، اور دوسرے اس گناہ کو گناہ نہ سمجھنے کا جرم، چنانچہ ایک صاحب جو بڑے نیک تھے، نماز روز کے پابند، اذکار و اشغال کے پابند، بزرگوں سے تعلق رکھنے والے، پاکستان سے باہر قیام تھا۔ ایک مرتبہ جب پاکستان آئے تو میرے پاس بھی ملاقات کے لئے آگئے۔ میں نے اُن سے پوچھا کہ آپ واپس کب تشریف لے جا رہے ہیں؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ میں ابھی آٹھ، دس روز اور ٹھہروں گا، میری چھٹیاں تو ختم ہو گئیں، البتہ کل ہی میں نے مزید چھٹی لینے کے لئے ایک میڈیکل سرٹیفکیٹ بھجوا دیا ہے۔

## کیا دین نماز روزے کا نام ہے؟

اُنہوں نے میڈیکل سرٹیفکیٹ بھجوانے کا ذکر اس انداز سے کیا کہ جس طرح یہ ایک معمول کی بات ہے، اس میں کوئی پریشانی کی بات ہی نہیں۔ میں نے اُن سے پوچھا کہ میڈیکل سرٹیفکیٹ کیسا؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ مزید چھٹی لینے کے لئے بھیج دیا ہے، ویسے اگر چھٹی لیتا تو چھٹی نہ ملتی، اس کے ذریعہ چھٹی مل جائے گی۔ میں نے پھر سوال کیا کہ آپ نے اس میڈیکل سرٹیفکیٹ میں کیا لکھا تھا؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ اس میں یہ لکھا تھا کہ یہ اتنے بیمار ہیں کہ سفر کے لائق نہیں۔ میں نے کہا کہ کیا دین صرف نماز روزے کا نام ہے؟ ذکر شغل کا نام ہے؟ آپ کا بزرگوں سے تعلق ہے، پھر یہ میڈیکل سرٹیفکیٹ کیسا جا رہا ہے؟ چونکہ نیک آدمی تھے، اس لئے اُنہوں نے صاف صاف کہہ دیا کہ میں نے آج پہلی مرتبہ آپ کے منہ سے یہ بات سنی کہ یہ بھی کوئی غلط کام ہے۔ میں نے کہا کہ جھوٹ بولنا اور کس کو کہتے ہیں؟ اُنہوں نے پوچھا کہ مزید چھٹی کس طرح لیں؟ میں نے کہا کہ جتنی چھٹیوں کا استحقاق ہے، اتنی چھٹی لو، مزید چھٹی لینی ضروری ہو تو بغیر تنخواہ کے لے لو، لیکن یہ جھوٹا سرٹیفکیٹ بھیجنے کا جواز تو پیدا نہیں ہوتا۔

آج کل لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جھوٹا میڈیکل سرٹیفکیٹ بنوانا جھوٹ میں داخل ہی نہیں ہے، اور دین صرف ذکر شغل کا نام رکھ دیا۔ باقی زندگی کے میدان میں جا کر جھوٹ بول رہا ہو تو اس کا کوئی خیال نہیں۔

## جھوٹی سفارش

ایک اچھے خاصے پڑھے لکھے نیک اور سمجھدار بزرگ کا میرے پاس سفارشی خط آیا، اس وقت میں جدہ میں تھا، اس خط میں یہ لکھا تھا کہ یہ صاحب جو آپ کے پاس آ رہے ہیں یہ انڈیا کے باشندے ہیں، اب یہ پاکستان جانا چاہتے ہیں، لہذا آپ پاکستانی سفارت خانے سے ان کے لئے سفارش کر

دیں کہ ان کو ایک پاکستانی پاسپورٹ جاری کر دیا جائے اس بنیاد پر کہ یہ پاکستانی باشندے ہیں اور ان کا پاسپورٹ یہاں سعودی عرب میں گم ہو گیا ہے، اور خود انہوں نے پاکستانی سفارت خانے میں درخواست دے رکھی ہے کہ ان کا پاسپورٹ گم ہو گیا ہے، لہذا آپ ان کی سفارش کر دیں۔

اب آپ بتائیے! وہاں عمرے ہو رہے ہیں، حج بھی ہو رہا ہے، طواف اور سعی بھی ہو رہی ہے، اور ساتھ میں یہ جھوٹ اور فریب بھی ہو رہا ہے، گویا کہ یہ دین کا حصہ ہی نہیں ہے، اس کا دین سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ شاید لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ جب قصد اور ارادہ کر کے باقاعدہ جھوٹ کو جھوٹ سمجھ کر بولا جائے تب جھوٹ ہوتا ہے، لیکن ڈاکٹر سے جھوٹا سرٹیفکیٹ بنوا لینا، جھوٹی سفارش لکھوا لینا، یا جھوٹے مقدمات دائر کر دینا، یہ کوئی جھوٹ نہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ“ (۱)

یعنی زبان سے جو لفظ نکل رہا ہے، وہ تمہارے نامہ اعمال میں ریکارڈ ہو رہا ہے۔

## بچوں کے ساتھ جھوٹ نہ بولو

ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ کے سامنے ایک خاتون ایک بچے کو بلا کر گود میں لینا چاہتی تھی، لیکن وہ بچہ قریب نہیں آ رہا تھا، ان خاتون نے بچے کو بہلانے کے لئے کہا کہ بیٹا یہاں آؤ، ہم تمہیں چیز دیں گے۔ آنحضرت ﷺ نے اس کی بات وہ سن لی، اور آپ نے خاتون سے پوچھا کہ تمہارا کوئی چیز دینے کا ارادہ ہے یا ویسے ہی اس کو بلانے اور بہلانے کے لئے کہہ رہی ہو؟ اُس خاتون نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرا کھجور دینے کا ارادہ ہے کہ جب وہ میرے پاس آئے گا تو میں اس کو کھجور دوں گی۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہارا کھجور دینے کا ارادہ نہ ہوتا، بلکہ محض بہلانے کے لئے کہتی کہ میں تمہیں کھجور دوں گی تو تمہارے نامہ اعمال میں ایک جھوٹ لکھ دیا جاتا۔ (۲)

اس حدیث سے یہ سبق دے دیا کہ بچے کے ساتھ بھی جھوٹ نہ بولو، اور اس کے ساتھ بھی وعدہ خلافی نہ کرو، ورنہ شروع ہی سے جھوٹ کی بُرائی اس کے دل سے نکل جائے گی۔

## مذاق میں جھوٹ نہ بولو

ہم لوگ محض مذاق اور تفریح کے لئے زبان سے جھوٹی باتیں نکال دیتے ہیں، حالانکہ نبی کریم ﷺ نے مذاق میں بھی جھوٹی باتیں زبان سے نکالنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ایک حدیث میں ارشاد

(۱) سورۃ ق: ۱۸۔ (۲) رواہ ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی التحدید فی الکذب، حدیث نمبر ۴۹۹۱۔

فرمایا کہ افسوس ہے اس شخص پر یا سخت الفاظ میں اس کا صحیح ترجمہ یہ کر سکتے ہیں کہ اُس شخص کے لئے دردناک عذاب ہے، جو محض لوگوں کو ہنسانے کے لئے جھوٹ بولتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

### حضور ﷺ کا مذاق

خوش طبعی کی باتیں اور مذاق حضور اقدس ﷺ نے بھی کیا، لیکن کبھی کوئی ایسا مذاق نہیں کیا جس میں بات غلط ہو، یا واقعہ کے خلاف ہو۔ آپ ﷺ نے کیسا مذاق کیا، حدیث شریف میں آتا ہے کہ ایک بڑھیا حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے لئے دعا کر دیں کہ اللہ تعالیٰ مجھے جنت میں پہنچا دیں۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ کوئی بڑھیا جنت میں نہیں جائے گی، اور وہ بڑھیا رونے لگی کہ یہ تو بڑی خطرناک بات ہو گئی کہ بڑھیا جنت میں نہیں جائے گی۔ پھر آپ ﷺ نے وضاحت کر کے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی عورت اس حالت میں جنت میں نہیں جائے گی کہ وہ بوڑھی ہو، بلکہ وہ جوان ہو کر جائے گی۔ تو آپ ﷺ نے ایسا لطیف مذاق فرمایا کہ اس میں کوئی بات نفس الامر کے خلاف اور جھوٹی نہیں تھی۔<sup>(۲)</sup>

### مذاق کا ایک انوکھا انداز

ایک دیہاتی آپ ﷺ کی خدمت میں آیا، اور عرض کیا: یا رسول اللہ! مجھے ایک اونٹنی دے دیجئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہم تم کو ایک اونٹنی کا بچہ دیں گے۔ اُس نے کہا: یا رسول اللہ! میں بچے کو لے کر کیا کروں گا، مجھے تو سواری کے لئے ضرورت ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہیں جو بھی اونٹ دیا جائے گا وہ کسی اونٹنی کا بچہ ہی تو ہوگا۔ یہ آپ ﷺ نے اس سے مذاق فرمایا، اور ایسا مذاق جس میں خلاف حقیقت اور غلط بات نہیں کہی۔ تو مذاق کے اندر بھی اس بات کا لحاظ ہے کہ زبان کو سنبھال کر استعمال کریں، اور زبان سے کوئی لفظ غلط نہ نکل جائے۔ اور آج کل ہمارے اندر سچے جھوٹے قیسے پھیل گئے ہیں، اور خوش گپیوں کے اندر ہم ان کو بطور مذاق بیان کر دیتے ہیں۔ یہ سب جھوٹ کے اندر داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس سے محفوظ رکھے۔ آمین۔<sup>(۳)</sup>

(۱) رواہ ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی التحدید فی الکذب، حدیث نمبر ۴۹۹۰۔

(۲) اشمال للترمذی، باب ما جاء فی صفۃ حراح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳) اشمال للترمذی، باب ما جاء فی حراح النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

## جھوٹا کیریٹر سرٹیفکیٹ

آج کل اس کا عام رواج ہو گیا ہے، اچھے خاصے دیندار اور پڑھ لکھے لوگ بھی اس میں مبتلا ہیں کہ جھوٹے سرٹیفکیٹ حاصل کرتے ہیں، یا دوسروں کے لئے جھوٹے سرٹیفکیٹ جاری کرتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی کو کیریٹر سرٹیفکیٹ کی ضرورت پیش آگئی، اب وہ کسی کے پاس گیا، اور اس سے کیریٹر سرٹیفکیٹ حاصل کر لیا، اور جاری کرنے والے نے اس کے اندر یہ لکھ دیا کہ میں ان کو پانچ سال سے جانتا ہوں، یہ بڑے اچھے آدمی ہیں، ان کا اخلاق و کردار بہت اچھا ہے۔ کسی کے حاشیہ خیال میں یہ بات نہیں آتی کہ ہم یہ ناجائز کام کر رہے ہیں، بلکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ہم نیک کام کر رہے ہیں، اس لئے کہ یہ ضرورت مند تھا، ہم نے اس کی ضرورت پوری کر دی، اس کا کام کر دیا، یہ تو باعثِ ثواب کام ہے، حالانکہ اگر آپ اس کے کیریٹر سے واقف نہیں ہیں تو آپ کے لئے ایسا سرٹیفکیٹ جاری کرنا ناجائز ہے، چہ جائیکہ وہ سمجھے کہ میں ایک ثواب کا کام کر رہا ہوں۔ اور کسی ایسے شخص سے کیریٹر سرٹیفکیٹ حاصل کرنا جو آپ کو نہیں جانتا، یہ بھی ناجائز ہے، گویا کہ سرٹیفکیٹ لینے والا بھی گناہ گار ہوگا اور دینے والا بھی گناہ گار ہوگا۔

## کیریٹر معلوم کرنے کے دو طریقے

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک شخص نے کسی تیسرے شخص کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا کہ حضرت! وہ تو بڑا اچھا آدمی ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم جو یہ کہہ رہے ہو کہ فلاں شخص بڑے اچھے اخلاق اور کردار کا آدمی ہے، اچھا یہ بتاؤ کہ کیا کبھی تمہارا اس کے ساتھ لین دین کا معاملہ پیش آیا؟ اُس نے جواب دیا کہ نہیں، لین دین کا معاملہ تو کبھی پیش نہیں آیا۔ پھر آپ نے پوچھا کہ اچھا یہ بتاؤ کہ کیا تم نے کبھی اس کے ساتھ سفر کیا؟ اُس نے کہا: نہیں، میں نے کبھی اس کے ساتھ سفر تو نہیں کیا۔ آپ نے فرمایا کہ پھر تمہیں کیا معلوم کہ وہ اخلاق و کردار کے اعتبار سے کیسا آدمی ہے، اس لئے کہ اخلاق و کردار کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے، جب انسان اس کے ساتھ لین دین کرے، اور اس میں وہ کھرا ثابت ہو، تب معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کردار اچھا ہے، اور اس کے اخلاق معلوم کرنے کا دوسرا راستہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ سفر کرے۔ اس لئے کہ سفر کے اندر انسان اچھی طرح کھل کر سامنے آجاتا ہے، اس کے اخلاق، اس کا کردار، اس کے حالات، اس کے جذبات، اس کے خیالات، یہ ساری چیزیں سفر میں ظاہر ہو جاتی ہیں، لہذا اگر تم نے اس کے ساتھ کوئی لین دین کا معاملہ کیا ہوتا، یا

اس کے ساتھ سفر کیا ہوتا، تب تو بیشک یہ کہنا درست ہوتا کہ وہ اچھا آدمی ہے، لیکن جب تم نے اس کے ساتھ نہ تو معاملہ کیا، نہ اس کے ساتھ سفر کیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تم اس کو جانتے نہیں ہو، اور جب تم جانتے نہیں تو پھر خاموش رہو، نہ بُرا کہو، اور نہ اچھا کہو، اور اگر کوئی شخص اس کے بارے پوچھے تو تم اس حد تک بتا دو جتنا تمہیں معلوم ہے، مثلاً یہ کہہ دو کہ بھائی! مسجد میں نماز پڑھتے ہوئے تو میں نے دیکھا ہے، باقی آگے کے حالات مجھے معلوم نہیں۔

## سریفلیٹ ایک گواہی ہے

قرآن کریم کا ارشاد ہے کہ:

”إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ“ (۱)

یاد رکھئے! یہ سریفلیٹ اور یہ تعمدیق نامہ شرعاً ایک گواہی ہے، اور جو شخص اس سریفلیٹ پر دستخط کر رہا ہے، وہ حقیقت میں گواہی دے رہا ہے اور اس آیت کی رد سے گواہی دینا اُس وقت جائز ہے جب آدمی کو اس بات کا علم ہو اور یقین سے جانتا ہو کہ یہ واقع میں ایسا ہے، تب انسان گواہی دے سکتا ہے، اس کے بغیر انسان گواہی نہیں دے سکتا۔ آجکل ہوتا یہ ہے کہ آپ کو اس کے بارے میں کچھ معلوم نہیں، لیکن آپ نے کیریئر سریفلیٹ جاری کر دیا، تو یہ جھوٹی گواہی کا گناہ ہوا، اور جھوٹی گواہی اتنی بُری چیز ہے کہ حدیث میں نبی کریم ﷺ نے اس کو شرک کے ساتھ ملا کر ذکر فرمایا۔

## جھوٹی گواہی شرک کے برابر ہے

حدیث شریف میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ ٹیک لگائے ہوئے بیٹھے تھے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے فرمایا کہ کیا میں تم کو بتاؤں کہ بڑے بڑے گناہ کون کون سے ہیں؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ضرور بتائیے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ بڑے گناہ یہ ہیں کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، اس وقت تک آپ ﷺ ٹیک لگائے ہوئے بیٹھے تھے، پھر آپ سیدھے ہو کر بیٹھ گئے، اور پھر فرمایا کہ جھوٹی گواہی دینا، اور اس جملے کو تین مرتبہ دہرایا۔ (۲)

اب آپ اس سے اس کی شاعت کا اندازہ لگائیں کہ ایک طرف تو آپ ﷺ نے اس کو

(۱) سورة الزخرف: ۸۶۔

(۲) رواہ مسلم، کتاب الایمان، باب بیان الکبائر، حدیث نمبر ۴۳۔

شرک کے ساتھ ملا کر ذکر فرمایا، دوسرے یہ کہ اس کو تین مرتبہ ان الفاظ کو اس طرح دہرایا کہ پہلے آپ فیک لگائے ہوئے بیٹھے تھے، پھر اس کے بیان کے وقت سیدھے ہو کر بیٹھ گئے، اور خود قرآن کریم نے بھی اس کو شرک کے ساتھ ملا کر ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ:

”فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ“ (۱)

یعنی تم بت پرستی کی گندگی سے بھی بچو، اور جھوٹی بات سے بچو، اس سے معلوم ہوا کہ جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی کتنی خطرناک چیز ہے۔

### سریفکیٹ جاری کرنے والا گناہ گار ہوگا

جھوٹی گواہی دینا جھوٹ بولنے سے بھی زیادہ شنیع اور خطرناک ہے۔ اس لئے کہ اس میں کئی گناہ مل جاتے ہیں، مثلاً ایک جھوٹ بولنے کا گناہ، اور دوسرا دوسرے شخص کو گمراہ کرنے کا گناہ، اس لئے کہ جب آپ نے غلط سریفکیٹ جاری کر کے جھوٹی گواہی دی، اور وہ جھوٹا سریفکیٹ جب دوسرے شخص کے پاس پہنچا تو وہ یہ سمجھے گا کہ یہ آدمی بڑا اچھا ہے، اور اچھا سمجھ کر اس سے کوئی معاملہ کرے گا، اور اگر اس معاملہ کرنے کے نتیجے میں اس کو کوئی نقصان پہنچے گا تو اس نقصان کی ذمہ داری بھی آپ پر ہوگی، یا آپ نے عدالت میں جھوٹی گواہی دی، اور اس گواہی کی بنیاد پر فیصلہ ہو گیا، تو اس فیصلے کے نتیجے میں جو کچھ کسی کا نقصان ہوا، وہ سب آپ کی گردن پر ہوگا۔ اس لئے یہ جھوٹی گواہی کا گناہ معمولی گناہ نہیں ہے، بڑا سخت گناہ ہے۔

### عدالت میں جھوٹ

آج کل تو جھوٹ کا ایسا بازار گرم ہوا کہ کوئی شخص دوسری جگہ جھوٹ بولے یا نہ بولے، لیکن عدالت میں ضرور جھوٹ بولے گا۔ بعض لوگوں کو یہاں تک کہتے ہوئے سنا کہ:

”میاں بچی بچی بات کہہ دو کوئی عدالت میں تھوڑی کھڑے ہو۔“

مطلب یہ ہے کہ جھوٹ بولنے کی جگہ تو عدالت ہے، وہاں پر جا کر جھوٹ بولنا، یہاں آپس میں جب بات چیت ہو رہی ہے تو بچی بچی بات بتا دو، حالانکہ عدالت میں جا کر جھوٹی گواہی دینے کو حضور اقدس ﷺ نے شرک کے برابر قرار دیا ہے، اور یہ کئی گناہوں کا مجموعہ ہے۔

## مدرسہ کی تصدیق گواہی ہے

لہذا جتنے سرٹیفکیٹ معلومات کے بغیر جاری کیے جا رہے ہیں، اور جاری کرنے والا یہ جانتے ہوئے جاری کر رہا ہے کہ میں یہ غلط سرٹیفکیٹ جاری کر رہا ہوں، مثلاً کسی کے بیمار ہونے کا سرٹیفکیٹ دے دیا، یا کسی کے پاس ہونے کا سرٹیفکیٹ دے دیا، یا کسی کو کیریئر سرٹیفکیٹ دے دیا، یہ سب جھوٹی گواہی کے اندر داخل ہیں۔

میرے پاس بہت سے لوگ مدرسوں کی تصدیق کرانے کے لئے آتے ہیں، جس میں اس بات کی تصدیق کرنی ہوتی ہے کہ یہ مدرسہ قائم ہے، اس میں اتنی تعلیم ہوتی ہے، اور اس تصدیق کا مقصد لوگوں کو اطمینان دلانا ہوتا ہے کہ واقعہ یہ مدرسہ قائم ہے، اور امداد کا مستحق ہے، اور اب ان مدرسوں کی تصدیق لکھنے کو دل بھی چاہتا ہے، لیکن میں نے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ کو دیکھا کہ جب کبھی ان کے پاس کوئی شخص مدرسہ کی تصدیق لکھوانے کے لئے آتا تھا تو آپ یہ عذر فرماتے ہوئے کہتے کہ بھائی! یہ ایک گواہی ہے، اور جب تک مجھے مدرسہ کے حالات کا علم نہ ہو، اس وقت تک میں یہ تصدیق نامہ جاری نہیں کر سکتا، اس لئے کہ یہ جھوٹی گواہی ہو جائے گی، البتہ اگر کسی مدرسے کے بارے میں علم ہوتا تو جتنا علم ہوتا اتنا لکھ دیتے۔

## کتاب کی تقریظ لکھنا گواہی ہے

بہت سے لوگ کتابوں پر تقریظ لکھوانے آ جاتے ہیں کہ ہم نے یہ کتاب لکھی ہے، آپ اس پر تقریظ لکھ دیجئے کہ یہ اچھی کتاب ہے، اور صحیح کتاب ہے۔ حالانکہ جب تک انسان اس کتاب کو پورا نہ پڑھے، اس کا پورا مطالعہ نہ کرے، اس وقت تک یہ کیسے گواہی دیدے کہ یہ کتاب صحیح ہے، یا غلط ہے۔ بہت سے لوگ اس خیال سے تقریظ لکھ دیتے ہیں کہ اس تقریظ سے اس کا فائدہ اور بھلا ہو جائے گا، حالانکہ تقریظ لکھنا ایک گواہی ہے، اور اس گواہی میں غلط بیانی کو لوگوں نے غلط بیانی سے خارج کر دیا ہے۔ چنانچہ لوگ کہتے ہیں کہ صاحب، ہم تو ایک ذرا سا کام لے کر ان کے پاس گئے تھے، اگر ذرا سا قلم ہلا دیتے اور ایک سرٹیفکیٹ لکھ دیتے تو ان کا کیا بگڑ جاتا، یہ تو بڑے بد اخلاق آدمی ہیں کہ کسی کو سرٹیفکیٹ بھی جاری نہیں کرتے۔ بھائی بات دراصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں ایک ایک لفظ کے بارے میں سوال ہوگا، جو لفظ زبان سے نکل رہا ہے، جو لفظ قلم سے لکھا جا رہا ہے، سب اللہ تعالیٰ کے یہاں ریکارڈ ہو رہا ہے، اور اس کے بارے میں سوال ہوگا کہ فلاں لفظ تم نے جو زبان سے



نکالا تھا، وہ کس بنیاد پر نکالا تھا، جان بوجھ کر بولا تھا، یا بھول کر بولا تھا۔

## جھوٹ سے بچئے

بھائی! ہمارے معاشرے میں جو جھوٹ کی وبا پھیل گئی ہے، اس میں اچھے خاصے دیندار، پڑھے لکھے، نمازی، بزرگوں سے تعلق رکھنے والے، وظائف اور تسبیح پڑھنے والے بھی مبتلا ہیں، وہ بھی اس کو نا جائز اور بُرا نہیں سمجھتے کہ یہ جھوٹا سرٹیفکیٹ جاری ہو جائے گا تو یہ کوئی گناہ ہوگا، حالانکہ حدیث شریف میں حضور اقدس ﷺ نے یہ جو فرمایا کہ ”اذا حدث كذب“ اس میں یہ سب باتیں بھی داخل ہیں، اور یہ سب دین کا حصہ ہیں، اور ان کو دین سے خارج سمجھنا بدترین گمراہی ہے، اس لئے ان سے اجتناب کرنا ضروری ہے۔

## جھوٹ کی اجازت کے مواقع

البتہ بعض مواقع ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اللہ تعالیٰ نے جھوٹ کی بھی اجازت دے دی ہے، لیکن وہ مواقع ایسے ہیں کہ جہاں انسان اپنی جان بچانے کے لئے جھوٹ بولنے پر مجبور ہو جائے، اور جان بچانے کے لئے اس کے علاوہ کوئی راستہ نہ ہو، یا کوئی ناقابل برداشت ظلم اور تکلیف کا اندیشہ ہو، کہ اگر وہ جھوٹ نہیں بولے گا تو وہ ایسے ظلم کا شکار ہو جائے گا جو قابل برداشت نہیں ہے، اس صورت میں شریعت نے جھوٹ بولنے کی اجازت دی ہے۔ البتہ اس میں بھی حکم یہ ہے کہ پہلے اس بات کی کوشش کر دو کہ صریح جھوٹ نہ بولنا پڑے، بلکہ کوئی ایسا گول مول لفظ بول دو، جس سے وقتی مصیبت ٹل جائے، جس کو شریعت کی اصطلاح میں ”تقریض اور توریہ“ کہا جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسا لفظ بول دیا جائے، جس کے ظاہری طور پر کچھ اور معنی سمجھ میں آرہے ہیں، اور حقیقت میں دل کے اندر آپ نے کچھ اور مراد لیا ہے، ایسا گول مول لفظ بول دو تا کہ صریح جھوٹ نہ بولنا پڑے۔

## حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کا جھوٹ سے اجتناب

ہجرت کے موقع پر جب حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ حضور اقدس ﷺ کے ساتھ مدینہ کی طرف ہجرت فرما رہے تھے تو اس وقت مکہ والوں نے آپ کو پکڑنے کے لئے چاروں طرف اپنے ہر کارے دوڑا رکھے تھے اور یہ اعلان کر رکھا تھا کہ جو شخص حضور اقدس ﷺ کو پکڑ کر لائے گا، اس کو سو اونٹ انعام کے طور پر دیئے جائیں گے۔ اب اس وقت سارے مکہ کے لوگ آپ ﷺ کی تلاش میں

سرگرداں تھے۔ راستے میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے جانے والا ایک شخص مل گیا۔ وہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو جانتا تھا، مگر حضور اقدس ﷺ کو نہیں جانتا تھا۔ اس شخص نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ یہ تمہارے ساتھ کون صاحب ہیں؟ اب حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ یہ چاہتے تھے کہ آپ ﷺ کے بارے میں کسی کو پتہ نہ چلے، اس لئے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ دشمنوں تک آپ ﷺ کے بارے میں اطلاع پہنچ جائے۔ اب اگر اس شخص کے جواب میں صحیح بات بتاتے ہیں تو آپ ﷺ کی جان کو خطرہ ہے، اور اگر نہیں بتاتے تو جھوٹ بولنا لازم آتا ہے۔ اب ایسے موقع پر اللہ تعالیٰ ہی اپنے بندوں کی رہنمائی فرماتے ہیں۔ چنانچہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ:

”هذا الرجل يهديني السبيل.“

”یہ میرے رہنما ہیں جو مجھے راستہ دکھاتے ہیں۔“

اب آپ نے ایسا لفظ ادا کیا جس کو سن کر اس شخص کے دل میں خیال آیا کہ جس طرح عام طور پر سفر کے دوران راستہ بتانے کے لئے کوئی رہنما ساتھ رکھ لیتے ہیں، اس قسم کے رہنما ساتھ جا رہے ہیں، لیکن حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے دل میں یہ مراد لیا کہ یہ دین کا راستہ دکھانے والے ہیں، جنت کا راستہ دکھانے والے ہیں، اللہ کا راستہ دکھانے والے ہیں۔ اب دیکھئے کہ اس موقع پر انہوں نے صریح جھوٹ بولنے سے پرہیز فرمایا، بلکہ ایسا لفظ بول دیا جس سے وقتی کام بھی نکل گیا، اور جھوٹ بھی نہیں بولنا پڑا۔<sup>(۱)</sup>

جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ یہ فکر عطا فرمادیتے ہیں کہ زبان سے کوئی کلمہ خلاف واقعہ اور جھوٹ نہ نکلے، پھر اللہ تعالیٰ اُن کی اس طرح مدد بھی فرماتے ہیں۔

### حضرت گنگوہیؒ اور جھوٹ سے پرہیز

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس اللہ سرہ، جنہوں نے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں انگریزوں کے خلاف جہاد میں بڑا حصہ لیا تھا، آپ کے علاوہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ، حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکیؒ وغیرہ ان سب حضرات نے اس جہاد میں بڑے کارہائے نمایاں انجام دیئے۔ اب جو لوگ اس جہاد میں شریک تھے، آخر کار انگریزوں نے اُن کو پکڑا شروع کیا۔ چوراہوں پر پھانسی کے تختے لٹکا دیئے۔

جسے دیکھا حاکم وقت نے کہا یہ بھی صاحبِ دار ہے

(۱) رواہ البخاری، کتاب مناقب الانصار، ب ہجرة النبى صلى الله عليه وسلم، حدیث نمبر ۳۹۱۔

اور ہر محلے میں مجسٹریٹوں کی مصنوعی عدالتیں قائم کر دی تھیں، جہاں کہیں کسی پر شبہ ہوا، اُس کو مجسٹریٹ کی عدالت میں پیش کیا گیا، اور اُس نے حکم جاری کر دیا کہ اس کو پھانسی پر چڑھا دو، پھانسی پر اس کو لٹکا دیا گیا۔ اسی دوران ایک مقدمہ میرٹھ میں حضرت گنگوہیؒ کے خلاف بھی قائم ہو گیا۔ اور مجسٹریٹ کے یہاں پیشی ہو گئی۔ جب مجسٹریٹ کے پاس پہنچے تو اس نے پوچھا کہ تمہارے پاس ہتھیار ہیں؟ اس لئے کہ اطلاع یہ ملی تھی کہ ان کے پاس بندوقیں ہیں، اور حقیقت میں حضرت کے پاس بندوقیں تھیں، چنانچہ جس وقت مجسٹریٹ نے یہ سوال کیا، اس وقت حضرت کے ہاتھ میں تسبیح تھی، آپ نے وہ تسبیح اس کو دکھاتے ہوئے فرمایا: ہمارا ہتھیار یہ ہے، یہ نہیں فرمایا کہ میرے پاس ہتھیار نہیں ہے، اس لئے کہ یہ جھوٹ ہو جاتا۔ آپ کا حلیہ بھی ایسا تھا کہ بالکل درویش صفت معلوم ہوتے تھے۔

اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی مدد بھی فرماتے ہیں، ابھی سوال جواب ہو رہا تھا کہ اتنے میں کوئی دیہاتی وہاں آ گیا۔ اُس نے جب دیکھا کہ حضرت سے اس طرح سوال جواب ہو رہے ہیں تو اس نے کہا کہ ارے! اس کو کہاں سے پکڑ لائے، یہ تو ہمارے محلے کا موجد (موزن) ہے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے آپ کو خلاصی عطا فرمائی۔

### حضرت نانوتویؒ اور جھوٹ سے پرہیز

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ کے خلاف گرفتاری کے وارنٹ جاری ہو چکے ہیں۔ چاروں طرف پولیس تلاش کرتی پھر رہی ہے اور آپ محمدؒ کی مسجد میں تشریف فرما ہیں۔ وہاں پولیس پہنچ گئی۔ مسجد کے اندر آپ اکیلے تھے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ کا نام سن کر ذہنوں میں تصور آتا تھا کہ آپ بہت بڑے عالم ہیں تو آپ شاندار قسم کے لباس اور جبہ پہنے ہوں گے، وہاں تو کچھ بھی نہیں تھا۔ آپ تو ہر وقت ایک معمولی لنگی اور ایک معمولی کرتہ پہنے ہوئے ہوتے تھے۔ جب پولیس اندر داخل ہوئی تو یہ سمجھا کہ یہ مسجد کا کوئی خادم ہے، چنانچہ پولیس نے پوچھا کہ مولانا محمد قاسم صاحب کہاں ہیں؟ آپ فوراً اپنی جگہ سے کھڑے ہوئے اور ایک قدم پیچھے ہٹ کر کہا کہ ابھی تھوڑی دیر پہلے تو یہاں تھے، اور اس کے ذریعہ اس کو یہ تاثر دیا کہ اس وقت یہاں موجود نہیں ہیں، لیکن زبان سے یہ جھوٹا کلمہ نہیں نکالا کہ یہاں نہیں ہیں، چنانچہ وہ پولیس واپس چلی گئی۔

اللہ تعالیٰ کے بندے ایسے وقت میں بھی، جبکہ جان پر بنی ہوئی ہو، اس وقت بھی یہ خیال رہتا ہے کہ زبان سے کوئی غلط لفظ نہ نکلے، زبان سے صریح جھوٹ نہ نکلے، اور اگر کبھی مشکل وقت آجائے تو اس وقت بھی تو یہ کر کے اور گول مول بات کر کے کام چل جائے، یہ بہتر ہے۔ البتہ اگر جان پر بن

جائے، جان جانے کا خطرہ ہو، یا شدید ناقابل برداشت ظلم کا اندیشہ ہو، اور تو یہ سے اور گول مول بات کرنے سے بھی بات نہ بنے تو اس وقت شریعت نے جھوٹ بولنے کی بھی اجازت دے دی ہے، لیکن اس اجازت کو اتنی کثرت کے ساتھ استعمال کرنا، جس طرح آج اس کا استعمال ہو رہا ہے، یہ سب حرام ہے، اور اس میں جھوٹی گواہی کا گناہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی اس سے حفاظت فرمائے۔ آمین۔

## بچوں کے دلوں میں جھوٹ کی نفرت

بچوں کے دل میں جھوٹ کی نفرت پیدا کریں، خود بھی شروع سے جھوٹ سے بچنے کی عادت ڈالیں اور بچوں سے اس طرح بات کریں کہ ان کے دلوں میں بھی جھوٹ کی نفرت پیدا ہو جائے، اور سچائی کی محبت پیدا ہو، اس لئے بچوں کے سامنے کبھی غلط بات کوئی جھوٹ نہ بولیں، اس لئے کہ جب بچہ یہ دیکھتا ہے کہ باپ جھوٹ بول رہا ہے، ماں جھوٹ بول رہی ہے تو پھر بچے کے دل سے جھوٹ بولنے کی نفرت ختم ہو جاتی ہے، اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ جھوٹ بولنا تو روزانہ کا معمول ہے، اس لئے بچپن ہی سے بچوں میں اس بات کی عادت ڈالی جائے کہ زبان سے جو بات نکلے، وہ پتھر کی لکیر ہو، اس میں کوئی غلطی نہ ہو، اور نفس الامر کے خلاف کوئی بات نہ ہو۔ دیکھئے، نبوت کے بعد سب سے اونچا مقام ”صدیق“ کا مقام ہے، اور ”صدیق“ کے معنی ہیں ”بہت سچا“ جس کے قول میں خلاف واقعہ بات کا شبہ بھی نہ ہو۔

## جھوٹ عمل سے بھی ہوتا ہے

جھوٹ جس طرح زبان سے ہوتا ہے، بعض اوقات عمل سے بھی ہوتا ہے، اس لئے کہ بعض اوقات انسان ایسا عمل کرتا ہے، جو درحقیقت جھوٹا عمل ہوتا ہے، حدیث میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ:

”المنشع بمالم يعط كلابس ثوبى رور.“<sup>(۱)</sup>

یعنی جو شخص اپنے عمل سے اپنے آپ کو ایسی چیز کا حامل قرار دے جو اس کے اندر نہیں ہے تو وہ جھوٹ کا لباس پہننے والا ہے۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے عمل سے اپنے آپ کو ایسا ظاہر کرے جیسا کہ حقیقت میں نہیں ہے، یہ بھی گناہ ہے۔ مثلاً ایک شخص جو حقیقت میں بہت دولت مند نہیں ہے، لیکن وہ اپنے آپ کو اپنی اداؤں سے، اپنی نشست و برخاست سے، اپنے طریق زندگی سے

(۱) رواہ ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی المنشع بمالم يعط، حدیث نمبر ۴۹۹۷۔

اپنے آپ کو دولت مند ظاہر کرتا ہے، یہ بھی عملی جھوٹ ہے، یا اس کے برعکس ایک اچھا خاصا کھانا پیتا انسان ہے، لیکن اپنے عمل سے تکلف کر کے اپنے آپ کو ایسا ظاہر کرتا ہے، تاکہ لوگ یہ سمجھیں کہ اس کے پاس کچھ نہیں ہے، یہ بہت مفلس ہے، نادار ہے، غریب ہے، حالانکہ حقیقت میں وہ غریب نہیں ہے۔ اس کو بھی نبی کریم ﷺ نے عملی جھوٹ قرار دیا۔ لہذا عملی طور پر کوئی ایسا کام کرنا جس سے دوسرے شخص پر غلط تاثر قائم ہو، یہ بھی جھوٹ کے اندر داخل ہے۔

### اپنے نام کے ساتھ ”سید“ لکھنا

بہت سے لوگ اپنے ناموں کے ساتھ ایسے الفاظ اور القاب لکھتے ہیں جو واقعہ کے مطابق نہیں ہوتے۔ چونکہ رواج چل پڑا ہے، اس لئے بلا تحقیق لکھنا شروع کر دیتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص نے اپنے نام کے ساتھ ”سید“ لکھنا شروع کر دیا، جبکہ حقیقت میں ”سید“ نہیں ہے، اس لئے کہ حقیقت میں ”سید“ وہ ہے جو باپ کی طرف سے نسب کے اعتبار سے نبی کریم ﷺ کی اولاد میں ہو۔ بعض لوگ ماں کی طرف سے نبی کریم ﷺ کی اولاد میں سے ہوتے ہیں، اور اپنے آپ کو ”سید“ لکھنا شروع کر دیتے ہیں۔ یہ بھی غلط ہے۔ لہذا جب تک ”سید“ ہونے کی تحقیق نہ ہو اس وقت تک ”سید“ لکھنا جائز نہیں، البتہ تحقیق کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ اگر خاندان میں یہ بات مشہور چلی آتی ہے کہ یہ سادات کے خاندان میں ہیں تو پھر ”سید“ لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن اگر ”سید“ ہونا معلوم نہیں ہے اور نہ اس کی دلیل موجود ہے تو اس میں بھی جھوٹ بولنے کا گناہ ہے۔

### لفظ ”پروفیسر“ اور ”مولانا“ لکھنا

بعض لوگ حقیقت میں ”پروفیسر“ نہیں ہیں، لیکن اپنے نام کے ساتھ ”پروفیسر“ لکھنا شروع کر دیتے ہیں۔ اس لئے کہ ”پروفیسر“ تو ایک خاص اصطلاح ہے جو خاص لوگوں کے لئے بولی جاتی ہے۔ یا جیسے ”عالم“ یا ”مولانا“ کا لفظ اس شخص کے لئے استعمال ہوتا ہے جو درسِ نظامی کا فارغ التحصیل ہو، اور باقاعدہ اس نے کسی سے علم حاصل کیا ہو، اس کے لئے ”مولانا“ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ اب بہت سے لوگ جنہوں نے باقاعدہ علم حاصل نہیں کیا، لیکن اپنے نام کے ساتھ ”مولانا“ لکھنا شروع کر دیتے ہیں، یہ بھی خلافِ واقعہ ہے، اور جھوٹ ہے۔ ان باتوں کو ہم لوگ جھوٹ نہیں سمجھتے، اور ہم یہ نہیں سمجھتے کہ یہ بھی گناہ کے کام ہیں، اس لئے ان سے پرہیز کرنے کی ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان سے بچنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

## صاف گوئی

لیکن ہمارے بازاروں میں بعض چیزیں ایسی ہیں جو اصلی اور خالص ملتی ہی نہیں ہیں، بلکہ جہاں سے بھی لوگے، وہ ملاوٹ شدہ ہی ملے گی، اور سب لوگوں کو یہ بات معلوم بھی ہے کہ یہ چیز اصلی نہیں ہے، بلکہ اس میں ملاوٹ ہے۔ ایسی صورت میں وہ تاجر جو اس چیز کو دوسرے سے خرید کر لایا ہے، اس کے ذمے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ہر شخص کو اس چیز کے بارے میں بتائے۔ اس لئے کہ ہر شخص کو اس کے بارے میں معلوم ہے کہ یہ خالص نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ خیال ہو کہ خریدنے والا اس چیز کی حقیقت سے بے خبر ہے تو اس صورت میں اس کو بتانا چاہئے کہ یہ چیز خالص نہیں ہے، بلکہ اس میں ملاوٹ ہے۔

## عیب کی وضاحت

اسی طرح اگر بیچے جانے والے سامان میں کوئی عیب ہو، وہ عیب خریدار کو بتادینا چاہئے، تاکہ اگر وہ شخص اس عیب کے ساتھ اس کو خریدنا چاہتا ہے تو خرید لے، ورنہ چھوڑ دے۔ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”مَنْ بَاعَ عِيًّا لَمْ يَبَيِّنْهُ لِمَ يَزَلْ فِي مَقْتِ اللَّهِ، وَلَمْ تَزَلِ الْمَلَأَمُكَةُ تَلْعَنُهُ.“ (۱)

”یعنی جو شخص عیب دار چیز فروخت کرے، اور اس عیب کے بارے میں وہ خریدار کو نہ بتائے کہ اس کے اندر یہ خرابی ہے تو ایسا شخص مسلسل اللہ کے غضب میں رہے گا، اور ملائکہ ایسے آدمی پر مسلسل لعنت بھیج رہے ہیں۔“

## امام ابو حنیفہؒ کی دیانتداری

حضرت امام ابو حنیفہؒ جن کے ہم اور آپ سب مقلد ہیں، بہت بڑے تاجر تھے، کپڑے کی تجارت کرتے تھے، لیکن بڑے سے بڑے نفع کو اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے قربان کر دیا کرتے تھے، چنانچہ ایک مرتبہ ان کے پاس کپڑے کا ایک تھان آیا، جس میں کوئی عیب تھا، چنانچہ آپ نے اپنے ملازموں کو جو دکان پر کام کرتے تھے، کہہ دیا کہ یہ تھان فروخت کرتے وقت گاہک کو بتادیا جائے کہ اس

(۱) ابن ماجہ، ابواب التجارات، باب من باع عیًّا فلیینہ۔

کے اندر یہ عیب ہے۔ چند روز کے بعد ایک ملازم نے وہ تھان فروخت کر دیا اور عیب بتانا بھول گیا۔ جب امام صاحبؒ نے پوچھا کہ اس عیب دار تھان کا کیا ہوا؟ اُس ملازم نے بتایا کہ حضرت میں نے اس کو فروخت کر دیا۔ اب اگر کوئی اور مالک ہوتا تو وہ ملازم کو شاباش دیتا کہ تم نے عیب دار تھان فروخت کر دیا۔ مگر امام صاحبؒ نے پوچھا کہ کیا تم نے اس کو اس کا عیب بتا دیا تھا؟ ملازم نے جواب دیا کہ میں عیب بتانا تو بھول گیا۔ آپ نے پورے شہر کے اندر اس گاہک کی تلاش شروع کر دی جو وہ عیب دار تھان خرید کر لے گیا تھا۔ کافی تلاش کے بعد وہ گاہک مل گیا تو آپ نے اس کو بتایا کہ جو تھان آپ میری دکان سے خرید کر لائے ہیں، اس میں فلاں عیب ہے، اس لئے آپ وہ تھان مجھے واپس کر دیں اور اگر اسی عیب کے ساتھ رکھنا چاہیں تو آپ کی خوشی۔

## ہمارا حال

آج ہم لوگوں کا یہ حال ہو گیا ہے کہ نہ صرف یہ کہ عیب نہیں بتاتے، بلکہ جانتے ہیں کہ یہ عیب دار سامان ہے، اس میں فلاں خرابی ہے، اس کے باوجود قسمیں کھا کھا کر یہ باور کراتے ہیں کہ یہ بہت اچھی چیز ہے، اعلیٰ درجے کی ہے، اس کو خرید لیں۔

ہمارے اُدپر یہ جو اللہ تعالیٰ کا غضب نازل ہو رہا ہے کہ پورا معاشرہ عذاب میں مبتلا ہے، ہر شخص بد امنی اور بے چینی اور پریشانی میں ہے، کسی شخص کی بھی جان، مال، آبرو محفوظ نہیں ہے، یہ عذاب ہمارے انہیں گناہوں کا نتیجہ اور وبال ہے کہ ہم نے محمد رسول اللہ ﷺ کے بتائے ہوئے طریقوں کو چھوڑ دیا۔ سامان فروخت کرتے وقت اس کی حقیقت لوگوں کے سامنے واضح نہیں کرتے، ملاوٹ، دھوکہ، فریب عام ہو چکا ہے۔<sup>(۱)</sup>

## تجارتی معاملات میں قسمیں کھانا

حدثنا عمرو بن محمد: حدثنا هشيم: اخبرنا العوام، عن ابراهيم بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن ابي لوفى رضى الله عنه: ان رجلا اقام سلعة وهو في السوق فحلف بالله لقد اعطى بها مالم يعط ليوقع فيها رجلا من المسلمين، فنزلت "اِنَّ الدِّينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَاَيْْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا" (۲)

(۱) اصلاحی خطبات ۱۳۶۶/۱۳۹۵۔ (۲) البخاری کتاب البیوع، باب ما یکرہ من الخلف فی البیع۔

عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے بازار کے اندر اپنے سودے کو رواج دیا۔ اقام کے معنی رواج دینے کے ہیں یعنی بازار کے اندر بیچا اور بیچنے کے لئے اس نے اللہ کی قسم کھائی کہ لقد اعطی بہا مالہم يعط الخ، قسم یہ کھائی کہ اللہ کی قسم مجھے پیکش کی گئی ہے اس سودے کی اتنی قیمت پہ۔

یعنی میرے پاس گا ہک ایک ہزار روپے میں خریدنے کے لئے آئے تھے، میں نے ایک ہزار روپے میں نہیں دی، حالانکہ اُس کو ایک ہزار کی پیکش نہیں کی گئی تھی، لقد اعطی الخ، اُس نے قسم کھائی کہ مجھے اس سلعہ کے عوض میں وہ مقدار دی گئی جو حقیقت میں اُس کو نہیں دی گئی تھی۔ مقصد اس قسم کھانے کا یہ تھا کہ:

لبوقع فیہا رجلا من المسلمین

تاکہ مسلمانوں میں سے ایک شخص کو اس میں واقع کردے یعنی غلط تاثر دے کر پیسہ وصول کر

لے۔ (۱)

## قسم کھا کر سودے کو رواج دینا

حدثنا یحییٰ بن بکیر: حدثنا الليث، عن یونس، عن شہاب، قال ابن المسیب ان اباهريرة رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "الحلف للسلعة ممحقة للبركة." (۲)

قسمیں کھانا یہ اپنے سودے کو رواج دینا ہے (منفقہ - رواج دینا) جس کو بہت سے لوگ خریدیں کہ تم قسمیں کھا کھا کر زیادہ سے زیادہ چیزیں تو بیچ سکتے ہو لیکن اس سے برکت فنا ہو جاتی ہے۔ قسمیں کھا کھا کر سودا تو تم نے بہت بیچ دیا اور اس کے نتیجے میں آمدنی گنتی میں بڑھ گئی لیکن اس کی برکت فنا ہو جاتی ہے۔

اس حدیث کا بظاہر ربا سے تعلق نہیں ہے لیکن یمحق اللہ الربا۔ یمحق کے مناسبت سے امام بخاریؒ نے آئے ہیں کہ جہاں اللہ نے فرمایا کہ ربا کو مٹاتا ہے۔ ربا کو مٹانے سے اللہ تعالیٰ کی مراد گنتی میں کم کرنا نہیں ہے کیونکہ گنتی میں تو اضافہ ہوتا ہے، اس کی مراد ہے برکت مٹا دینا۔ (۳)

(۱) انعام الباری ۶/۱۷۲۔

(۲) البخاری، کتاب البیوع، باب یحق اللہ الربا ویربى الصدقات، رقم الحدیث ۲۰۸۷۔

(۳) انعام الباری ۶/۱۷۲۔



عن ابی ذر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ثلثة لا ينظر اللہ الیہم یوم القیامة ولا یزکیہم ولہم عذاب الیم، قلت: من ہم یا رسول اللہ، فقد خابوا وخسروا، قال: المنان والمسبل ازارہ والمنفق سلعتہ بالحلف الکاذب. (۱)

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تین آدمی ایسے ہیں جن کی طرف اللہ تعالیٰ قیامت کے دن رحمت کی نظر سے دیکھے گا بھی نہیں، اور نہ انہیں پاک صاف کرے گا، اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ میں نے پوچھا: یا رسول اللہ وہ کون لوگ ہیں؟ یہ تو بڑے ناکام اور نامراد لوگ ہیں۔ جواب میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ایک وہ شخص جو احسان جتلانے والا ہو، مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص کے ساتھ کوئی ہمدردی کی یا اس کی امداد کی یا اس کو صدقہ دیا یا زکوٰۃ دی اور پھر بعد میں اس پر احسان جتلا رہا ہے کہ میں نے تم پر فلاں وقت پر یہ احسان کیا تھا۔ یہ احسان جتلانا اللہ تعالیٰ کو انتہائی ناپسند ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے:

”لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِکُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى.“ (۲)

یعنی احسان جتلا کر اور تکلیف پہنچا کر اپنے صدقات کو باطل مت کرو۔ دوسرا وہ شخص جو زیر جامہ کوٹنوں سے نیچے لٹکانے والا ہو، چاہے وہ شلوار ہو یا پاجامہ ہو یا تہبند ہو۔ ایسا شخص بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مبغوض ہے۔ اس لئے کہ ٹنوں سے نیچے ازار لٹکانا تکبر کی علامت ہے اور تکبر اللہ تعالیٰ کو بہت مبغوض ہے۔ تیسرے وہ شخص جو جمہوری قسم کے ذریعہ اپنے سامان تجارت کو فروخت کرنے والا ہو، تاکہ خریدار اس کو خرید لے۔ ان تینوں اشخاص کی طرف اللہ تعالیٰ نظر رحمت نہیں فرمائیں گے۔ (۳)

## جب حلال و حرام کی تمیز اٹھ جائے گی

حدثنا آدم: حدثنا ابن ابی ذئب حدثنا سعید المقبری، عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”یأتی علی الناس زمان لا یبالی المرء ما اخذ منه، أمن الحلال ام من الحرام؟“ (۴)

(۱) سلحۃ کاذبا۔ (۲) البقرہ: ۲۶۳۔ (۳) تقریر ترمذی ۱۶۰۱، ۱۶۱۔

(۴) البخاری، کتاب البیوع، باب من لم یبال من حیث کسب المال، رقم الحدیث ۲۰۵۹، وفی سنن الترمذی کتاب البیوع، رقم ۱۳۷۸، ومسنن احمد باقی سند الکفرین، رقم ۹۲۳۷، وسنن الداری، کتاب البیوع، رقم ۳۳۳۳۔

## حدیث کا مفہوم

یعنی زمانے کی خبر دی گئی ہے کہ ایسا زمانہ آئے گا کہ انسان اس بات کی پرواہ نہیں کرے گا کہ جو چیز اس نے حاصل کی ہے وہ حلال ہے یا حرام۔

حضور اقدس ﷺ ایسے زمانے میں یہ بات فرما رہے ہیں جب ہر شخص کو حلال و حرام کی فکر تھی۔ گویا کہ ایک وعید بیان فرمائی گئی ہے کہ وہ زمانہ خراب زمانہ ہوگا (اللہ بچائے) ہمارے زمانے میں یہ حالت ہوتی جا رہی ہے کہ لوگوں کو حلال و حرام کی پرواہ نہیں رہی۔<sup>(۱)</sup>

## حلال و حرام کی فکر پیدا کریں

ہر کام کرتے وقت یہ دیکھو کہ جو کام میں کر رہا ہوں یہ حق ہے یا ناحق ہے۔ اگر انسان اس فکر کے ساتھ زندگی گزارے کہ ناحق کوئی پیسہ اس کے مال کے اندر شامل نہ ہو تو یقین رکھے پھر اگر ساری عمر نوافل نہ پڑھیں اور ذکر و تسبیح نہیں کی لیکن اپنے آپ کو حرام سے بچا کر قبر تک لے گیا تو انشاء اللہ سیدہ جنت میں جائے گا۔ اور اگر حلال و حرام کی فکر تو نہیں کی مگر تہجد کی نماز بھی پڑھ رہا ہے، اشراق کی نماز بھی پڑھ رہا ہے، ذکر و تسبیح بھی کر رہا ہے تو یہ نوافل اور یہ ذکر انسان کو حرام مال کے عذاب سے نہیں بچا سکیں گے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے ہر مسلمان کی حفاظت فرمائے۔ آمین۔<sup>(۲)</sup>

## حرام مال حلال مال کو بھی تباہ کر دیتا ہے

لہذا ہم میں سے ہر شخص اپنا جائزہ لے کہ جو پیسے اس کے پاس آرہے ہیں اور جو کام وہ کر رہا ہے، ان میں کہیں حرام مال کی آمیزش تو نہیں ہے۔ حرام مال کی آمیزش کی چند مثالیں میں نے آپ کے سامنے سمجھانے کے لئے پیش کر دیں۔ ورنہ نہ جانے کتنے کام ایسے ہیں جن کے ذریعہ نادانستہ طور پر اور غیر شعوری طور پر ہمارے حلال مال میں حرام مال کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ اور بزرگوں کا مقولہ ہے کہ جب کبھی کسی حلال مال کے ساتھ حرام مال لگ جاتا ہے تو وہ حرام حلال کو بھی تباہ کر کے چھوڑتا ہے، یعنی اس حرام مال کے شامل ہونے کے نتیجے میں حلال مال کی برکت، اس کا سکون اور راحت تباہ ہو جاتا ہے۔ اس لئے ہر شخص اس کی فکر کرے اور ہر شخص اپنے ایک ایک عمل کا جائزہ لے اور اپنی آمدنی کا

(۱) انعام الباری ۶/۱۰۰۔

(۲) اصلاحی ۱۰/۱۹۸۔

جائزہ لے لے کہ ہمارے حلال مال میں کہیں کوئی حرام مال تو شامل نہیں ہو رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس فکر کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔ (۱)

## طلب ”حلال“ کی ہو

رزق طلب کرنا فریضہ اس وقت ہے جب طلب حلال کی ہو، روٹی، کپڑا اور پیسہ بذات خود مقصود نہیں ہے، یہ نیت نہ ہو کہ بس پیسہ حاصل کرنا ہے، چاہے جس طرح بھی حاصل ہو، چاہے جائز طریقے سے حاصل ہو یا ناجائز طریقے سے حاصل ہو، حلال طریقے سے حاصل ہو یا حرام طریقے سے حاصل ہو۔ اس صورت میں یہ طلب، طلب حلال نہ ہوگی جس کی فضیلت بیان کی گئی ہے اور جس کو فریضہ قرار دیا گیا ہے، کیونکہ مؤمن کا یہ عمل اس وقت دین بنتا ہے جب وہ اسلامی تعلیمات کے مطابق اس کو حاصل کرے۔ اب اگر اس نے حلال و حرام کی تمیز نہادی اور جائز و ناجائز کا سوال ذہن سے مٹا دیا تو پھر ایک مسلمان میں اور کافر میں رزق حاصل کرنے کے اعتبار سے کوئی فرق نہ رہا۔ بات تو جیسی بنے گی جب وہ رزق تو ضرور طلب کرے لیکن اللہ تعالیٰ کی قائم کی ہوئی حدود کے اندر کرے۔ اس کو ایک ایک پیسے کے بارے میں فکر لاحق ہو کہ یہ پیسہ حلال طریقے سے آرہا ہے یا حرام طریقے سے آرہا ہے، یہ پیسہ اللہ تعالیٰ کی رضا کے مطابق آرہا ہے یا اس کے خلاف آرہا ہے۔ اگر وہ اللہ تعالیٰ کی رضا کے خلاف آرہا ہے تو اس کو جہنم کا انگارہ سمجھ کر چھوڑ دے۔ کتنی بڑی سے بڑی دولت ہو، لیکن اگر وہ حرام طریقے سے آرہی ہے تو اس کو لات مار دے اور کسی قیمت پر بھی اس حرام کو اپنی زندگی کا حصہ بنانے پر راضی نہ ہو۔ (۲)



## مشتبهات سے بچنے کا حکم

عن النعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: الحلال بین والحرام بین، و بین ذلك امور مشتبہات لا بدری كثير من الناس امن الحلال ہی ام من الحرام، فمن تركها استبرا لدينه وعرضه فقد سلم، ومن وقع شینا منها یوشک ان یواقع الحرام. کما نه من یرعی حول المی یوشک ان یواقعہ، الا وان لكل ملک حمی، الا وان حمی اللہ محارمه. (۱)

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں۔ اور حلال و حرام کے درمیان کچھ چیزیں اور امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں۔ جن کے بارے میں بہت سے لوگوں کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں، لہذا جو شخص اپنے دین کی برأت حاصل کرنے کے لئے اور اپنی آبرو کی برأت کے لئے ان چیزوں کو ترک کر دے گا تو وہ سلامت رہے گا۔ اور جو شخص ان میں سے کسی چیز کا مرتکب ہو جائے گا تو قریب ہے کہ وہ حرام صریح کے اندر بھی جلا ہو جائے گا۔ جیسے وہ شخص جو کسی بادشاہ یا سردار کی مملوک چراگاہ کے ارد گرد اپنے جانور چرائے گا تو قریب ہے کہ وہ چراگاہ کے اندر داخل ہو جائے گا۔ خبردار! ہر بادشاہ کی ایک ”حمی“ ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ”حمی“ وہ چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔ لہذا ایک مسلمان کے لئے جس طرح اللہ تعالیٰ کی ”حمی“ کے اندر داخل ہونا جائز نہیں، اسی طرح اس کے ارد گرد بھی نہیں جانا چاہئے، تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ غلطی سے اس ”حمی“ کے اندر داخل ہو جائے اور حرام کا ارتکاب کر لے۔

”حمی“ کسے کہتے ہیں؟

پہلے زمانے میں ”حمی“ اس چراگاہ کو کہا جاتا تھا جسے قبیلے کا سردار یا کسی ملک کا بادشاہ یا حاکم اپنے لئے مخصوص کر لیتا تھا، اور یہ اعلان کر دیتا تھا کہ اس چراگاہ میں کسی اور کو اپنے جانور چرانے کی

اجازت نہیں۔ اور ”حمی“ بنانے کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ جس علاقے میں وہ سردار یا بادشاہ اپنے لئے ”حمی“ بنانا چاہتا، وہاں کسی اونچے نیچے پر جاتا، اور اپنے ساتھ ایک ”تھمر الصوت“ (بلند آواز والا) کتا ساتھ لے جاتا۔ وہاں اس کتے کو بھونکنے پر آمادہ کرتا، پھر جس جگہ تک کتے کے بھونکنے کی آواز پہنچتی، اس جگہ تک اس سردار کی ”حمی“ بن جاتی تھی۔ پھر عام لوگوں کو اس میں داخل ہونے اور اس میں اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔

لیکن جب حضور اقدس ﷺ تشریف لائے تو آپ نے اس رسم کو ختم فرماتے ہوئے یہ اعلان فرمادیا:

”لا حمی الا لله ولرسوله.“

یعنی اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے علاوہ کوئی شخص آئندہ اس طرح اپنے لئے ”حمی“ نہیں بنا سکتا۔ یعنی بیت المال کے لئے تو حمی بنائی جاسکتی ہے، غیر بیت المال کے لئے یا اپنی ذات کے لئے کوئی شخص ”حمی“ نہیں بنا سکتا۔

اس حدیث میں مثال دے کر آپ ﷺ سمجھا رہے ہیں کہ جس طرح زمانہ جاہلیت میں سرداروں کی حمی ہوتی تھی، اور عام آدمی کو اس حمی میں اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی، چنانچہ عام آدمی اس خوف سے اپنے جانور اس ”حمی“ کے ارد گرد بھی نہیں چراتے تھے کہ اگر کوئی جانور بھٹک کر اس ”حمی“ کے اندر چلا جاوگا تو وہ سردار یا بادشاہ کی سزا کا مستوجب ہو جائے گا، اسی طرح مشتبہ امور کا ارتکاب کرنا بھی ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی ”حمی“ کے ارد گرد رہنا، جس میں اس بات کا خطرہ ہے کہ کہیں ”محرمات“ کا ارتکاب کر کے اللہ تعالیٰ کی سزا کا مستحق نہ ہو جائے۔ امام ابو داؤد نے اس حدیث کو ثلث دین قرار دیا ہے۔

یہی حدیث مبارک بخاری شریف میں بھی الفاظ کی تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ آئی ہے:

”حدثنا محمد بن كثير: اخبرنا سفیان، عن ابی فروة، عن الشعبي، عن

النعمان ابن بشير رضى الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم:

”الحلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور مشبهة. فمن ترك ما شبه عليه

من الاثم كان لما استبان ترك، ومن اجتراً على ما يشك فيه من الاثم او

شك ان يواقع ما استبان. المعاصي حمى الله، من يرتع حول الحمى

يوشك ان يواقع.“ (۱)

یہ بہت قوی حدیث ہے اور مختلف طرق صحیح سے مروی ہے اور یہ وہ حدیث ہے جس کو امام ابو داؤدؒ نے فرمایا ہے کہ کئی حدیثیں ایسی ہیں جو پورے دین کا احاطہ کرتی ہیں، ان میں ایک ”انما الاعمال بالنیات“ ہے اور ایک یہ ہے جو کوٹلت دین قرار دیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ”الحلال بین، والحرام بین، وینہما مشتبہات“ یعنی حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور حلال و حرام کے درمیان کچھ امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں۔

### مشتبہ ہونے کے معنی

مشتبہ ہونے کے معنی یہ ہے کہ جس کے بارے میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ حلال میں داخل ہے یا حرام میں داخل ہے۔

ایسے مواقع پر حضور اکرم ﷺ کا یہ طرز عمل بیان فرمایا کہ ”فمن ترك ما شبه عليه من الاثم النخ“ کہ جس شخص نے وہ کام بھی چھوڑ دیا جس کے بارے میں اس کو اشتباہ پیدا کیا گیا ”سكان لما استبان اترك النخ“ تو وہ شخص زیادہ چھوڑنے والا ہو گا اس گناہ کو جو اس کو واضح ہو گیا۔ یعنی جب وہ مشتبہ امر کو چھوڑ رہا ہے تو جو بالکل واضح طور پر گناہ ہے تو اس کو بطریق اولیٰ چھوڑے گا۔  
(اترک میذا سم تفصیل ہے)

”ومن اجترأ علی ما یشتک فیہ من الاثم لوشک ان یواقع ما استبان۔

المعاصی حمی اللہ، من یرتع حول الحمی یوشک ان یواقعہ۔“

اور جو شخص جری ہو گیا اس گناہ پر جس کے بارے میں شک ہے تو قریب ہے کہ جلا ہو جائے اور جا پڑے اس گناہ کے اندر جو واضح ہے، یعنی آج تو اس کے اندر جرأت پیدا ہوتی ہے ایک مشتبہ امر کا ارتکاب کرنے کی، لیکن بالآخر اندیشہ ہے کہ واضح گناہ کے اندر جلا کرنے کی جرأت اس کے اندر پیدا کر دے گی۔ ”المعاصی حمی اللہ“، مصححین اللہ تبارک و تعالیٰ کی حمی ہیں۔

### حمی کے معنی

حمی اس چراگاہ کو کہتے تھے جس کو قبیلہ کا سردار اپنے لئے مخصوص کر لیتا تھا کہ یہ علاقہ میری حمی ہے۔ تو اس میں دوسرے لوگوں کو داخل ہونے سے منع کیا جاتا تھا کہ دوسرے لوگ اپنے جانوروں کو لے کر وہاں نہ آئیں۔

فرمایا کہ جو مصححین ہیں وہ اللہ کی حمی ہے کہ جس طرح حمی میں داخلہ ممنوع ہے اسی طرح

معاصی میں بھی داخلہ ممنوع ہے۔

آگے اس تشبیہ کی وجہ بیان فرماتے ہیں کہ ”من یرنع حول الحمی یوشک ان یواقعہ“ یعنی جو شخص حمی کے ارد گرد اپنے جانور چرائے تو اس میں اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ وہ خود حمی میں داخل ہو جائے گا۔ یہی حال معصیوں کا ہے کہ معصیہ میں ہی ممنوع، لیکن اس کے قریب جانا اس میں بھی انسان کو معاصی (گناہ) میں مبتلا کرنے کا احتمال ہوتا ہے اور اندیشہ ہوتا ہے کہ وہ آدمی اس میں مبتلا ہو جائے۔

اسی لئے اللہ تعالیٰ نے بعض معصیوں کو منع فرمایا ہے تو وہاں لفظ یہ استعمال فرمایا ”وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا“ کہ زنا کے قریب بھی مت جاؤ یعنی ایسے مواقع کے قریب بھی نہ جاؤ کہ مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے۔ تو اس لئے فرمایا کہ دین کی سلامتی کا تقاضہ یہ ہے کہ آدمی مشتبہ امور سے بھی پرہیز کریں۔

## اشتباہ کی تفصیل

### مشتبہ امور سے پرہیز کرنا کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی مستحب

جہاں واجب ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک آدمی مجتہد ہے، اس کے سامنے کسی معاملہ کے مختلف دلائل آئے اور تمام دلائل یکساں نوعیت کے حامل ہیں اور اپنی قوت کے اعتبار سے بھی برابر ہیں، یعنی جو دلیل کسی شے کی حلت پر دلالت کر رہی ہے وہ بھی قوی ہے وہ بھی قوی ہے اور جو دلیل کسی شے کی حرمت پر دلالت کر رہی ہے وہ بھی قوی ہے اور دونوں کی قوت یکساں ہے، اس صورت میں مجتہد کے لئے واجب ہے کہ وہ دلیل حرمت کو ترجیح دے کر اس پر عمل کرے۔ اس صورت میں مشتبہ عمل سے پرہیز کرنا واجب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں اولہ حرمت و حلت میں تعارض ہو جائے تو دلیل حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے اور اس کی بناء پر اس عمل کو ناجائز قرار دیا جاتا ہے۔

اسی طرح ایک آدمی جو مجتہد نہیں ہے اس کے حق میں کسی مجتہد یا مفتی کا قول حجت ہے۔ اب ایک ہی عمل کو ایک مفتی حلال ہونے کا فتویٰ دیتا ہے اور دوسرا مفتی حرام ہونے کا فتویٰ دیتا ہے، تو اس مفتی کے قول پر عمل کرے جس کو زیادہ اعلم اور زیادہ اورع سمجھتا ہے، چاہے وہ حلت کا فتویٰ دے رہا ہو یا حرمت کا، لیکن اگر دونوں برابر ہیں، علم اور فتویٰ کے اعتبار سے وہ دونوں میں سے کسی کو ترجیح نہیں دے سکتا تو اس صورت میں اس کے لئے بھی واجب ہے کہ وہ اس شخص کے فتویٰ پر عمل کرے جو ناجائز قرار دے رہا ہے، کیونکہ اولہ حرمت و حلت اس کے حق میں برابر ہو گئے، اس صورت میں جس طرح

مجتہد کے حق میں قرآن و سنت دلیل ہے اسی طرح مقلد کے حق میں مجتہد کا قول دلیل ہے، جس طرح وہاں تعارض اولہ مع القوہ کی صورت میں حرمت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے اسی طرح یہاں پر بھی حرمت کی دلیل کو ترجیح ہوگی۔ یہ دو موقع ایسے ہیں جہاں پر مشتبہ چیز سے بچنا واجب ہے۔

بعض مواقع ایسے ہیں جہاں مشتبہ چیز سے بچنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، مثلاً فتویٰ کی زد سے مشتبہ چیز پر عمل کرنا جائز ہوگا لیکن فتویٰ یہ ہے کہ آدمی اس سے بچے، یہ وہ موقع ہے جہاں اولہ حرمت و حلت میں تعارض تو ہے لیکن حلت کے دلائل قوت کے اعتبار سے راجح ہیں تو اس صورت میں حلت کی جانب کو اختیار کرنا جائز ہے لیکن فتویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ حرمت کی جانب عمل کرے اور اس عمل سے بچ جائے۔

یہ وہ موقع ہے جہاں اس اشتباہ سے بچنا مستحب ہے۔ اور یہ مستحب بھی اس وقت ہے جب کہ اس مشتبہ چیز پر عمل کرنے کے نتیجے میں صریح حرام میں مبتلا ہونے کا قوی اندیشہ نہ ہو، لیکن اگر یہ اندیشہ ہے کہ یہ چیز فی نفسہ جائز ہے لیکن جب میں اس جائز چیز کو اختیار کروں گا تو بالآخر میں اس پر بس نہیں کر سکوں گا، بلکہ اس سے آگے بڑھ جاؤں گا اور گناہ میں مبتلا ہو جاؤں گا، تو اس صورت میں اس سے بچنا واجب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ روزے کی حالت میں اگر چہ جماع حرام ہے لیکن مس المرأة اور تقبیل المرأة جائز ہے اور حضور اکرم ﷺ سے ثابت بھی ہے لیکن یہ جائز اس وقت ہے جبکہ اس کو اس بات کا اطمینان ہو کہ میں اس حد سے آگے نہیں بڑھوں گا۔ لیکن اگر یہ اندیشہ ہو کہ اگر میں نے ایک مرتبہ دواعی جماع کا ارتکاب کر لیا تو پھر میں حقیقتاً جماع کے اندر مبتلا ہو جاؤں گا تو پھر اس سے بچنا واجب ہو جائے گا، یہی مشتبہات کی تفصیل ہے۔

## اصول کون منطبق کرے؟

اب مسئلہ یہ ہے کہ اصول تو بتلا دیئے گئے لیکن ان اصول پر عمل کرنے اور اس کے اطلاق کرنے میں تفقہ کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی کب یہ کہا جائے کہ دلیلیں مساوی ہیں اور کب یہ کہا جائے کہ ایک دلیل زیادہ قوی ہے اور دوسری اس کے مقابلہ میں مرجوح ہے، اور کب کہا جائے کہ دو مفتی اتنی اور اعلم ہیں، برابر ہیں؟ اور کب کہا جائے کہ ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہے؟ کب کہا جائے کہ یہ عمل گناہ کی طرف لے جائے گا؟ اور کب کہا جائے کہ گناہ کی طرف نہیں لے جائے گا؟ تو یہ ساری باتیں ہر ایک آدمی کے بس کی نہیں ہیں کہ اس کے بارے میں وہ فیصلہ کرے۔ اس کے لئے رہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے، اس شخص کی جس کو اللہ تعالیٰ نے تفقہ فی الدین عطا فرمایا ہو، اور کہاں یسر کا پہلو اور



کہاں سد ذریعہ کا پہلو اختیار کیا جائے؟ تو یہ چیز تفقہ فی الدین چاہتی ہے۔  
اور تفقہ فی الدین صرف کتاب پڑھنے سے حاصل نہیں ہوگا۔ یہ حاصل ہوتا ہے کسی متفقہ فی  
الدین کی صحبت میں رہنے سے۔ اس کی صحبت میں آدمی رہتا ہے تو رفتہ رفتہ ایک ملکہ اللہ تعالیٰ عطا فرما  
دیتے ہیں، ایک مزاج و مذاق بنا دیتے ہیں کہ اس ملکہ کی روشنی میں انسان صحیح فیصلہ کرتا ہے۔

## حصولِ ورع کا آسان راستہ

وقال حسان بن ابی سنان: ما رأيت شيئا أهون من الورع، دَعِ ما يريبك  
إلى ما لا يريبك. (۱)

حضرت حسان بن ابوسنان فرماتے ہیں کہ:  
میں نے کوئی چیز ورع سے زیادہ آسان نہیں دیکھی یعنی مشتبہ چیز کو ترک کر دینا ورع ہے، یعنی  
اس میں آدمی کا دل مطمئن رہتا ہے۔ اگر ورع اختیار نہ کریں اور مشتبہ کام کر لیں تو اس میں ایک کھٹکا  
رہے گا کہ میں نے یہ صحیح کیا یا صحیح نہیں کیا، لیکن اگر مشتبہ چیز سے بچا رہا تو طبیعت میں وہ کھٹکا نہیں رہے  
گا، اطمینان رہے گا۔ بعض اوقات اپنے نفس کے خلاف کرنا پڑتا ہے لیکن نتیجہ کے اعتبار سے، قلب کے  
اطمینان اور ضمیر کے سکون کے لحاظ سے وہ اکبر ہے۔ اور فرمایا:

”دَعِ ما يريبك إلى ما لا يريبك.“

جو چیز تمہیں شک میں ڈال رہی ہو اس کو چھوڑ دو اس چیز کی طرف جو تمہیں شک میں نہیں ڈال  
رہی یعنی ایک عمل ایسا ہے جس میں شک ہے اور ایک عمل ایسا ہے جس میں شک نہیں ہے، تو شک والی  
چیز کو چھوڑ دو اور بغیر شک والی چیز کو اختیار کرو۔ (۲)

## انگریزی روشنائی کا حکم

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرہ فتویٰ کے اندر تو اس بات  
کی کوشش کرتے تھے کہ عام لوگوں کو جتنی زیادہ سے زیادہ سہولت دی جاسکتی ہو، وہ ان کو دے دی  
جائے، لیکن خود اپنے عمل میں سختی کا پہلو اختیار فرماتے تھے۔ چنانچہ اس زمانے میں جب انگریزی  
روشنائی کا رواج شروع ہوا، جس کو ہم لوگ آج کل سیاہی والے قلم میں استعمال کرتے ہیں، تو اس

(۱) رواہ البخاری، کتاب الطہارۃ، باب تفسیر المصیبات۔

(۲) انعام الباری ۶/۸۳ تا ۸۴۔

روشنائی کے استعمال کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ کھڑا ہو گیا۔ اس لئے کہ اس روشنائی میں اسپرٹ ہوتی ہے اور اسپرٹ میں ”الکحل“ شامل ہوتی ہے جو شراب ہی کی ایک قسم ہے۔ اور شراب نجس ہے تو اسپرٹ بھی نجس ہوگی، اور اس اسپرٹ سے بننے والی روشنائی بھی نجس ہونی چاہئے، لہذا اس روشنائی کا استعمال ناجائز ہونا چاہئے۔

حضرت تھانویؒ نے اس مسئلے کی تحقیق کے بعد ایک مفصل فتویٰ تحریر فرمایا، جس میں آپ نے لکھا کہ جو ”الکحل“ اسپرٹ میں شامل ہوتی ہے، وہ اثر بہ اربعہ میں سے کسی سے بنی ہوئی نہیں ہوتی، نہ وہ کھجور کی ہوتی ہے اور نہ انگور کی ہوتی ہے۔ اس لئے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ روشنائی ناپاک نہیں، لہذا اس کا استعمال بھی جائز ہے۔ اور اگر کسی کپڑے پر لگ جائے تو اس سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا۔ لیکن حضرت تھانویؒ جنہوں نے تقریباً ایک ہزار تصانیف چھوڑیں، زندگی بھر اس روشنائی کو استعمال نہیں فرمایا، بلکہ سیاہی والا قلم بھی استعمال نہیں کیا، ہمیشہ لکڑی کا قلم اور دہی روشنائی استعمال فرمائی، اور اسی سے تمام تصانیف تحریر فرمائیں۔ اسی کی طرف حضور اقدس ﷺ نے اس حدیث میں اشارہ فرمایا۔

”دع ما یریک المی ما لا یریک.“ (۱)

یعنی شک والی چیزوں کو چھوڑ کر ان چیزوں کو اختیار کرو جس میں شک نہ ہو۔ (۲)

### حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب کا چند مشکوک لقمے کھانا

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتویؒ جو حضرت تھانویؒ کے جلیل القدر استاذ تھے، اور دارالعلوم دیوبند کے صدر مدرس تھے، وہ فرماتے تھے کہ ایک مرتبہ میں ایک دعوت میں چلا گیا اور وہاں جا کر کھانا کھالیا۔ بعد میں پتہ چلا کہ اس شخص کی آمدنی مشکوک ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں مہینوں تک ان چند لقموں کی ظلمت اپنے دل میں محسوس کرتا رہا، اور مہینوں تک میرے دل میں گناہ کرنے کے جذبات پیدا ہوتے رہے، اور طبیعت میں یہ داعیہ بار بار پیدا ہوتا تھا کہ فلاں گناہ کر لوں، فلاں گناہ کر لوں۔ حرام مال سے یہ ظلمت پیدا ہو جاتی ہے۔ (۳)

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب تفسیر المصنعات۔

(۲) تقریر ترمذی ۳۸۵۳۵۔

(۳) اصلاحی خطبات ۸۷۹۔

## حضور ﷺ کا مشتبہ چیز سے بچنے کا مشورہ دینا

حدثنا محمد بن كثير: اخبرنا سفيان: اخبرنا عبد الله بن عبد الرحمن بن ابي حسين: حدثنا عبد الله بن ابي مليكة، عن عقبة بن الحارث رضي الله عنه: ان امرأة سوداء جاءت فزعمت انها ارضعتهماء فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم فاعرض عنه وتبسم النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كيف وقد قيل؟ وقد كانت تحته ابنة ابي لهاب التميمي." (۱)

### حدیث کا مفہوم

حضرت عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ نے ایک عورت سے نکاح کیا تھا تو ایک سیاہ فام عورت آئی اور اس نے یہ دعویٰ کیا کہ انہا ارضعتہما الخ کہ اس نے ان دونوں کو دودھ پلا دیا۔ عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ کو اور جس سے اس نے نکاح کیا ہے دونوں کو اس نے دودھ پلایا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ رضاعی بہن بھائی ہو گئے اور نکاح درست نہ ہوا۔

ذکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ تو نبی کریم ﷺ سے حضرت عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ نے یہ واقعہ ذکر کیا، فاعرض عنہم الخ تو آپ ﷺ نے ان سے اعراض فرمایا اور آپ نے تبسم فرمایا اور پھر فرمایا کہ:

"کیف وقد قيل"، جب ایک بات کہہ دی گئی تو اب تم اس عورت کو اپنے پاس کیسے رکھو گے۔ یعنی جو خوشگوار تعلق میاں بیوی کے درمیان ہونا چاہئے وہ برقرار رہنا مشکل ہے، کیونکہ جب بھی بیوی کے پاس جاؤ گے تو اس قسم کا خیال دماغ میں آئے گا کہ اس عورت نے جو بات کہی تھی وہ کہیں ٹھیک ہی نہ ہو، میرا اس کے پاس جانا حرام نہ ہو، اور ساری زندگی کھٹا لگا رہے گا کہ کہیں گناہ تو نہیں کر رہا؟ جیسے کسی شخص کے سامنے کھانا بہت عمدہ رکھا ہوا ہے اور کوئی آدمی آکر یہ کہہ دے کہ اس میں کتے نے منہ ڈالا تھا تو تنہا اس ایک آدمی کا کہنا صحیح نہ ہوگا، لیکن آدمی کے دل میں کراہیت تو پیدا ہو جائے گی۔

وہی بات فرما رہے ہیں کہ تمہارے دل میں کراہیت پیدا ہو جائے گی اور پھر میاں بیوی کے تعلقات کی خوشگواہی باقی نہ رہے گی۔ (۲)

(۱) رواہ البخاری، کتاب المویع، باب تفسیر المعجمات، رقم ۲۰۵۲۔ (۲) انعام الباری ۸۵۶۔

## دورِ جاہلیت میں کنیز کے ساتھ برتاؤ اور حاملہ کا دستور

عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان عتبة بن ابي وقاص عهد الى اخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة زمعة منى فاقبضه، قامت: فلما كان عام الفتح آخذه سعد بن ابي وقاص وقال: ابن اخي قد عهد الي فيه، فقال عبد بن زمعة نقال: اخي و ابن وليدة ابي ولد علي فراشه، فتسلوفا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سعد: يا رسول الله، ابن اخي كان قد عهد لي فيه، فقال عبد بن زمعة: اخي و ابن وليدة ابي ولد علي فراشه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم "هو لك يا عبد بن زمعة" ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الولد للفراش فللعاهر الحجر." ثم قال لسودة بنت زمعة زوج النبي صلى الله عليه وسلم: (احتجبي منه) يا سودة، لما رأى من شبهه بعتبة، فما رآها حتى لقي الله. (۱)

سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا یہ بہت مشہور واقعہ ہے کہ ایک جاریہ یعنی کنیز تھی، جاہلیت کے زمانے میں آقا بعض اوقات اپنی کنیز کو عصمت فروشی کے لئے استعمال کرتے تھے، اور جب مولیٰ عصمت فروشی کے لئے کنیز کو استعمال کرتا تھا تو وہ لڑکی بھی خراب ہو جاتی تھی، اور بعض اوقات عصمت فروشی کے علاوہ بھی اپنی ذاتی خواہش کی تسکین کے لئے کسی سے ناجائز تعلقات قائم کر لیتی تھی۔ زمعہ کی ایک جاریہ یعنی کنیز تھی، اس کو بھی اس مقصد کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، تو اسی قسم کا تعلق اس لڑکی نے عتبہ بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے جو (سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے بھائی تھے) قائم کر لیا تھا۔ اور اسی کے نتیجہ میں وہ حاملہ ہو گئی اور جاہلیت میں یہ دستور بھی تھا کہ اگر کسی کنیز کے پاس بہت سے لوگ آتے جاتے ہوں تو اسے جب حمل ہوتا تھا تو ان میں سے کوئی شخص اس کا دعویٰ کر دیتا تھا کہ حمل میرا ہے۔ اس کی تفصیل کتاب النکاح میں ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔

بعض صورتوں میں اس کے دعویٰ کو قبول کر لیا جاتا تھا۔ اور باوجود یہ کہ نکاح باقاعدہ طریقہ سے نہیں ہوتا تھا لیکن بچے کا نسب اس سے ثابت کر دیتے تھے، تو ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ جب عتبہ بن ابی وقاص نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو وصیت کی کہ زمعہ کی جو جاریہ ہے اس کے پاس میں جاتا

تھا اور اس سے جو بچہ ہوا ہے وہ میرا ہے، جو تم جا کے لے آنا۔ عہد کے معنی وصیت تھی، زمعدہ کی کنیز کا بیٹا مجھ سے ہے یعنی میرے نطفہ سے ہے، ”فاقبض“ لہذا اس پر قبضہ کر لینا۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں ”فلما کان عام الفتح“ جب فتح مکہ کا سال آیا تو سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ نے اس بچہ کو لے لیا اور کہا کہ ”ابن اخی“ کہ یہ میرے بھائی عتبہ ابن ابی وقاص کا بیٹا ہے، اور میرے بھائی نے اس کے بارے میں مجھے وصیت کی ہے۔

”فقال عبد بن زمعة“ اس لڑکی کا جو مولیٰ تھا، اس کا بیٹا کھڑا ہو گیا۔ اُس نے کہا کہ فقال اخی یہ بیٹا تو میرا بھائی ہے یعنی یہ زمعدہ کی جا رہی ہے اور میرا باپ تھا یہ میرے باپ کا بیٹا ہے یعنی میرا بھائی فقال اخی یعنی هذا اخی وابن ولیدۃ ابی اور میرے باپ کے جا رہی ہے۔ ولد علی فراشہ اور میرے باپ کے فراش پر پیدا ہوا۔

گویا اب دعویٰ در دو ہو گئے۔ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کہتے تھے میرے بھائی کا بیٹا ہے اور عبد ابن زمعدہ کہتے تھے میرا بھائی ہے، میرے والد کا بیٹا ہے، فساوفا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو نبی کریم ﷺ کے پاس گئے۔

فقال سعد: یا رسول اللہ ابن اخی کان قد عہد الی فیہ، فقال عبد بن زمعة: اخی وابن ولیدۃ ابی ولد علی فراشہ۔ دونوں نے اپنے دعوے دہرائے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ہو لك یا عبد بن زمعه۔ اے ابن زمعدہ یہ تمہارا ہے۔ سعد بن ابی وقاص کو لینے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے، پھر نبی کریم ﷺ نے فرمایا: الولد للفراش، بچہ ”صاحب فراش“ کا ہے (یعنی جس مرد کو اس عورت سے ہمبستری کرنے کا حق حاصل تھا) اور فراش یا تو ازدواج کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے، ملک یمن سے پیدا ہوتا ہے یعنی زمعدہ کو ملک یمن حاصل تھی۔ لہذا اس سے جو بھی اولاد ہوگی جب تک زمعدہ انکار نہ کر دے اس وقت تک اس سے جو بھی اولاد ہوگی زمعدہ ہی کی سمجھی جائے گی۔ لہذا اے عبد ابن زمعدہ یہ تمہارا ہے، وللعاهر الحجر، اور زانی کے لئے پتھر ہے یعنی زانی کو کچھ نہ ملے گا، نسب اس کے ساتھ ثابت نہ ہوگا۔

آپ ﷺ نے فیصلہ کر دیا کہ بیٹا زمعدہ کا ہے اور عتبہ بن ابی وقاص سے اس کی نسبت ثابت نہیں، لیکن ساتھ ہی آپ نے اپنی زوجہ مطہرہ ام المؤمنین حضرت سودہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ تم ان سے پردہ کرو۔ تو جب آپ ﷺ نے اس بچے کا نسب زمعدہ سے ثابت کر دیا جس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ زمعدہ کا بیٹا قرار پایا، چونکہ حضرت سودہ رضی اللہ عنہا ان ہی کی بیٹی تھیں تو وہ لڑکا حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کا بھائی بن گیا، اس کا تقاضا یہ تھا کہ ان کے درمیان محرمیت کا رشتہ پیدا ہو جائے اور محرمیت کا رشتہ پیدا ہونے

کے معنی یہ ہے کہ ان کے درمیان پردہ نہیں ہوگا تو آپ ﷺ نے حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا سے پردہ کرنے کا کیوں فرمایا؟

## شبہ کی بنیاد پر پردہ کا حکم

لما رأى من شبهة بعتة، کیونکہ اس بچہ کے اندر آپ ﷺ نے عتبہ بن ابی وقاص (سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے بھائی) کی شبہت دیکھی یعنی اس کے خدو خال عتبہ بن ابی وقاص جیسے تھے۔ تو اگرچہ فیصلہ آپ ﷺ نے فراش کی بنیاد پر کر دیا کہ یہ زمعہ کا بیٹا ہے لیکن چونکہ اس کے خدو خال میں عتبہ بن ابی وقاص کی شبہت تھی لہذا شبہ پیدا ہو گیا کہ شاید یہ حقیقت میں عتبہ بن ابی وقاص ہی کا بیٹا ہو۔ لہذا آپ ﷺ نے اس شبہ کی بنیاد پر حضرت سودہ رضی اللہ عنہا سے کہہ دیا کہ ان سے پردہ کرو۔ فمار آھا حتی لقی اللہ، تو اس شخص نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو نہ دیکھا یہاں تک کہ اس کا انتقال ہو گیا۔ (۱)

اس حدیث میں بڑے پیچیدہ اور متعدد مباحث ہیں اور یہ حدیث مبارک اپنے فقہی مضامین کے لحاظ سے مشکل ترین احادیث میں سے ہے، اور اس کی جو مختلف روایتیں اور مختلف طرق ہیں ان کے لحاظ سے بھی یہ مشکل ترین احادیث میں سے ہے۔

ان مسائل کی جس قدر تحقیق و تفصیل اللہ تبارک و تعالیٰ کی توفیق سے ”تکملة فتح الملہم“ میں بیان ہوئی ہے وہ آپ کو شاید اور کہیں نہیں ملے گی۔ اس لئے کہ اس حدیث کی تحقیق و تفصیل اور تشریح میں میں نے بڑی محنت اٹھائی ہے اور اس کی تمام روایات کو سامنے رکھ کر جو متعلقہ مباحث ہیں، میں نے ان کو تفصیل کے ساتھ ”تکملة فتح الملہم“ کی ”کتاب الرضاع“ میں بیان کیا ہے، بڑے پیچیدہ مسائل ہیں لیکن یہاں ان تمام مسائل کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ (۲)

## نامعلوم شکاری کتے کا شکار

حدثنا ابو الوليد: حدثنا شعبة قال: اخبرني عبد الله بن ابي السفر، عن الشعبي، عن عدي بن حاتم رضى الله عنه، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المعراض، فقال: ”إذا اصاب بحده فكل، وإذا اصاب بعرضه فقتل فلا تأكل فانه وفيد.“ قلت: يا رسول الله، ارسل كلبى واسمى فاجد معه على الصيد كلبا آخر لم اسم عليه، ولا ادرى

ایہما اخذ؟ قال: "لا تاكل، انما سمیت علی کلبك ولم نسم علی الآخر" (۱)

## مسئلہ ذیل میں مشتبہ سے بچنا واجب ہے

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے معراض کے بارے میں سوال کیا، (معراض بغیر پردا لے تیر کو کہتے ہیں)۔

اذا اصاب بحده فكل، یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر وہ اپنے پھل کی طرف سے جا کر شکار کو لگے تو کھا لو۔

واذا اصاب بعرضه فقتل فلا تاكل، اور اگر اپنی چوڑائی کی طرف سے جا کر لگے تو مت کھاؤ۔ فانہ وقبذ، اس واسطے کہ جب وہ چوٹ سے مرا تو موقوف ہو گیا۔

ایک تو یہاں پر حدیث میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا جو کہ مقصود بالذکر نہیں ہے۔

اور دوسرا مسئلہ یہ پوچھا، قلت: یا رسول اللہ، ارسل کلبی، کہ میں اپنا کتا بسم اللہ پڑھ کر شکار کے اوپر چھوڑتا ہوں۔

فاجد معہ علی الصيد کلبا آخر لم اسم علیہ، اور جب جا کر دیکھتا ہوں تو شکار پر دوسرا کتا کھڑا ہے جس پر میں نے بسم اللہ نہیں پڑھی۔

ولا ادری ایہما اخذ؟ اور مجھے پتہ نہیں کہ ان دونوں کتوں میں سے کس نے اس شکار کو پکڑا ہے، یعنی آیا شکار اس کتے نے پکڑا جس پر میں نے بسم اللہ کہی تھی یا اس دوسرے کتے نے جو برابر میں کھڑا ہے۔

قال: لا تاكل، انما سمیت علی کلبك ولم نسم علی الآخر، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو مت کھاؤ۔ تم نے بسم اللہ اپنے کتے پر پڑھی تھی دوسرے کتے پر نہیں پڑھی تھی۔ یعنی شبہ پیدا ہو گیا کہ قتل میرے کتے نے کیا ہے یا دوسرے کتے نے، اس واسطے اس شبہ کی بنیاد پر تمہارے واسطے اس کا کھانا جائز نہیں ہے اور یہ وہ موقع ہے کہ جہاں مشتبہ سے بچنا واجب ہے۔ (۲)

## حضور ﷺ کا شبہ کی بنیاد پر کھجور نہ کھانا

ایک حرام چیز سے بچنے کو تنزیہ نہیں کہتے بلکہ اس کو عام طور سے تقویٰ کہتے ہیں۔ لیکن جہاں

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب تفسیر المشبہات، رقم ۲۰۵۴۔ (۲) انعام الباری ۶/۹۰۔

ایسی چیز ہو جو کہ فی نفسہ حلال ہے، لیکن محض طبیعت کی احتیاط کی بنیاد پر اسے چھوڑا جائے تو وہ تترہ ہوگا۔

حدثنا قبيصة: حدثنا سفيان، عن منصور، عن طلحة، عن انس رضي الله عنه قال: مر النبي صلى الله عليه وسلم بتمر مسقوطة، فقال: "لو لا ان تكون صدقة لاكلتها."

وقال همام، عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "اجد تمر ساقطة على فراشي." (۱)

## حدیث کی تشریح

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، مر النبي صلى الله عليه وسلم بتمر مسقوطة، یعنی آپ ﷺ ایک گری ہوئی کھجور کے پاس سے گزرے۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

لو لا ان تكون صدقة لاكلتها۔ اگر اس بات کا اندیشہ نہ ہوتا کہ یہ صدقہ کی ہوگی تو میں کھا لیتا۔ ایک تمر جو گری پڑی ہے وہ ایسی چیز ہے جس میں حکم بھی یہ ہے کہ اگر آدمی اٹھا کر کھالے تو جائز ہے، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ کسی باغ سے اگر پھل نیچے گر جائے تو اس کو عام آدمی کے لئے مباح قرار دیتے ہیں کہ جو چاہے کھالے اور اگر کسی کے ہاتھ سے گر گئی ہے تو وہ بھی مباح کر دیا ہے کہ ایک معمولی کھجور ہے۔ لہذا اس کو لفظ قرار دے کر اس کی تعریف بھی واجب نہیں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر فارق رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ ایک شخص بڑے زور زور سے اعلان کر رہا ہے کہ مجھے ایک کھجور ملی ہے، اگر کسی کی ہے تو لے لو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا تو اس کو دخول لگایا کہ تم تو اپنے تقویٰ کا اعلان کر رہے ہو، کہ میں اتنا متقی ہوں کہ ایک کھجور بھی بغیر تعریف کے نہیں رکھتا ہوں، تو یہ ایسی چیز ہے جس میں تعریف بھی واجب نہیں ہے، کوئی اگر کھالے تو جائز ہے، لیکن حضور اقدس ﷺ کا معاملہ یہ تھا کہ آپ کے لئے صدقہ منع تھا تو شبہ یہ تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ صدقہ ہو تو اس واسطے آپ نے اس کے کھانے سے پرہیز فرمایا۔ (۲)

(۱) رواہ البخاری، کتاب المویع، باب ما يتقوه من المشبهات، رقم ۲۰۵۵، وفي صحيح مسلم، کتاب الزکاة، رقم ۱۷۸۱، و سنن ابی داؤد، کتاب الزکاة، رقم ۱۴۰۸، و مسند احمد باقی مسند المکرمین، رقم ۱۷۳۵۔

(۲) انعام الباری۔



## محض وسوسہ شبہات میں شامل نہیں

حدثنا ابو نعیم: حدثنا ابن عیینہ، عن الزہری، عن عباد بن نعیم عن عمہ قال: شکى الى النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرجل یجد فی الصلاۃ شیئا، یقطع الصلاۃ؟ قال: "لا حتی یسمع صوتا او یجد ریحاً." (۱)  
وقال ابن ابی حفصہ، عن الزہری: لا وضوء الا فیما وجدت الريح لو سمعت الصوت.

حضرت عباد بن نعیم اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں، شکى الى النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرجل، کہ آپ ﷺ کے سامنے ایک شخص کی شکایت کی گئی یعنی ایک شخص کا معاملہ پیش کیا گیا۔ یجد فی الصلاۃ شیئا۔ جس کو نماز کے دوران کچھ وسوسہ پیدا ہوتا ہے۔ یعنی خروج ریح کا وسوسہ تھا۔ یقطع الصلاۃ؟ کہ وہ نماز کو توڑ دے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا، لا حتی یسمع صوتا او یجد ریحاً۔ نہیں، یعنی محض خروج ریح کا دوسرے ہو تو نماز نہ توڑے یہاں تک کہ وہ آواز سنے یا بو محسوس کرے ایک آواز کا سننا یا بو کا محسوس کرنا، یہ کتنا یہ ہے یقین حدیث سے تو جب یقین نہ ہو تو محض وسوسہ کی بنیاد پر نماز کو قطع کرنا جائز نہیں ہے۔

یہی بات آگے دوسری روایت میں بیان کر دی۔ وقال ابن ابی حفصہ، عن الزہری: لا وضوء الا فیما وجدت الريح لو سمعت الصوت.

پھر ایک حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نقل کی ہے:

حدثنا احمد بن المقدم العجلی: حدثنا محمد بن عبد الرحمن الطفاوی: حدثنا هشام بن عروہ، عن ابیہ، عن عائشہ رضی اللہ عنہا: ان قوما قالوا: یا رسول اللہ، ان قوما یأتوننا باللحم لا ندري اذکروا اسم اللہ علیہ، ام لا؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "سموا اللہ علیہ وکلوه." (۲)

(۱) رواہ البخاری، کتاب الطہارۃ، باب من لم یزال یوسوس ونحوہا من الشبہات، رقم ۲۰۵۶۔

(۲) رواہ البخاری، رقم ۲۰۵۷، دی سنن الترمذی، کتاب الطہارۃ، رقم ۴۳۶۰، سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ، رقم ۴۳۶۱،

سنن ابن ماجہ، کتاب الذبائح، رقم ۳۱۶۵، موطا مالک، کتاب الذبائح، رقم ۹۲۵، سنن الدارمی، کتاب الاضاحی، رقم ۱۸۹۳

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں، ان قوما یا توننا باللحم، یعنی ایک قوم ہے جو ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں۔

لا ندري اذكروا اسم الله عليه ام لا، ہمیں پتہ نہیں کہ ذبح کرتے وقت اس جانور پر اللہ کا نام لیا یا نہیں لیا، یعنی چونکہ ہمیں معلوم نہیں کہ اس جانور کو شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا ہے یا نہیں، اس لئے ہم اس کے گوشت کو کھا سکتے ہیں یا نہیں؟

اس پر نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تم بسم اللہ پڑھو اور کھا لو۔ یہاں بھی دل میں شبہ پیدا ہو گیا تھا، لیکن اس کا اعتبار نہیں کیا۔ یہ دونوں حدیثیں ایسی ہیں کہ ان میں شبہ کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

## شبہات کی قسمیں

ان مختلف احادیث سے امام بخاریؒ کا مقصود یہ ہے کہ دل میں جو شبہ پیدا ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔

ایک قسم شبہ کی رہ ہے جو ناشی عن دلیل ہو یعنی کوئی دلیل ہو جس سے وہ شبہ پیدا ہوتا ہے چاہے وہ دلیل دوسری دلیل کے مقابلہ میں مرجوح ہو لیکن فی نفسہ دلیل ہے جس کی بنیاد پر شبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس شبہ کا اعتبار ہے اور اس شبہ کی وجہ سے تنزیہ اور احتیاط تقویٰ کا تقاضا ہے۔

دوسری قسم شبہ کی وہ ہے کہ جو ناشی عن غیر دلیل ہو یعنی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس کو دوسرے کہتے ہیں۔ یہ شبہ نہیں ہوتا، لہذا اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اس صورت میں دوسرے کی وجہ سے کسی جائز کام کو ترک کرنا تقویٰ کا تقاضا نہیں بلکہ ایسے دوسرے کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اس پر عمل نہ کرے بلکہ اس کی طرف دھیان ہی نہ دے۔

امام بخاریؒ پہلے ان دو باتوں میں تفریق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ بیشک نبی کریم ﷺ نے شبہ سے بچنے کا حکم دیا ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ شبہات سے بچنے کا حکم تو دیا ہے لیکن دوسرے سے بچنے کا حکم نہیں دیا۔ اس لئے دوسرے کو شبہ سمجھ کر اس سے بچنا شروع نہ کر دینا۔

## دوسرے اور شبہ میں فرق

شبہ اور دوسرے میں فرق یہ ہے کہ شبہ ناشی عن دلیل ہوتا ہے اور دوسرے غیر ناشی عن دلیل ہوتا ہے۔

## اليقين لا يزول بالشك

وسورہ کے باب میں جو دو حدیثیں ذکر کی ہیں کہ آدمی نماز پڑھ رہا ہے اور نماز میں اس کو خروہج ریح کا وسوسہ آگیا یا شک پیدا ہو گیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی نماز کو چھوڑنا نہیں چاہئے۔ اس لئے کہ طہارت کا پہلے سے یقین تھا اور قاعدہ ہے کہ اليقين لا يزول بالشك۔ کسی شک کی وجہ سے اس یقین کو زائل نہیں کیا جاتا۔ اب دل میں جو وسوسہ آرہا ہے اور وہ ہم پیدا ہو رہا ہے یہ وہم غیر ناشی عن دلیل ہے، لہذا اس کا کوئی اعتبار نہیں، نماز ترک نہ کرے کیونکہ نماز شروع کر چکا ہے تو جب تک نماز کو قطع کرنے والی قطعی چیز نہ آئے اس وقت تک نماز میں استمرار واجب ہے، لہذا قطع کرنا جائز نہیں، البتہ خارج صلوٰۃ کی رالت دوسری ہے یعنی اگر خارج میں آدمی کو کوئی شک پیدا ہو اور اس کی بنیاد محض وہم نہ ہو بلکہ کوئی حرکت محسوس ہوئی اور ایسا لگا کہ کوئی قطرہ خارج ہوا ہے تو یہ ایک شبہ ناشی عن دلیل ہے اور خارج صلوٰۃ میں ہے۔ اس میں بے شک احتیاط یہ ہے کہ آدمی وضو کا اعادہ کرے اور یہ مستحب ہے۔ لیکن اگر نماز کے دوران اس احتیاط پر عمل کرے گا تو دوسرا عمل خلاف احتیاط ہو جائے گا اور وہ یہ ہے کہ تحریم شروع کرنے کے بعد بغیر عذر شدید کے اس کو قطع کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے دوسرا مسئلہ کھڑا ہو جائے گا۔<sup>(۱)</sup>

## وہم کا علاج

ایک پوری قوم ہے جو وہم کا شکار ہو جاتی ہے۔ ان کو ہر وقت وضو ٹوٹتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ اس کی طرف دھیان ہی نہ دے جیسا کہ میں نے آپ کو حضرت گنگوہیؒ کا واقعہ سنایا تھا کہ چاہے ہم بغیر وضو ہی کے نماز پڑھیں اس کا یہی علاج ہے۔

اسی طرح حدیث میں دوسرا مسئلہ جو بیان کیا ہے کہ لوگ ہمارے پاس گوشت لے کر آتے ہیں اور ہمیں پتہ نہیں ہوتا کہ انہوں نے بسم اللہ پڑھی ہے کہ نہیں، لہذا یہ شبہ پیدا ہو رہا ہے کہ شاید انہوں نے بسم اللہ نہ پڑھی ہو۔ یہ شبہ ناشی عن غیر دلیل ہے، کیونکہ ایک مؤمن کا ظاہری حال یہ ہے کہ وہ جو کام کرے گا شریعت کے مطابق کرے گا، طنوا بالمسلمین خیراً، لہذا ایک مسلمان کی حالت کو شریعت کے مطابق ہی محمول کیا جائے گا۔ اب تمہارے دل میں جو شبہ پیدا ہو رہا ہے کہ بغیر بسم اللہ پڑھے ذبح کر دیا ہو یہ شبہ ناشی عن غیر دلیل ہے اور وسوسہ محض ہے، لہذا بسم اللہ پڑھو اور کھا لو۔

(۱) القاعدة الثالثة: اليقين لا يزول بالشك (شرح الاشباق والنظار ۱/۱۸۳، ۱۸۷)

## تقویٰ اور غلو میں فرق

ایک تقویٰ ہوتا ہے وہ محمود ہے اور تقویٰ عن الشبهات بھی محمود ہے اور ایک غلو ہوتا ہے اور غلو مذموم ہے۔ ”لا تغلوا فی دینکم“ اور غلو یہ ہے کہ اگر شبہ ناشی عن غیر دلیل ہے تو اس کی بنا پر ہی حلال اشیاء کو ترک کیا جائے، لہذا شبہات غیر ناشی عن دلیل سے پرہیز کرنا یہ غلو فی الدین ہے، اس لئے کہ جب شریعت نے اس بات کی اجازت دے دی اور اس کے خلاف کوئی شبہ ناشی عن دلیل موجود نہیں تو اب سیدھا کام یہ ہے کہ اس پر عمل کرو۔ زیادہ متقی بننے کی کوشش اور اس کا دکھاوا یہ بڑی خطرناک چیز ہے۔ حدود میں رہو اور حدود کے اندر رہ کر کام کرو۔ اس سے آگے بڑھو گے تو غلو فی الدین ہوگا۔ مثلاً بعض لوگ کسی جگہ جا کر کھانا نہیں کھاتے کہ شاید یہ کھانا حرام ذریعے سے آیا ہوگا۔ کہتے ہیں کہ خود پکا کر کھائیں گے۔ یہ بات اصل میں غلو فی الدین ہے اور دوسرے مسلمان بھائیوں کے ساتھ بدگمانی پر مبنی ہے جو فی نفسہ مذموم ہے، اس واسطے اس قسم کے غلو کا اعتبار نہیں۔

## شبہات ناشی عن دلیل سے بچنے کا اصول

جہاں شبہات ناشی عن دلیل ہوں وہاں شبہات سے بچنا مستحب ہے یا واجب؟ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر اصل اشیاء میں اباحت ہو اور حرمت کا شبہ پیدا ہو جائے اور وہ شبہ ناشی عن دلیل ہے تو اس شبہ کے نتیجے میں اس مباح چیز کا ترک کرنا واجب نہیں ہوتا بلکہ مستحب ہوتا ہے اور تقویٰ کا تقاضا بھی یہی ہے۔

اگر اصل اشیاء میں حرمت ہو اور پھر شبہ پیدا ہو جائے اور شبہ ناشی عن دلیل ہو تو اس صورت میں اس شبہ سے بچنا واجب ہے محض مستحب نہیں۔ اب ان واقعات کو دیکھیں جو امام بخاریؒ نے روایت میں بیان کیے ہیں۔

پہلا واقعہ عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ کا ہے کہ انہوں نے نکاح کر لیا تھا، لہذا نکاح کرنے کے نتیجے میں ظاہر اور اصل یہ تھا کہ وہ خاتون ان کے لئے حلال ہوں، لیکن ایک عورت نے آکر کہہ دیا کہ یہ حرام ہے کیونکہ میں نے دودھ پلایا ہے لیکن یہ حجت شرعیہ نہیں تھی، لہذا اس کے کہنے سے جو اباحت، صلیہ تھی وہ ختم نہیں ہوئی، لہذا ان کے لئے جائز تھا کہ اسے اپنے پاس رکھتے لیکن حضور ﷺ نے فرمایا کہ چونکہ شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ بھی ناشی عن دلیل ہے کہ خود مرضعہ کہہ رہی ہے کہ میں نے دودھ پلایا ہے، وہ دلیل اگرچہ حجت شرعیہ کے مقام تک نہیں پہنچی لیکن شبہ پیدا کرنے کے لئے کافی ہے، لہذا آپ ﷺ نے

فرمایا کہ ”وکیف وقد قیل“ چھوڑ دو۔

## قاعدہ الولد للفراش اور قیافہ پر عمل

عبد بن زمعه کے واقعہ میں اصل یہ تھا کہ بچہ زمعه کا ہو۔ الولد للفراش کے قاعدہ کے مطابق اصل یہ ہے کہ جب کسی موٹی کی کنیر کے ہاں بچہ پیدا ہو تو اس موٹی کا ہوگا۔ اصل کا تقاضا یہ ہے، لیکن اور چیزوں کے اشتراک سے شبہ پیدا ہوا۔ ایک تو عتبہ بن ابی وقاص کا دعویٰ اور دوسرا قیافہ کی رو سے بچہ کا اس کا ہم شکل ہونا، تو قیافہ اگرچہ حجت شرعیہ نہیں جس کے بنا پر نسب ثابت کیا جائے لیکن ایک شبہ پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔

اور وہ شبہ ناشی عن دلیل ہے کیونکہ قیافہ شبہ معتبرہ پیدا کرتا ہے، لہذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ لڑکا زمعه کا ہے اور شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے آپ نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو حکم دیا کہ پردہ کر دو۔ لہذا اعتبار اصل کا ہے لیکن بچے کا جو حکم ہو رہا ہے وہ استحبالی ہے۔

جانور میں اصل یہ ہے کہ وہ حرام ہو۔ جانور میں اصل اباحت نہیں ہے بلکہ جانور میں اصل حرام ہونا ہے۔ تو جب تک یہ ثبوت نہ ہو جائے دلیل شرعی سے کہ اس کو شرعی طریقہ پر ذبح کیا گیا اس وقت تک آدمی کے لئے اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ تو شکار اصلاً حرام تھا۔ جب تک دلیل شرعیہ سے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ انہوں نے بسم اللہ پڑھ کر کتا چھوڑا۔ اور پھر اگر یہی کتا جا کر مارتا تو دلیل شرعی ثابت ہو جاتی لیکن وہاں جا کر دیکھا کہ دوسرا کتا بھی کھڑا ہے اور احتمال ناشی عن دلیل اس بات کا پیدا ہوا کہ شاید اس کتے نے مارا ہو۔

اس صورت میں اصل حرمت تھی اور حلت کے واقع ہونے میں شبہ ناشی عن دلیل پیدا ہو گیا، لہذا اس مشتبہ سے بچنا واجب ہے۔

## یاد رکھنے کے اصول و قواعد

ان احادیث سے بعض ایسے اصول و قواعد نکلے ہیں کہ جو یاد رکھنے کے ہیں اور بڑی اہم باتیں ہیں اور امام بخاریؒ انہی کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

وہ یہ ہیں کہ جہاں اصل اشیاء میں اباحت ہو اور حرمت کا شبہ پیدا ہو جائے وہاں اس سے بچنا محض مستحب ہے واجب نہیں، اس کا استعمال جائز ہے حرام نہیں۔ اور جہاں اصل اشیاء میں حرمت ہو اور پھر حلت کا شبہ پیدا ہو جائے تو اس سے بچنا واجب ہے۔

سوال: کوئی اگر یہ سوال کرے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس جو عورت گوشت لے کر آئی تھی اس میں اصل حرمت تھی اور ان کو پتہ نہیں کہ یہ شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا یا غیر شرعی طریقہ سے تو شبہ پیدا ہوا ایک ایسی شے میں جس کی اصل حرمت تھی؟

جواب: وہاں بات یہ تھی کہ شبہ ناشی عن غیر دلیل تھا۔ کیونکہ جب مسلمان گوشت لے کر آ رہا ہے تو پھر اصل یہ ہے کہ وہ مباح اور حلال ہوگا۔ لہذا یہاں یہ بات پیدا نہیں ہوگی۔

اب یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہمارے دور میں بہت سی مشتبہ چیزیں پھیل گئی ہیں، ان مشتبہ اشیاء میں بھی ان اصولوں کے مطابق عمل کرنا چاہئے کہ جہاں اصل اشیاء میں اباحت ہو اور شبہ غیر ناشی عن دلیل پیدا ہو جائے تو وہ محض وسوسہ ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں، اور جہاں اصل اشیاء میں اباحت ہے اور شبہ ناشی عن دلیل پیدا ہو جائے وہاں اس شے سے بچنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے لیکن وہ اپنے عمل کی حد تک مستحب ہے یعنی اپنے عمل میں آدمی احتیاط کرے یہ بہتر اور مستحب ہے۔ لیکن لوگوں میں اس کی تشہیر کرنا اور اشتہار چھاپنا یہ صحیح نہیں، اس سے خواہ مخواہ تشویش پیدا ہوگی اور دوسرے آدمی اس احتیاط پر عمل نہیں کر رہے ہیں تو اس پر نکیر بھی نہیں، یہ کہنا کہ وہ تو ایسے غیر محتاط ہیں تو جب اللہ نے حرام نہیں کیا تم کہاں سے داروغہ بن کر آگئے ہو کہ اس کے منہ پر اعتراض اور نکیر شروع کر دو۔

اور جہاں اصل اشیاء میں حرمت ہو اور شبہ غیر ناشی عن دلیل ہو تو اس کا بھی کوئی اعتبار نہیں اور جہاں اشیاء میں اصل حرمت ہو اور شبہ ناشی عن دلیل ہو تو اس صورت میں اس سے بچنا واجب ہے، یہ اصول ہیں۔

ہمارے دور میں بیشمار اشیاء ایسی پھیل گئیں جن کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ ان میں فلاں حرام غصہ کی آمیزش ہے اور لوگ مشہور بھی کرتے رہتے ہیں۔

اس میں چند اصولی باتیں سمجھنے کی ہیں۔ بعض لوگ یہ کرتے ہیں کہ جہاں شبہ پیدا ہو گیا تو تبلیغ شروع کر دیتے ہیں، اشتہار چھاپنا شروع کر دیتے ہیں کہ اس کو استعمال مت کرنا، خبردار! کوئی مسلمان اس کو استعمال نہ کرے۔ دوسری طرف بعض لوگ وہ ہیں جو یہ اجمالی بات کہہ دیتے ہیں کہ بھائی کہاں تک ہم اس کی تحقیق میں پڑیں گے۔ اگر ہم اس تحقیق میں پڑیں گے تو پھر ہمارے لئے کوئی چیز حلال نہ رہے گی۔ لہذا چھوڑو بس سب کھاؤ۔

### اعتدال کا راستہ

اس کے نتیجہ میں ایک طرف افراط ہوگی دوسری طرف تفریط ہوگی۔ لہذا شریعت اور ان

اصولوں کی روشنی میں جو میں نے بتلائے ہیں اعتدال کا راستہ یہ ہے کہ اس اصل کی طرف آ جاؤ جس شے کے بارے میں یہ طے ہے کہ اس کی اصل اباحت ہے، تو جب تک یقین سے یا کم از کم ظن غالب سے اس شے میں مباح کے اندر کسی طرح کی حرام شے کی شمولیت معلوم نہ ہو جائے اس وقت تک اس شے کے استعمال کو حرام نہیں کہیں گے، اور نہ اس کی حرمت کا فتویٰ دیں گے، نہ اس کی حرمت کی تبلیغ کریں گے اور نہ اس کے بارے میں لوگوں کے ذہنوں کو مشوش کریں گے۔ اب ڈبل روٹی ہے، اصل اباحت ہے، جب تک یقین سے معلوم نہ ہو جائے یا ظن غالب سے معلوم نہ ہو جائے کہ اس میں کوئی حرام شے شامل کی گئی ہے اس وقت تک حلال سمجھیں گے۔ اگر کوئی کھا رہا ہے تو نہیں روکیں گے۔ ہاں یقین سے معلوم ہو جائے یا ظن غالب سے معلوم ہو جائے کہ اس خاص ڈبل روٹی میں جویرے سامنے ہے، اس خاص بسکٹ میں جویرے سامنے ہے کوئی حرام شے شامل ہو گئی پھر بیشک اس سے پرہیز واجب ہے۔ محض یہ عمومی بات کہ بعض اوقات ڈبل روٹی پر مردار کی چربی لگائی جاتی ہے اس عمومی بات کی وجہ سے حرمت کا فتویٰ نہیں دیں گے۔

اور جب یہ بات معلوم ہو کہ اس مباح الاصل شے میں بعض مرتبہ حرام شے کی آمیزش ہو جاتی ہے اور بکثرت نہیں ہوتی ہے، دونوں باتیں ممکن ہیں تو اب اس کی تحقیق و تدقیق میں غلو کرنا بھی مناسب نہیں۔ اگر کوئی تحقیق اپنے طور پر احتیاط کے لئے اور اپنے عمل کے لئے کرے تو اچھی بات ہے لیکن عام لوگوں کو اس سے بالکل منع کرنا درست نہیں۔

## غلو سے بچنے کی مثال

موطا امام مالکؒ میں ہے کہ حضرت عمر فاروق اور عمرو بن عاصؓ بیٹھنا جنگل میں جا رہے ہیں۔ وضو کی ضرورت پیش آ گئی تو ایک حوض کے پاس گئے۔ حضرت نے ارادہ کیا کہ یہاں سے وضو کریں تو اتنے میں وہ حوض والا چلا آ رہا تھا۔ حضرت عمرو بن عاصؓ نے اس سے پوچھا: یا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع۔ یعنی اے حوض والے کیا تمہارے اس حوض پر پانی چینے کے لئے درندے آتے ہیں یا نہیں؟ حضرت عمرو بن عاصؓ کا مقصد یہ تھا کہ اگر درندے یہاں پانی کے لئے آتے ہیں تو پانی تھوڑا ہے تو نجس ہوگا اور ہمارے لئے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ تو حضرت فاروق اعظمؓ نے زور سے آواز دی: یا صاحب الحوض لا تخبرنا، یعنی اے حوض والے ہمیں مت بتلانا۔ کوئی ضرورت نہیں ہمیں تم سے پوچھنے کی کہ اس پر درندے آتے ہیں یا نہیں آتے۔<sup>(۱)</sup>

(۱) موطا امام مالکؒ باب الطهور للوضوء ص ۷۱۔

جب دونوں احتمال ہیں اور غالب بھی یہ ہے کہ پانی ظاہر ہوگا لہذا وضوء کرو اور خواہ مخواہ تحقیق میں پڑنے کی کیا ضرورت ہے؟

”لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدِلْكُمْ تَسْأَلُكُمْ“ (۱)

ترجمہ: ”ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کی جائیں تو تمہیں بُری لگیں۔“

### نہینا عن التعمق فی الدین

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا ایک اور واقعہ ہے کہ وہ یمن سے کپڑے لے کر آتے تھے اور یہ بات لوگوں میں مشہور تھی کہ ان کپڑوں کو پیشاب میں رنگا جاتا ہے اور پیشاب میں اس لئے رنگتے ہیں کہ ان کا رنگ اور پختہ ہو جائے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارادہ کیا کہ ذرا معلومات کریں اور یمن کسی کو بھیج کر کہ واقعی یہ پیشاب میں رنگتے ہیں یا نہیں۔ پہلے ارادہ بھیجنے کا کیا پھر فرمایا کہ نہینا عن التعمق فی الدین، ہمیں دین میں تعمق سے منع کیا گیا، لہذا نہیں بھیجا۔ (۲)

اگر معلوم ہو کہ ایسے مواقع میں جہاں اجلاء عام ہو، یہ کوئی دین کی خدمت نہیں ہے کہ آدمی تحقیق و تدقیق میں زیادہ پڑ کر لوگوں کے لئے تنگی پیدا کرے جبکہ اصل اشیاء میں اباحت ہے تو اس کو ناجائز نہ بناؤ۔

”خلاصۃ الفتاویٰ“ میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ ایک مفتی صاحب سے کسی نے آ کر کہا کہ آپ ساری دنیا کو طہارت و نجاست کا فتویٰ دیتے ہیں اور آپ کے کپڑے جو دھو بی دھوتا ہے وہ چھوٹے چھوٹے حوض ہیں اور اس میں کتنے کپڑے اکٹھے جا کر دھوئے جاتے ہیں جس سے وہ کپڑے نجس ہو جاتے ہیں کیونکہ چھوٹے چھوٹے حوض ہیں۔ مفتی صاحب نے کوئی جواب نہیں دیا۔ ایک دن اتفاق سے وہاں سے گزرے، وہ آدمی بھی ساتھ تھا، کہنے لگا کہ حضرت دیکھیں یہ حوض کتنے چھوٹے چھوٹے بنے ہوئے ہیں، اس میں آپ کے کپڑے دھلتے ہیں۔

اب جو مفتی صاحب نے دیکھ لیا کہ حوض چھوٹے چھوٹے ہیں تو اس دھو بی کو بلایا اور اس سے پوچھا کہ تمہارے ان حوضوں میں کوئی بڑا حوض بھی ہے؟ اُس نے کہا: جی ہاں ایک ہے، باقی سب چھوٹے ہیں، ایک میں نے بڑا بنا رکھا ہے، تو کہا کہ دکھاؤ کہاں ہے؟ دیکھا تو ایک حوض تھا جو وہ درودہ سے زیادہ تھا، بڑا حوض تھا۔ کہا: بس ٹھیک ہے، ہمارے کپڑے اسی میں دھلتے ہیں۔

(۱) المائدہ: ۱۰۱۔

(۲) المواقفات ۲/۸۷، والفروع ۱/۲۹۷۔



اذا انت لم تشرب مرارا علی القذی

ظمئت و ای الناس تصفو مشاربہ

جو روٹی کھاتے ہو اگر اس کی طہارت اور نجاست کی تحقیق میں پڑ جاؤ گے تو بھوکے مر جاؤ گے۔ اس واسطے کہ جب یہ گندم کھیتوں سے نکلتا ہے تو یہ بھوسا لگ کرنے کے لئے پھیلا یا جاتا ہے۔ پھر بیل اس کو روندتے ہیں اور اپنی ساری ضروریات اسی گندم میں پوری کرتے ہیں یعنی ان کا پیشاب پاخانہ وغیرہ سب اسی میں ہوتا ہے، اور اس کے بعد اس گندم کی تطہیر کا بھی کوئی انتظام نہیں ہوتا اور وہ گندم بازار میں بکتی ہے، اسی کا آنا بنتا ہے اور اسی آنے سے روٹی پکتی ہے۔ اگر اس تحقیق میں پڑ جاؤ کہ یہ جو روٹی میں کھا رہا ہوں کہاں سے آئی، کون سی چکی میں ہسی، وہاں چکی میں گندم کہاں سے آئی، کون سے کھیت سے آئی، اس کو کس طرح روند اگیا اور بیلوں نے اس میں کیا کیا کارروائی کی تھی تو اگر اس تحقیق میں پڑ گئے تو بھوکے رہ جاؤ گے۔

لہذا جن اشیاء میں اصل اباحت ہے ان میں اگر کسی ناجائز شے کی آمیزش کا شبہ پیدا ہو جائے تو اس کی زیادہ تحقیق میں پڑنا واجب نہیں بلکہ آدمی اس مفروضہ پر عمل کر سکتا ہے کہ چونکہ اصل اس میں اباحت ہے اور کسی حرام شے کی آمیزش یقینی اور قطعی طور پر ثابت نہیں ہے، لہذا میں کھاؤں گا، اور اگر تقویٰ اختیار کرے اور اس سے پرہیز کرے تو یہ اچھی بات ہے۔ لیکن اس کو اپنی ذات تک محدود رکھے، اس کو دعوت و تبلیغ کا موضوع نہ بنائے اور دوسروں پر اس کی بناء پر نکیر بھی نہ کرے۔

لیکن جن اشیاء میں اصل حرمت ہے ان کی تحقیق ضروری ہے، مثلاً گوشت اس میں اصل حرمت ہے، لہذا جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ کسی مسلمان نے ذبح کیا ہے یا ایسے کتابی نے ذبح کیا ہے جو شرائط شرعیہ کی پابندی کرتا ہے اس وقت تک اس کو کھانا جائز نہیں ہے۔

چنانچہ مغربی ملکوں میں جو گوشت بازاروں میں ملتا ہے وہ گوشت غیر مسلموں اور اکثر و بیشتر نصاریٰ کا ذبح کیا ہوا ہوتا ہے۔ نصاریٰ نے اپنے مذہب اور اپنے طریقہ کار کو بالکل خیر باد کہہ دیا ہے اور اس میں پہلے جن شرائط شرعیہ کا لحاظ ہوا کرتا تھا اب وہ ان کا لحاظ نہیں کرتے۔ لہذا اس کا کھانا جائز نہیں، اس میں تحقیق واجب ہے۔ اگر ایک مرتبہ پتہ لگ گیا کہ مسلمان کا ہے اور مسلمان کہہ رہا ہے کہ حلال ہے تو پھر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث آجائے گی کہ ”سموا اللہ و کلی“۔ یہ اعتدال کا راستہ ہے جو اصول شرعیہ سے مستنبط ہے۔ اس سے ادھر یا ادھر دونوں طرف افراط و تفریط ہے جس سے بچنا واجب ہے<sup>(۱)</sup>

(۱) عمدة القاری ۸/۳۱۰، ۳۱۱، و فیض الباری ۳/۱۹۸، انعام الباری ۶/۸۳ تا ۹۷۔

# ناپ تول میں کمی

اور

## دوسروں کے حق ادا کرنے میں کوتاہی

یہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم العالی کا خطاب ہے جو کہ ۱۶ اگست ۱۹۹۳ء میں جامع مسجد نعمان السبیلہ چوک کراچی میں جمعہ المبارک کی نماز سے قبل ہوا، جس میں حضرت مدظلہم نے ناپ تول میں کمی اور دوسروں کے حق تلفی کرنے کے موضوع پر فکر انگیز خطاب فرمایا۔ معمولی کمی و بیشی کے بعد یہاں نقل کیا جا رہا ہے۔ از مرتبہ عفی عنہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## ناپ تول میں کمی اور دوسروں کے حق ادا کرنے میں کوتاہی

الحمد لله نحمده و نستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل الله فلا هادي له، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، واشهد ان سيدنا ونينا ومولانا محمدا عبده ورسوله، صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم تسليما كثيرا. اما بعد:

”فَاعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ. بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ.  
وَيَلِّ لِلْمُطَفِّفِيْنَ ۝ الَّذِيْنَ اِذَا اَكْتُلُوْا عَلٰى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ ۝ وَاِذَا كَلُوْهُمْ اَوْوَزْنُوْهُمْ يَخْسِرُوْنَ ۝ اَلَا يَنْظُرُوْا لَوْلٰىكَ اَنْتَھُمْ مَّبْعُوْثُوْنَ ۝ لَيَوْمٍ عَظِيْمٍ ۝ يَوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَظِيْمِيْنَ ۝“ (۱)

آمنت باللہ صدق اللہ مولانا العظیم، وصدق رسولہ النبی الکریم،  
ونحن علی ذلک من الشاہدین والشاکرین، والحمد للہ رب العالمین۔

### کم تولنا، ایک عظیم گناہ

بزرگان محترم اور برادران عزیز، میں نے آپ حضرات کے سامنے سورۃ مطفین کی ابتدائی آیات تلاوت کیں، ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایک بہت بڑے گناہ اور معصیت کی طرف متوجہ فرمایا ہے، وہ گناہ ہے ”کم ناپنا اور کم تولنا“ یعنی جب کوئی چیز کسی کو بیچی جائے تو ہمتا اس خریدنے والے کا حق ہے، اس سے کم تول کر دے۔ عربی میں کم ناپنے اور کم تولنے کو ”تطفیف“ کہا جاتا ہے، اور یہ ”تطفیف“ صرف تجارت اور لین دین کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ ”تطفیف“ کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ وہ یہ کہ دوسرے کا جو بھی حق ہمارے ذمے واجب ہے، اس کو اگر اس کا حق کم کر کے دیں تو یہ ”تطفیف“ کے اندر داخل ہے۔

(۱) سورۃ المطفین: ۱ تا ۶۔

## آیات کا ترجمہ

آیات کا ترجمہ یہ ہے کہ کم ناپنے اور کم تولنے والوں کے لئے افسوس ہے، (اللہ تعالیٰ نے ”ویل“ کا لفظ استعمال فرمایا، ”ویل“ کے ایک معنی تو ”افسوس“ کے آتے ہیں، دوسرے معنی اس کے ہیں ”دردناک عذاب“ اس دوسرے معنی کے لحاظ سے آیت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ) ان لوگوں پر دردناک عذاب ہے جو دوسروں کا حق کم دیتے ہیں، اور کم ناپتے تولتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ جب دوسروں سے اپنا حق وصول کرنے کا موقع آتا ہے تو اس وقت اپنا حق پورا پورا لیتے ہیں۔ (اس وقت تو ایک دمڑی بھی چھوڑنے کو تیار نہیں ہوتے) لیکن جب دوسروں کو ناپ کر یا تول کر دینے کا موقع آتا ہے تو اس وقت (ڈنڈی مار دیتے ہیں) کم کر دیتے ہیں۔ (محتاج دینا چاہئے تھا، اتنا نہیں دیتے)۔ (آگے اللہ تعالیٰ فرما رہے ہیں کہ) ”کیا ان لوگوں کو یہ خیال نہیں کہ ایک عظیم دن میں دوبارہ زندہ کیے جائیں گے، جس دن سارے انسان رب العالمین کے سامنے پیش ہوں گے“ (اور اس وقت انسان کو اپنے چھوٹے سے چھوٹے عمل کو بھی پوشیدہ رکھنا ممکن نہیں ہوگا، اور اس دن ہمارا اعمال نامہ ہمارے سامنے آجائے گا، تو کیا ان لوگوں کو یہ خیال نہیں کہ اس وقت کم ناپ کر اور کم تول کر دنیا کے چند ٹکوں کا جو تھوڑا فائدہ اور نفع حاصل کر رہے ہیں، یہ چند ٹکوں کا فائدہ ان کے لئے جہنم کے عذاب کا سبب بن جائے گا۔ اس لئے قرآن کریم نے بار بار کم ناپنے اور کم تولنے کی بُرائی بیان فرمائی، اور اس سے بچنے کی تاکید فرمائی، اور حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کا واقعہ بھی بیان فرمایا)۔

## قوم شعیب علیہ السلام کا جرم

حضرت شعیب علیہ السلام جب اپنی قوم کی طرف بھیجے گئے، اس وقت ان کی قوم بہت سی معصیوں اور نافرمانیوں میں مبتلا تھی۔ کفر، شرک اور بت پرستی میں تو جلتا تھی، اس کے علاوہ پوری قوم کم ناپنے اور کم تولنے میں مشہور تھی۔ تجارت کرتے تھے، لیکن اس میں لوگوں کا حق پورا نہیں دیتے تھے۔ دوسری طرف وہ ایک انسانیت سوز حرکت یہ کرتے تھے کہ مسافروں کو راستے میں ڈرایا کرتے اور ان پر حملہ کر کے لوٹ لیا کرتے تھے، چنانچہ حضرت شعیب علیہ السلام نے ان کو کفر، شرک اور بت پرستی سے منع کیا، اور توحید کی دعوت دی، اور کم ناپنے اور کم تولنے اور مسافروں کو راستے میں ڈرانے اور ان پر حملہ کرنے سے بچنے کا حکم دیا، لیکن وہ قوم اپنی بد اعمالیوں میں مست تھی، اس لئے حضرت شعیب علیہ السلام کی بات ماننے کے بجائے ان سے یہ پوچھا کہ

”أَصْلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِيْ أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ“ (۱)

یعنی کیا تمہاری نماز تمہیں اس بات کا حکم دے رہی ہے کہ ہم ان معبودوں کو چھوڑ دیں جن کی ہمارے آباء و اجداد عبادت کرتے تھے، یا ہم اپنے مال میں جس طرح چاہیں، تصرف کرنا چھوڑ دیں۔

یہ ہمارا مال ہے، ہم اسے جس طرح چاہیں، حاصل کریں، چاہے کم تول کر حاصل کریں یا کم تاپ کر حاصل کریں، یا دھوکہ دے کر حاصل کریں۔ تم ہمیں روکنے والے کون ہو؟ ان باتوں کے جواب میں حضرت شعیب علیہ السلام ان کو محبت اور شفقت کے ساتھ سمجھاتے رہے۔ اور اللہ کے عذاب سے اور آخرت کے عذاب سے ڈراتے رہے، لیکن یہ لوگ باز نہ آئے۔ اور بالآخر ان کا وہی انجام ہوا جو نبی کی بات نہ ماننے والوں کا ہوتا ہے، وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ایسا عذاب بھیجا جو شاید کسی اور قوم کی طرف نہیں بھیجا گیا۔

### قوم شعیب علیہ السلام پر عذاب

وہ عذاب اُن پر اس طرح آیا کہ پہلے تین دن متواتر پوری بستی میں سخت گرمی پڑی، اور ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ آسمان سے انگارے برس رہے ہیں، اور زمین آگ اُگل رہی ہے، جس اور تپش نے ساری بستی والوں کو پریشان کر دیا، تین دن کے بعد بستی والوں نے دیکھا کہ اچانک ایک بادل کا ٹکڑا بستی کی طرف آرہا ہے، اور اس بادل کے نیچے ٹھنڈی ہوائیں چل رہی ہیں۔ چونکہ بستی کے لوگ تین دن سے سخت گرمی کی وجہ سے بلبلائے ہوئے تھے، اس لئے سارے بستی والے بہت اشتیاق کے ساتھ بستی چھوڑ کر اس بادل کے نیچے جمع ہو گئے، تاکہ یہاں ٹھنڈی ہواؤں کا لطف اُٹھائیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ اُن لوگوں کو بادل کے نیچے اس لئے جمع کرنا چاہتے تھے تاکہ سب پر ایک ساتھ عذاب نازل کر دیا جائے۔ چنانچہ جب وہ سب وہاں جمع ہو گئے تو وہی بادل جس میں سے ٹھنڈی ہوائیں آرہی تھیں، اس میں سے آگ کے انگارے برسا شروع ہو گئے، اور ساری قوم ان انگاروں کا نشانہ بن کر جھلس کر ختم ہو گئی۔ اسی واقعہ کی طرف قرآن کریم نے ان الفاظ سے اشارہ فرمایا کہ:

”فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ الظُّلُمِ“ (۲)

ترجمہ: یعنی انہوں نے حضرت شعیب علیہ السلام کو جھٹلایا، اس کے نتیجے میں ان کو سائبان والے دن کے عذاب نے پکڑ لیا۔

ایک اور جگہ فرمایا:

”فَبَلِّغْ مَنبِیْکُمْ لَمْ تُسْکِنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِیْلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَرِیْثِیْنَ“ (۱)

یعنی یہ ان کی بستیاں دیکھو، جو ان کی ہلاکت کے بعد آباد بھی نہیں ہو سکیں، مگر بہت کم، ہم ہی ان کے سارے مال و دولت اور جائیداد کے وارث بن گئے۔

وہ تو یہ سمجھ رہے تھے کہ کم ناپ کر، کم تول کر، ملاوٹ کر کے، دھوکہ دے کر ہم اپنے مال و دولت میں اضافہ کریں گے، لیکن وہ ساری دولت دھری کی دھری رہ گئی۔

## یہ آگ کے انگارے ہیں

اگر تم نے ڈنڈی مار کر ایک تولہ، یا دو تولہ، ایک چھٹانک یا دو چھٹانک مال خریدار کو کم دے دیا، اور چند پیسے کمالے، دیکھنے میں تو یہ پیسے ہیں، لیکن حقیقت میں آگ کے انگارے ہیں، جس کو تم اپنے پیٹ میں ڈال رہے ہو۔ حرام مال اور حرام کھانے کے بارے میں قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْبِئْسَىٰ طَلْعًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا

وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا“ (۲)

یعنی جو لوگ یموں کا مال ظلماً کھاتے ہیں، وہ درحقیقت اپنے پیٹ میں آگ بھر رہے ہیں، جو لقمے حلق سے نیچے اتر رہے ہیں یہ حقیقت میں آگ کے انگارے ہیں، اگرچہ دیکھنے میں وہ روپیہ پیسہ اور مال و دولت نظر آ رہا ہے۔ کیونکہ اللہ کے حکم کی خلاف ورزی کر کے اور اللہ کی معصیت اور نافرمانی کر کے یہ پیسے حاصل کیے گئے ہیں۔ یہ پیسے اور یہ مال و دولت دنیا میں بھی تباہی کا سبب ہے، اور آخرت میں بھی تباہی کا ذریعہ ہے۔

## اُجرت کم دینا گناہ ہے

اور یہ کم ناپنا اور کم تولنا صرف تجارت کے ساتھ ہی خاص نہیں ہے، بلکہ کم ناپنا اور کم تولنا اپنے اندر وسیع مفہوم رکھتا ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما جو امام المفسرین ہیں، سورۃ مطففین کی ابتدائی آیات کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

(۱) سورۃ القصص: ۵۸۔

(۲) سورۃ النساء: ۱۰۔

”شدة العذاب يومئذ للمطغفين من الصلاة والزكاة والصيام وغير ذلك من العبادات.“ (۱)

یعنی قیامت کے روز سخت عذاب ان لوگوں کو بھی ہوگا جو اپنی نماز، زکوٰۃ اور روزے اور دوسری عبادات میں کمی کرتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ عبادات میں کوتاہی کرنا، اس کو پورے آداب کے ساتھ ادا نہ کرنا بھی تطہیف کے اندر داخل ہے۔

### مزدور کو مزدوری فوراً دے دو

یا مثلاً ایک آقا مزدور سے پورا پورا کام لیتا ہے، اس کو ذرا سی بھی سہولت دینے کو تیار نہیں ہے، لیکن تنخواہ دینے کے وقت اس کی جان نکلتی ہے، اور پوری تنخواہ نہیں دیتا، یا صحیح وقت پر نہیں دیتا، مثال منقول کرتا ہے، یہ بھی ناجائز اور حرام ہے، اور تطہیف میں داخل ہے۔ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے:

”اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه.“ (۲)

یعنی مزدور کو اس کی مزدوری پسینہ خشک ہونے سے پہلے ادا کر دو۔

اس لئے کہ جب تم نے اس سے مزدوری کرائی، کام لے لیا تو اب مزدوری دینے میں تاخیر کرنا جائز نہیں۔

### نوکر کو کھانا کیسا دیا جائے؟

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ فرماتے ہیں کہ آپ نے ایک نوکر رکھا، اور نوکر سے یہ طے کیا کہ تمہیں ماہانہ اتنی تنخواہ دی جائے گی، اور روزانہ دو وقت کا کھانا دیا جائے گا، لیکن جب کھانے کا وقت آیا تو خود تو خوب پلاؤ زردے اڑائے، اعلیٰ درجے کا کھانا کھایا، اور بچا کھچا کھانا جس کو ایک معقول اور شریف آدمی پسند نہ کرے، وہ نوکر کے حوالے کر دیا تو یہ بھی ”تطہیف“ ہے، اس لئے کہ جب تم نے اس کے ساتھ دو وقت کا کھانا طے کر لیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تم اس کو اتنی مقدار میں ایسا کھانا دو گے جو ایک معقول آدمی پیٹ بھر کر کھا سکے، لہذا اب اس کو بچا کھچا کھانا دینا اس کی حق تلفی اور اس کے ساتھ نا انصافی ہے، لہذا یہ بھی ”تطہیف“ کے اندر داخل ہوگی۔

(۱) تئویر المقباس من تفسیر ابن عباس: سورۃ مطغفین۔

(۲) رواہ ابن ماجہ، ابواب الاحکام، باب اجراء الجراء، حدیث نمبر ۲۳۶۸۔

## ملازمت کے اوقات میں ڈنڈی مارنا

یا مثلاً ایک شخص کسی محکمے میں، کسی دفتر میں آٹھ گھنٹے کا ملازم ہے، تو گویا کہ اُس نے یہ آٹھ گھنٹے اس محکمے کے ہاتھ فروخت کر دیئے ہیں، اور یہ معاہدہ کر لیا ہے کہ میں آٹھ گھنٹے آپ کے پاس کام کروں گا۔ اور اس کے عوض اس کو اجرت اور تنخواہ ملے گی۔ اب اگر وہ اجرت تو پوری لیتا ہے، لیکن اس آٹھ گھنٹے کی ڈیوٹی میں کمی کر لیتا ہے، اور اس میں سے کچھ وقت اپنے ذاتی کاموں میں صرف کر لیتا ہے تو اس کا یہ عمل بھی ”تطفیف“ کے اندر داخل ہے، حرام ہے، گناہ کبیرہ ہے، یہ بھی اسی طرح گناہ گار ہے جس طرح کم ناپنے اور کم تولنے والا گناہ گار ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس نے اگر آٹھ گھنٹے کے بجائے سات گھنٹے کام کیا تو ایک گھنٹے کی ڈیوٹی ماردی۔ گویا کہ اجرت کے وقت اپنا حق اجرت تو پورا لے رہا ہے، اور جب دوسروں کے حق دینے کا وقت آیا تو کم دے رہا ہے۔ لہذا تنخواہ کا وہ حصہ حرام ہوگا جو اس وقت کے بدلے میں ہوگا جو اس نے اپنے ذاتی کاموں میں صرف کیا۔

## ایک ایک منٹ کا حساب ہوگا

کسی زمانے میں تو دفتروں میں ذاتی کام چوری چھپے ہوا کرتے تھے، مگر آجکل دفتروں کا یہ حال ہے کہ ذاتی کام چوری چھپے کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، بلکہ کھلم کھلا، علانیہ، ڈسکے کی چوٹ پر کیا جاتا ہے۔ اپنے مطالبات پیش کرنے کے لئے ہر وقت تیار ہیں کہ تنخواہیں بڑھاؤ، الاؤنس بڑھاؤ، فلاں فلاں مراعات ہمیں دو، اور اس مقصد کے لئے احتجاج کرنے، جلسے جلوس کرنے اور نعرے لگانے کے لئے، ہڑتال کرنے کے لئے ہر وقت تیار ہیں، لیکن یہ نہیں دیکھتے کہ ہمارے ذمے کیا حقوق عائد ہو رہے ہیں؟ ہم ان کو ادا کر رہے ہیں یا نہیں؟ ہم نے آٹھ گھنٹے کی ملازمت اختیار کی تھی، ان آٹھ گھنٹوں کو کتنی دیانت اور امانت کے ساتھ خرچ کیا اس کی طرف بالکل دھیان نہیں جاتا۔ یاد رکھو، ایسے ہی لوگوں کے لئے قرآن کریم میں فرمایا ہے کہ ان لوگوں کے لئے دردناک عذاب ہے۔ جو دوسرے کے حقوق میں کمی کرتے ہیں، اور جب دوسروں سے حق وصول کرنے کا وقت آتا ہے تو اس وقت پورا پورا لیتے ہیں۔ یاد رکھو، اللہ تعالیٰ کے یہاں ایک ایک منٹ کا حساب ہوگا، اس میں کوئی رعایت نہیں کی جائے گی۔



## دارالعلوم دیوبند کے اساتذہ

آپ حضرات نے دارالعلوم دیوبند کا نام سنا ہوگا۔ اس آخری دور میں اللہ تعالیٰ نے اس ادارے کو اس اُمت کے لئے رحمت بنا دیا، اور یہاں ایسے لوگ پیدا ہوئے جنہوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی یادیں تازہ کر دیں۔ میں نے اپنے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ سے سنا کہ دارالعلوم دیوبند کے ابتدائی دور میں اساتذہ کا یہ معمول تھا کہ دارالعلوم کے وقت میں اگر کوئی مہمان ملنے کے لئے آجاتا تو جس وقت وہ مہمان آتا اس وقت گھڑی دیکھ کر وقت نوٹ کر لیتے۔ اور یہ نوٹ کر لیتے کہ یہ مہمان مدرسہ کے اوقات میں سے اتنا وقت میرے پاس رہا۔ پورا مہینہ اس طرح کرتے، اور جب مہینہ ختم ہو جاتا تو استاذ ایک درخواست پیش کرتے کہ چونکہ فلاں فلاں ایام میں اتنی دیر تک میں مہمان کے ساتھ مشغول رہا، اس وقت کو دارالعلوم کے کام میں صرف نہیں کر سکا، لہذا میری تنخواہ میں سے اتنے وقت کی تنخواہ کاٹ لی جائے۔

## تنخواہ حرام ہوگی

آج تنخواہ بڑھانے کی درخواست دینے کے بارے میں تو آپ روزانہ سنتے ہیں، لیکن یہ کہیں سننے میں نہیں آتا کہ کسی نے یہ درخواست دی ہو کہ میں نے دفتری اوقات میں اتنا وقت ذاتی کام میں صرف کیا تھا، لہذا میری اتنی تنخواہ کاٹ لی جائے۔ یہ عمل وہی شخص کر سکتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش ہونے کی فکر ہو۔ آج ہر شخص اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھے، مزدوری کرنے والے، ملازمت کرنے والے لوگ کتنا وقت دیانت داری کے ساتھ اپنی ڈیوٹی پر صرف کر رہے ہیں؟ آج ہر جگہ فساد برپا ہے، خلق خدا پریشان ہے، اور دفتر کے باہر دھوپ میں کھڑی ہے اور صاحب بہادر اپنے ایئر کنڈیشنڈ کمرے میں مہمانوں کے ساتھ کپ شپ میں مصروف ہیں۔ چائے پی جا رہی ہے۔ ناشتہ ہو رہا ہے۔ اس طرز عمل میں ایک طرف تو تنخواہ حرام ہو رہی ہے، اور دوسری طرف خلق خدا کو پریشان کرنے کا گناہ الگ ہو رہا ہے۔

## سرکاری دفاتر کا حال

ایک سرکاری محکمے کے ذمہ دار افسر نے مجھے بتایا کہ میرے ذمے یہ ڈیوٹی ہے کہ میں ملازموں کی حاضری لگاؤں۔ ایک ہفتہ کے بعد ہفتہ بھر کا چٹھہ تیار کر کے افسر بالا کو پیش کرتا ہوں، تاکہ اس کے

مطابق تنخواہیں تیار کی جائیں، اور میرے محکمے میں نو جوانوں کی ایک بڑی تعداد ایسی ہے جو مار پیٹ والے نو جوان ہیں۔ اُن کا حال یہ ہے کہ اولاً تو دفتر میں آتے ہی نہیں ہیں، اور اگر کبھی آتے بھی ہیں تو ایک دو گھنٹے کے لئے آتے ہیں، اور یہاں آ کر بھی یہ کرتے ہیں کہ دوستوں سے ملاقات کرتے ہیں۔ کینٹین میں بیٹھ کر گپ شپ کرتے ہیں، اور مشکل سے آدھا گھنٹہ دفتری کام کرتے ہیں، اور چلے جاتے ہیں۔ میں نے حاضری کے رجسٹر میں لکھ دیا کہ یہ حاضر نہیں ہوئے تو وہ لوگ پستول اور ریوا لور لے کر مجھے مارنے کے لئے آ گئے، اور کہا کہ ہماری حاضری کیوں نہیں لگائی؟ فوراً ہماری حاضری لگاؤ۔ اب مجھے بتائیں کہ میں کیا کروں؟ اگر حاضری لگاتا ہوں تو جھوٹ ہوتا ہے، اور اگر نہیں لگاتا ہوں تو ان لوگوں کے غیض و غضب کا نشانہ بنتا ہوں۔ میں کیا کروں؟ آج ہمارے دفتروں کا یہ حال ہے۔

## اللہ تعالیٰ کے حقوق میں کوتاہی

اور سب سے بڑا حق اللہ تعالیٰ کا ہے۔ اس حق کی ادائیگی میں کمی کرنا بھی کم ناپنے اور کم تولنے میں داخل ہے۔ مثلاً نماز اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور نماز کا طریقہ بتا دیا گیا کہ اس طرح قیام کرو، اس طرح رکوع کرو، اس طرح سجدہ کرو، اس طرح اطمینان کے ساتھ اور اس طرح اطمینان کے ساتھ سارے ارکان ادا کرو۔ اب آپ نے جلدی جلدی بغیر اطمینان کے ایک منٹ کے اندر نماز پڑھ لی۔ نہ سجدہ اطمینان سے کیا۔ نہ رکوع اطمینان سے کیا۔ تو آپ نے اللہ کے حق میں کوتاہی کر دی۔ چنانچہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ ایک صاحب نے جلدی جلدی نماز ادا کر لی۔ نہ رکوع اطمینان سے کیا، نہ سجدہ اطمینان سے کیا۔ تو ایک صحابی نے اُن کی نماز دیکھ کر فرمایا کہ:

”لقد طففت۔“

تم نے نماز کے اندر تطہیف کی، یعنی اللہ تعالیٰ کا پورا حق ادا نہیں کیا۔ یاد رکھئے، کسی کا بھی حق ہو، چاہے اللہ تعالیٰ کا حق ہو، یا بندے کا حق ہو، اس میں جب کمی اور کوتاہی کی جائے گی تو یہ بھی ناپ تول میں کمی کے حکم میں داخل ہوگی۔ اور اس پر وہ ساری وعیدیں صادق آئیں گی جو قرآن کریم نے ناپ تول کی کمی پر بیان کی ہیں۔

## ملاوٹ کرنا حق تلفی ہے

اسی طرح ”تطہیف“ کے وسیع مفہوم میں یہ بات بھی داخل ہے کہ جو چیز فروخت کی، وہ خالص فروخت نہیں، بلکہ اس کے اندر ملاوٹ کر دی۔ یہ ملاوٹ کرنا کم ناپنے اور کم تولنے میں اس لحاظ

سے داخل ہے کہ مثلاً آپ نے ایک سیر آٹا فروخت کیا۔ لیکن اس ایک سیر آٹے میں خالص آٹا تو آدھا سیر ہے، اور آدھا سیر کوئی اور چیز ملا دی ہے۔ اس ملاوٹ کا نتیجہ یہ ہوا کہ خریدار کا جو حق تھا کہ اس کو ایک سیر آٹا ملے، وہ حق اس کو پورا نہیں ملا، اس لئے یہ بھی حق تلفی میں داخل ہے۔

## اگر تھوک فروش ملاوٹ کرے؟

بعض لوگ یہ اشکال پیش کرتے ہیں کہ ہم خوردہ فروش ہیں۔ ہمارے پاس تھوک فروشوں کی طرف سے جیسا مال آتا ہے، وہ ہم آگے فروخت کر دیتے ہیں۔ لہذا اس صورت میں ہم ملاوٹ نہیں کرتے، ملاوٹ تو تھوک فروش کرتے ہیں۔ لیکن ہمیں لامحالہ وہ چیز ویسی ہی آگے فروخت کرنی پڑتی ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اگر ایک شخص خود مال نہیں بناتا، اور نہ ملاوٹ کرتا ہے، بلکہ دوسرے سے مال لے کر آگے فروخت کرتا ہے تو اس صورت میں خریدار کے سامنے یہ بات واضح کر دے کہ میں اس بات کا ذمہ دار نہیں کہ اس میں کتنی اصلیت ہے، اور کتنی ملاوٹ ہے۔ البتہ میری معلومات کے مطابق اتنی اصلیت ہے اور اتنی ملاوٹ ہے۔

## دھوکہ دینے والا ہم میں سے نہیں

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مر علی صبرة من طعام فادخل یدہ فیہا فنالت اصابعہ بللاً، فقال: یا صاحب الطعام! ما هذا؟ قال: اصابته السماء یا رسول اللہ. قال: افلا جعلنہ فوق الطعام حتی یراہ الناس، ثم قال: من غش فلیس منا. (۱)

ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ بازار تشریف لے گئے۔ وہاں آپ ﷺ نے دیکھا کہ ایک شخص گندم بیچ رہا ہے۔ آپ ﷺ اس کے قریب تشریف لے گئے اور گندم کی ڈھیری میں اپنا ہاتھ ڈال کر اس کو اوپر نیچے کیا تو یہ نظر آیا کہ اوپر تو اچھا گندم ہے، اور نیچے بارش اور پانی کے اندر گھیلا ہو کر خراب ہو جانے والا گندم ہے۔ اب دیکھنے والا جب اوپر سے دیکھتا ہے تو اس کو یہ نظر آتا ہے کہ گندم بہت اچھا ہے۔ حضور اقدس ﷺ نے اس شخص سے فرمایا کہ تم نے یہ خراب والا گندم اوپر کیوں نہیں رکھا، تاکہ خریدار کو معلوم ہو جائے کہ یہ گندم ایسا ہے۔ وہ لیٹا چاہے تو لے لے، نہ لیٹا چاہے تو چھوڑ دے۔ اس

(۱) رواہ الترمذی، کتاب البیوع، باب ما جاء فی کرہیۃ الغش فی البیوع، صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من غش فلیس منا.

فحش نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ، بارش کی وجہ سے کچھ گندم خراب ہو گئی تھی، اس لئے میں نے اس کو نیچے کر دیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسا نہ کرو، بلکہ اس کو اُپر کر دو، اور پھر آپ نے ارشاد فرمایا کہ:

”من غش فلبس منا.“

جو شخص دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں، یعنی جو شخص ملاوٹ کر کے دھوکہ دے کہ بظاہر تو خالص چیز بیچ رہا ہے لیکن حقیقت میں اس میں کوئی دوسری چیز ملا دی گئی ہے یا بظاہر تو پوری چیز دے رہا ہے لیکن حقیقت میں وہ اس سے کم دے رہا ہے تو یہ غش اور دھوکہ ہے اور جو شخص یہ کام کرے، وہ ہم میں سے نہیں ہے، یعنی مسلمانوں میں سے نہیں ہے۔ دیکھئے ایسے شخص کے بارے میں حضور اقدس ﷺ کتنی سخت بات فرما رہے ہیں، لہذا جو چیز بیچ رہے ہو، اس کی حقیقت خریدار کو بتا دو کہ اس کی یہ حقیقت ہے، لیکن خریدار کو دھوکے میں اور اندھیرے میں رکھنا منافقت ہے، مسلمان اور مومن کا شیوہ نہیں ہے۔

## بیوی کے حقوق میں کوتاہی گناہ ہے

اسی طرح آج شوہر بیوی سے تو سارے حقوق وصول کرنے کو تیار ہے، وہ ہر بات میں میری اطاعت بھی کر نہ کھانا بھی پکائے، گھر کا انتظام بھی کرے، بچوں کی پرورش بھی کرے، اُن کی تربیت بھی کرے، اور میرے ماتھے پر شکن بھی نہ آنے دے اور چشم و ابرو کے اشارے کی خاطر رہے، یہ سارے حقوق وصول کرنے کو شوہر تیار ہے۔ لیکن جب بیوی کے حقوق ادا کرنے کا وقت آئے، اس وقت ڈنڈی مار جائے اور ان کو ادا نہ کرے، حالانکہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے شوہروں کو حکم فرما دیا ہے کہ:

”وَعَايِشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ (۱)

یعنی بیویوں کے ساتھ نیک برتاؤ کرو۔

”خِيَارُكُمْ خِيَارُكُمْ لِنِسَاءِكُمْ“ (۲)

یعنی تم میں سے بہترین شخص وہ ہے جو اپنی عورتوں کے حق میں بہتر ہو۔

ایک دوسری حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:

”اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا“ (۳)

یعنی عورتوں کے حق میں بھلائی کرنے کی نصیحت کو قبول کر لو یعنی اُن کے ساتھ بھلائی کا معاملہ کرو۔

(۱) سورة النساء: ۱۹۔ (۲) رواہ الترمذی، کتاب النکاح، باب ما جاء فی حق المرأة علی زوجها۔

(۳) رواہ البخاری، کتاب النکاح، باب المداواة مع النساء۔

اللہ اور اللہ کے رسول ﷺ تو ان کے حقوق کی ادائیگی کی اتنی تاکید فرما رہے ہیں، لیکن ہمارا یہ حال ہے کہ ہم اپنی عورتوں کے پورے حقوق ادا کرنے کو تیار نہیں۔ یہ سب کم ناپنے اور کم تولنے کے اندر داخل ہے، اور شرعاً حرام ہے۔

## مہر معاف کرنا حق تلفی ہے

ساری زندگی میں بے چاری عورت کا ایک ہی مالی حق شوہر کے ذمے واجب ہوتا ہے، وہ ہے مہر، وہ بھی شوہر ادا نہیں کرتا۔ ہوتا یہ ہے کہ ساری زندگی تو مہر ادا نہیں کیا۔ جب مرنے کا وقت آیا تو بستر مرگ پر پڑے ہیں۔ دنیا سے جانے والے ہیں۔ رخصتی کا منظر ہے۔ اس وقت بیوی سے کہتے ہیں کہ مہر معاف کر دو۔ اب اس موقع پر بیوی کیا کرے؟ کیا رخصت ہونے والے شوہر سے یہ کہہ دے کہ میں معاف نہیں کرتی، چنانچہ اس کو مہر معاف کرنا پڑتا ہے۔ ساری عمر اس سے فائدہ اٹھایا، ساری عمر تو اس سے حقوق طلب کیے، لیکن اس کا حق دینے کا وقت آیا تو اس میں ڈنڈی مار گئے۔

## نفقہ میں کمی حق تلفی ہے

یہ تو مہر کی بات تھی، نفقہ کے اندر شریعت کا یہ حکم ہے کہ اس کو اتنا نفقہ دیا جائے کہ وہ آزادی اور اطمینان کے ساتھ گزارہ کر سکے۔ اگر اس میں کمی کرے گا تو یہ بھی کم ناپنے اور کم تولنے کے اندر داخل ہے، اور حرام ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس کسی کا کوئی حق دوسرے کے ذمے واجب ہو، وہ اس کو پورا ادا کرے۔ اس میں کمی نہ کرے، ورنہ اس عذاب کا مستحق ہوگا جس عذاب کی وعید اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں بیان فرمائی ہے۔

## یہ ہمارے گناہوں کا وبال ہے

ہم لوگوں کا یہ حال ہے کہ جب ہم مجلس جما کر بیٹھتے ہیں تو حالات پر تبصرہ کرتے ہیں کہ بہت حالات خراب ہو رہے ہیں۔ بد امنی ہے، بے چینی ہے، ڈاکے پڑ رہے ہیں، جان محفوظ نہیں، مال محفوظ نہیں، معاشی بد حالی کے اندر مبتلا ہیں۔ یہ سب تبصرے ہوتے ہیں۔ لیکن کوئی شخص ان تمام پریشانیوں کا حل تلاش کر کے اس کا علاج کرنے کو تیار نہیں ہوتا۔ مجلس کے بعد دامن جھاکر اٹھ جاتے ہیں۔

ارے، یہ دیکھو کہ جو کچھ ہو رہا ہے، وہ خود سے نہیں ہو رہا ہے بلکہ کوئی کرنے والا کر رہا ہے۔ اس کائنات کا کوئی ذرہ اور کوئی پتہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر حرکت نہیں کر سکتا۔ لہذا اگر بد امنی اور

بے چینی آرہی ہے تو اس کی مشیت سے آرہی ہے۔ اگر سیاسی بحران پیدا ہو رہا ہے تو وہ بھی اللہ کی مشیت سے ہو رہا ہے۔ اگر چوریاں اور ڈکیتیاں ہو رہی ہیں تو اسی کی مشیت سے ہو رہی ہیں۔ یہ سب کچھ کیوں ہو رہا ہے؟ یہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے عذاب ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

”وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ“ (۱)

یعنی جو کچھ تمہیں بُرائی یا مصیبت پہنچ رہی ہے، وہ سب تمہارے اپنے ہاتھوں کے کثوت کی وجہ سے ہے، اور بہت سے گناہ تو اللہ تعالیٰ معاف فرما دیتے ہیں۔ دوسری جگہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

”وَلَوْ يَرَوُا إِلَهَهُمُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظُهُرِهِمْ مِنْ ذَنْبِهِ“ (۲)

یعنی اگر اللہ تعالیٰ تمہارے ہر گناہ پر پکڑ کرنے پر آجائیں تو زوئے زمین پر کوئی چلنے والا جانور باقی نہ رہے۔ سب ہلاک و برباد ہو جائیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ اپنی حکمت سے اور اپنی رحمت سے بہت سے گناہ معاف کرتے رہتے ہیں۔ لیکن جب تم حد سے بڑھ جاتے ہو، اس وقت اس دنیا کے اندر بھی تم پر عذاب نازل کیے جاتے ہیں، تاکہ تم سنبھل جاؤ، اگر اب بھی سنبھل گئے تو تمہاری باقی زندگی بھی درست ہو جائے گی اور آخرت بھی درست ہو جائے گی، لیکن اگر اب بھی نہ سنبھلے تو یاد رکھو، دنیا کے اندر تو تم پر عذاب آ ہی رہا ہے، اللہ بجائے۔ آخرت کا عذاب اس سے بھی زیادہ سخت ہے۔

## حرام کے پیسوں کا نتیجہ

آج ہر شخص اس فکر میں ہے کہ کسی طرح دو پیسے جلدی سے ہاتھ آجائیں، کل کے بجائے آج ہی مل جائیں، چاہے حلال طریقے سے ملیں، یا حرام طریقے سے ملیں، دھوکہ دے کر ملیں، یا فریب دے کر ملیں، یا دوسرے کی جیب کاٹ کر ملیں، لیکن مل جائیں۔ یاد رکھو، اس فکر کے نتیجے میں تمہیں دو پیسے مل جائیں گے، لیکن یہ دو پیسے نہ جانے کتنی بڑی رقم تمہاری جیب سے نکال کر لے جائیں گے۔ یہ دو پیسے دنیا میں تمہیں کبھی امن اور سکون نہیں دے سکتے۔ یہ دو پیسے تمہیں چین کی زندگی نہیں دے سکتے۔ اس لئے کہ یہ دو پیسے تم نے حرام طریقے سے اور دوسرے کی جیب پر ڈاکہ ڈال کر، دوسرے انسان کی مجبوری سے فائدہ اٹھا کر حاصل کیے ہیں۔ لہذا گنتی میں تو یہ پیسے شاید اضافہ کر دیں، لیکن تمہیں چین لینے نہیں دیں گے۔ اور کوئی دوسرا شخص تمہاری جیب پر ڈاکہ ڈال دے گا، اور اس سے زیادہ نکال کر لے جائے گا۔ آج بازاروں میں یہی ہو رہا ہے کہ آپ نے ملاوٹ کر کے دھوکہ دے کر پیسے کمائے۔ دوسری طرف دو مسلح افراد آپ کی دکان میں داخل ہوئے، اور اسلحہ کے زور پر آپ کا سارا اثاثہ اٹھا کر

لے گئے۔ اب بتائیے، جو پیسے آپ نے حرام طریقے سے کمائے تھے، وہ فائدہ مند ثابت ہوئے یا نقصان دہ ثابت ہوئے؟ لیکن اگر تم حرام طریقہ اختیار نہ کرتے، اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ معاملہ درست رکھتے تو اس صورت میں یہ پیسے اگرچہ گنتی میں کچھ کم ہوتے، لیکن تمہارے لئے آرام اور سکون اور چین کا ذریعہ بنتے۔

## عذاب کا سبب گناہ ہیں

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے تو بہت امانت اور دیانت کے ساتھ پیسے کمائے تھے، اس کے باوجود ہماری دکان پر بھی ڈاکو آ گئے، اور لوٹ کر لے گئے۔ بات یہ ہے کہ ذرا غور کرو کہ اگرچہ تم نے امانت اور دیانت سے کمائے تھے، لیکن یقین کرو کہ تم سے کوئی نہ کوئی گناہ ضرور سرزد ہوا ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ یہی فرما رہے ہیں کہ جو کچھ تمہیں مصیبت پہنچ رہی ہے، وہ تمہارے ہاتھوں کے کروت کی وجہ سے پہنچ رہی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ تم نے کوئی گناہ کیا ہو، لیکن اس کا خیال اور دھیان نہیں کیا، ہو سکتا ہے کہ تم نے زکوٰۃ پوری ادا نہ کی ہو، یا زکوٰۃ کا حساب صحیح نہ کیا ہو۔ یا اور کوئی گناہ کیا ہو۔ اس کے نتیجے میں یہ عذاب تم پر آیا ہو۔

## یہ عذاب سب کو اپنی پیٹ میں لے لے گا

دوسرے یہ کہ جب کوئی گناہ معاشرے میں پھیل جاتا ہے، اور اس گناہ سے کوئی روکنے والا بھی نہیں ہوتا تو اس وقت جب اللہ تعالیٰ کا کوئی عذاب آتا ہے تو عذاب یہ نہیں دیکھتا کہ کس نے اس گناہ کا ارتکاب کیا تھا، اور کس نے نہیں کیا تھا۔ بلکہ وہ عذاب عام ہوتا ہے، تمام لوگ اس کی پیٹ میں آجاتے ہیں۔ چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

”وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً“ (۱)

یعنی اس عذاب سے ڈرو، جو صرف ظالموں ہی کو اپنی پیٹ میں نہیں لے گا۔

بلکہ جو لوگ ظلم سے علیحدہ تھے، وہ بھی اس عذاب میں پکڑے جائیں گے، اس لئے کہ اگرچہ یہ لوگ خود تو ظالم نہیں تھے، لیکن کبھی ظالم کا ہاتھ پکڑنے کی کوشش نہیں کی، کبھی ظلم کو مٹانے کی جدوجہد نہیں کی، اس ظلم کے خلاف ان کی پیشانی پر بل نہیں آیا، اس لئے گویا کہ وہ بھی اس ظلم میں ان کے ساتھ شامل تھے۔ لہذا یہ کہنا کہ ہم تو بڑی امانت اور دیانت کے ساتھ تجارت کر رہے تھے، اس کے

بادِ جود ہمارے ہاں چوری ہو گئی اور ڈاکہ پڑ گیا، اتنی بات کہہ دینا کافی نہیں۔ اس لئے کہ اس امانت اور دیانت کو دوسروں تک پہنچانے کا کام تم نے انجام نہیں دیا، اس کو چھوڑ دیا، اس لئے اس عذاب میں تم بھی گرفتار ہو گئے۔

## غیر مسلموں کی ترقی کا سبب

ایک زمانہ وہ تھا جب مسلمانوں کا یہ شیوہ تھا کہ تجارت بالکل صاف ستھری ہو۔ اس میں دیانت اور امانت ہو۔ دھوکہ اور فریب نہ ہو۔ آج مسلمانوں نے تو ان چیزوں کو چھوڑ دیا اور انگریزوں اور امریکیوں اور دوسری مغربی اقوام نے ان چیزوں کو اپنی تجارت میں اختیار کر لیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی تجارت کو فروغ ہو رہا ہے۔ دنیا پر چھا گئے ہیں۔ میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ یاد رکھو، باطل کے اندر کبھی ابھرنے اور ترقی کرنے کی طاقت ہی نہیں۔ اس لئے کہ قرآن کریم کا صاف ارشاد ہے:

”إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا“

یعنی باطل تو مٹنے کے لئے آیا ہے، لیکن اگر کبھی تمہیں یہ نظر آئے کہ کوئی باطل ترقی کر رہا ہے، ابھر رہا ہے، تو سمجھ لو کہ کوئی حق چیز اس کے ساتھ لگ گئی ہے۔ اور اس حق چیز نے اس کو ابھار دیا ہے۔ لہذا یہ باطل لوگ جو خدا پر ایمان نہیں رکھتے، آخرت پر ایمان نہیں رکھتے، محمد رسول اللہ ﷺ پر ایمان نہیں رکھتے، اس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ ان کو دنیا کے اندر بھی ذلیل اور رسوا کر دیا جاتا۔ لیکن کچھ حق چیزیں ان کے ساتھ لگ گئیں، وہ امانت اور دیانت جو حضور اقدس ﷺ نے ہمیں سکھائی تھی، وہ انہوں نے اختیار کر لی۔ اس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے اُن کی تجارت کو ترقی عطا فرمائی۔ آج وہ پوری دنیا پر چھا گئے۔ اور ہم نے تھوڑے سے نفع کی خاطر امانت اور دیانت کو چھوڑ دیا، اور دھوکہ، فریب کو اختیار کر لیا، اور یہ نہ سوچا کہ یہ دھوکہ اور فریب آگے چل کر ہماری اپنی تجارت کو تباہ و برباد کر دیں گے۔

## مسلمانوں کا طرہ امتیاز

مسلمان کا ایک طرہ امتیاز یہ ہے کہ وہ تجارت میں کبھی دھوکہ اور فریب نہیں دیتا، ناپ تول میں کبھی کمی نہیں کرتا، کبھی ملاوٹ نہیں کرتا، امانت اور دیانت کو کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتا۔ حضور اقدس ﷺ نے دنیا کے سامنے ایسا ہی معاشرہ پیش کیا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی شکل میں ایسے ہی لوگ تیار کیے جنہوں نے تجارت میں بڑے سے بڑے نقصان کو گوارہ کر لیا، لیکن دھوکہ اور فریب دینے کو گوارہ نہیں



کیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کی تجارت بھی چمکائی، اور ان کی سیاست بھی چمکائی۔ ان کا بول بالا کیا۔ اور انہوں نے دنیا سے اپنی طاقت اور قوت کا لوہا منوایا۔ آج ہمارا حال یہ ہے کہ عام مسلمان نہیں بلکہ وہ مسلمان جو پانچ وقت کی نماز پابندی سے ادا کرتے ہیں، لیکن جب وہ بازار میں جاتے ہیں تو سب احکام بھول جاتے ہیں، گویا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام صرف مسجد تک کے لئے ہیں، بازار کے لئے نہیں۔ خدا کے لئے اس فرق کو ختم کریں۔ اور زندگی کے تمام شعبوں میں اسلام کے تمام احکامات کو بجالائیں۔

### خلاصہ

خلاصہ یہ کہ ”تطفیف“ کے اندر وہ تمام صورتیں داخل ہیں، جس میں ایک شخص اپنا حق تو پورا پورا وصول کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہے، لیکن اپنے ذمے جو دوسروں کے حقوق واجب ہیں، وہ اس کو ادا نہ کرے۔ ایک حدیث شریف میں حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”لَا يَوْمَنَ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يَحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يَحِبُّ لِنَفْسِهِ“<sup>(۱)</sup>

”یعنی تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا، جب تک وہ اپنے مسلمان بھائی کے لئے بھی وہی چیز پسند نہ کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے۔“ یہ نہ ہو کہ اپنے لئے تو پتہ نہ کچھ اور ہے اور دوسروں کے لئے پتہ نہ کچھ اور ہے۔ جب تم دوسروں کے ساتھ کوئی معاملہ کرو تو اس وقت یہ سوچو کہ اگر یہی معاملہ کوئی دوسرا شخص میرے ساتھ کرتا تو مجھے ناگوار ہوتا، میں اس کو اپنے اوپر ظلم تصور کرتا۔ تو اگر میں بھی یہ معاملہ جب دوسروں کے ساتھ کروں گا تو وہ بھی آخر انسان ہے، اس کو بھی اس سے ناگواری اور پریشانی ہوگی، اس پر ظلم ہوگا، اس لئے مجھے یہ کام نہیں کرنا چاہئے۔

لہذا ہم سب اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھیں اور صبح سے لے کر شام تک کی زندگی کا جائزہ لیں کہ کہاں کہاں ہم سے حق تلفیاں ہو رہی ہیں۔ کم ناپنا، کم تولنا، دھوکہ دینا، ملاوٹ کرنا، فریب دینا، عیب دار چیز فروخت کرنا، یہ تجارت کے اندر حرام ہیں۔ جس کی وجہ سے تجارت پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے وبال آ رہا ہے۔ یہ سب حق تلفی اور ”تطفیف“ کے اندر داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس حقیقت کا فہم اور ادراک عطا فرمائے، اور حقوق ادا کرنے کی توفیق عطا فرمائے، اور ”تطفیف“ کے وبال اور عذاب سے ہمیں نجات عطا فرمائے۔ آمین

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## اپنے معاملات صاف رکھیں

الحمد لله نحمده و نستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له، ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، ونشهد ان سيدنا ومندنا ومولانا محمدا عبده ورسوله، صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم تسليما كثيرا.

اما بعد:

فَاعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ.  
”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ.“ (۱)

امنت باللہ صدق اللہ مولانا العظیم، وصدق رسولہ النبی الکریم، ونحن على ذلك من الشاهدين والشاكرين، والحمد لله رب العالمين.

## معاملات کی صفائی۔ دین کا اہم رکن

یہ آیت جو میں نے آپ کے سامنے تلاوت کی ہے، یہ دین کے ایک بہت اہم رکن سے متعلق ہے، وہ دین کا اہم رکن ”معاملات کی درستی اور اس کی صفائی“ ہے۔ یعنی انسان کا معاملات میں اچھا ہونا اور خوش معاملہ ہونا، یہ دین کا بہت اہم باب ہے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ یہ دین کا ہفتا اہم باب ہے، ہم لوگوں نے اتنا ہی اس کو اپنی زندگی سے خارج کر رکھا ہے۔ ہم نے دین کو صرف چند عبادات مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، عمرہ، وظائف اور اورواد میں منحصر کر لیا ہے، لیکن روپے پیسے کے لین دین کا جو باب ہے، اس کو ہم نے بالکل آزاد چھوڑا ہوا ہے، گویا کہ دین سے اس کا کوئی تعلق ہی نہیں۔ حالانکہ

اسلامی شریعت کے احکام کا جائزہ لیا جائے تو نظر آئے گا کہ عبادات سے متعلق جو احکام ہیں وہ ایک چوتھائی ہیں، اور تین چوتھائی احکام معاملات اور معاشرت سے متعلق ہیں۔

## تین چوتھائی دین معاملات میں ہے

فقہ کی ایک مشہور کتاب ہے جو ہمارے تمام مدارس میں پڑھائی جاتی ہے، اور اس کتاب کو پڑھ کر لوگ عالم بنتے ہیں، اس کا نام ہے ”ہدایہ“، اس کتاب میں طہارت سے لے کر میراث تک شریعت کے جتنے احکام ہیں، وہ سب اس کتاب میں جمع ہیں۔ اس کتاب کی چار جلدیں ہیں، پہلی جلد عبادات سے متعلق ہے جس میں طہارت کے احکام، نماز کے احکام، زکوٰۃ، روزے اور حج کے احکام بیان کیے گئے ہیں، اور باقی تین جلدیں معاملات یا معاشرت کے احکام سے متعلق ہیں۔ اس سے اندازہ لگائیں کہ دین کے احکام کا ایک چوتھائی حصہ عبادات سے متعلق ہے اور تین چوتھائی حصہ معاملات سے متعلق ہے۔

## معاملات کی خرابی کا عبادت پر اثر

پھر اللہ تعالیٰ نے ان معاملات کا یہ مقام رکھا ہے کہ اگر انسان روپے پیسے کے معاملات میں حلال و حرام کا، اور جائز و ناجائز کا امتیاز نہ رکھے تو عبادات پر بھی اس کا اثر یہ واقع ہوتا ہے کہ چاہے وہ عبادات ادا ہو جائیں لیکن ان کا اجر و ثواب اور ان کی قبولیت موقوف ہو جاتی ہے، دعائیں قبول نہیں ہوتیں۔ ایک حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا: بہت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے سامنے بڑی عاجزی کا مظاہرہ کر رہے ہوتے ہیں، اس حال میں کہ ان کے بال بکھرے ہوئے ہیں، گڑگڑا کر اور رو کر پکارتے ہیں کہ یا اللہ! میرا یہ مقصد پورا کر دیجئے، فلاں مقصد پورا کر دیجئے، بڑی عاجزی سے، الحاج و زاری کے ساتھ یہ دعائیں کر رہے ہوتے ہیں، لیکن کھانا اُن کا حرام، پینا اُن کا حرام، لباس اُن کا حرام، اور اُن کا جسم حرام آمدنی سے پرورش پایا ہوا، فانی بے سنجاب لہ الدعاء، ایسے آدمی کی دعا کیسے قبول ہو؟ ایسے آدمی کی دعا قبول نہیں ہوتی۔

## معاملات کی تلافی بہت مشکل ہے

دوسری جتنی عبادات ہیں، اگر ان میں کوتاہی ہو جائے تو اس کی تلافی آسان ہے، مثلاً نمازیں چھوٹ گئیں، تو اب اپنی زندگی میں قضا نمازیں ادا کر لو، اور اگر زندگی میں ادا نہ کر سکے تو وصیت کر جاؤ

کہ اگر میں مر جاؤں اور میری نمازیں ادا نہ ہوئی ہوں تو میرے مال میں سے اس کا فدیہ ادا کر دیا جائے اور توبہ کر لو۔ انشاء اللہ۔ اللہ تعالیٰ کے یہاں تلافی ہو جائے گی۔ لیکن اگر کسی دوسرے کا مال ناجائز طریقے پر کھالیا تو اس کی تلافی اس وقت تک نہیں ہوگی جب تک صاحب حق معاف نہ کرے۔ چاہے تم ہزار توبہ کرتے رہو، ہزار نفلیں پڑھتے رہو۔ اس لئے معاملات کا باب بہت اہمیت رکھتا ہے۔

## حضرت تھانویؒ اور معاملات

اسی وجہ سے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ کے یہاں تصوف اور طریقت کی تعلیمات میں معاملات کو سب سے زیادہ اولیت حاصل تھی۔ فرمایا کرتے تھے کہ اگر مجھے اپنے مریدین میں سے کسی کے بارے میں یہ پتہ چلے کہ اس نے اپنے معمولات، نوافل اور اوراد و وظائف پورے نہیں کیے تو اس کی وجہ سے رنج ہوتا ہے اور اس مرید سے کہہ دیتا ہوں کہ ان کو پورا کر لو، لیکن اگر کسی مرید کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ اس نے روپے پیسے کے معاملات میں گڑبڑ کی ہے تو مجھے اس مرید سے نفرت ہو جاتی ہے۔

## معاملات کی خرابی سے زندگی حرام

انہی روپے پیسے کے معاملات میں کمال احتیاط کی وجہ سے یہ بات مشہور تھی کہ جب کوئی شخص ریلوے کے دفتر میں اپنے سامان کا وزن کر رہا ہوتا تو لوگ سمجھ جاتے تھے کہ یہ شخص تھانہ بھون جانے والا ہے، اور حضرت تھانویؒ کے متعلقین میں سے ہے۔ حضرت والا کی بہت سی باتیں لوگوں نے لے کر مشہور کر دیں، لیکن یہ پہلو کہ ایک پیسہ بھی شریعت کے خلاف کسی ذریعہ سے ہمارے پاس نہ آئے، یہ پہلو نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ آج کتنے لوگ اس قسم کے معاملات کے اندر جکڑے ہیں اور ان کو خیال بھی نہیں آتا کہ ہم یہ معاملات شریعت کے خلاف اور ناجائز کر رہے ہیں۔ اگر ہم نے غلط کام کر کے چند پیسے بچا لیے تو وہ چند پیسے حرام ہو گئے، اور وہ حرام مال ہمارے دوسرے مال کے ساتھ ملنے کے نتیجے میں اس کے بُرے اثرات ہمارے مال میں پھیل گئے۔ پھر اسی مال سے ہم کھانا کھا رہے ہیں، اسی سے کپڑے بنا رہے ہیں، اسی سے لباس تیار ہو رہا ہے، جس کے نتیجے میں ہماری پوری زندگی حرام ہو رہی ہے۔ اور ہم چونکہ بے حس ہو گئے ہیں، اس لئے حرام مال اور حرام آمدنی کے بُرے نتائج کا ہمیں ادراک بھی نہیں۔ یہ حرام مال ہماری زندگی میں کیا فساد مچا رہا ہے، اس کا ہمیں احساس نہیں۔ جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ احساس عطا فرماتے ہیں، اُن کو پتہ لگتا ہے کہ حرام چیز کیا ہوتی ہے۔

## حرام کی دو قسمیں

یہ جو آج ہمارے دلوں سے گناہوں کی نفرت مٹتی جا رہی ہے، اور گناہ کے گناہ ہونے کا احساس ختم ہو رہا ہے، اس کا ایک بہت بڑا سبب یہ ہے کہ ہمارے مال میں حرام مال کی ملاوٹ ہو چکی ہے۔ پھر ایک تو وہ حرام ہے جو کھلا حرام ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے کہ یہ حرام ہے، جیسے رشوت کا مال، سود کا مال، جو کا مال، دھوکے کا مال، چوری کا مال وغیرہ۔ لیکن حرام کی دوسری قسم وہ حرام ہے جس کے حرام ہونے کا ہمیں احساس ہی نہیں ہے، حالانکہ وہ بھی حرام ہے اور وہ حرام چیز ہمارے کاروبار میں مل رہی ہے۔ اس دوسری قسم کی تفصیل سنئے۔

## ملکیت متعین ہونی چاہئے

حضور اقدس ﷺ کی تعلیم یہ ہے کہ معاملات چاہے بھائیوں کے درمیان ہوں، باپ بیٹے کے درمیان ہوں، شوہر اور بیوی کے درمیان ہوں، وہ معاملات بالکل صاف اور بے غبار ہونے چاہئیں اور ان میں کوئی غبار نہ ہونا چاہئے۔ اور ملکیتیں آپس میں متعین ہونی چاہئیں کہ کوئی چیز باپ کی ملکیت ہے اور کوئی چیز بیٹے کی ملکیت ہے۔ کوئی چیز شوہر کی ملکیت ہے اور کوئی چیز بیوی کی ملکیت ہے۔ کوئی چیز ایک بھائی کی ہے اور کوئی چیز دوسرے بھائی کی ہے۔ یہ ساری بات واضح اور صاف ہونی چاہئے۔ یہ نبی کریم ﷺ کی تعلیم ہے۔ چنانچہ ایک حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:

”تعاشروا کالاحوان، تعاملوا کالاجانب۔“

یعنی بھائیوں کی طرح رہو، لیکن آپس کے معاملات اجنبیوں کی طرح کرو۔ مثلاً اگر قرض کا لین دین کیا جا رہا ہے تو اس کو لکھ لو کہ یہ قرض کا معاملہ ہے، اتنے دن کے بعد اس کی واپسی ہوگی۔

## باپ بیٹوں کے مشترک کاروبار

آج ہمارا سارا معاشرہ اس بات سے بھرا ہوا ہے کہ کوئی بات صاف ہی نہیں۔ اگر باپ بیٹوں کے درمیان کاروبار ہے تو وہ کاروبار ویسے ہی چل رہا ہے، اس کی کوئی وضاحت نہیں ہوتی کہ بیٹے باپ کے ساتھ جو کام کر رہے ہیں وہ آیا شریک کی حیثیت میں کر رہے ہیں، یا ملازم کی حیثیت میں کر رہے ہیں، یا ویسے ہی باپ کی مفت مدد کر رہے ہیں، اس کا کچھ پتہ نہیں، مگر تجارت ہو رہی ہے، ملیں قائم ہو رہی ہیں، دکانیں بڑھتی جا رہی ہیں، مال اور جائیداد بڑھتا جا رہا ہے۔ لیکن یہ پتہ نہیں ہے کہ کس کا کتنا

حصہ ہے۔ اگر ان سے کہا بھی جائے کہ اپنے معاملات کو صاف کرو، تو جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ تو غیریت کی بات ہے۔ بھائیوں بھائیوں میں صفائی کی کیا ضرورت ہے؟ یا باپ بیٹوں میں صفائی کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب شادیاں ہو جاتی ہیں اور بچے ہو جاتے ہیں، اور شادی میں کسی نے زیادہ خرچ کر لیا اور کسی نے کم خرچ کیا۔ یا ایک بھائی نے مکان بنالیا اور دوسرے نے ابھی تک مکان نہیں بنایا۔ بس اب دل میں شکایتیں اور ایک دوسرے کی طرف سے کینہ پیدا ہونا شروع ہو گیا، اور اب آپس میں جھگڑے شروع ہو گئے کہ فلاں زیادہ کھا گیا اور مجھے کم ملا۔ اور اگر اس دوران باپ کا انتقال ہو جائے تو اس کے بعد بھائیوں کے درمیان جوڑائی اور جھگڑے ہوتے ہیں وہ لاشعری ہوتے ہیں، پھر ان کے حل کا کوئی راستہ نہیں ہوتا۔

## باپ کے انتقال پر میراث کی تقسیم فوراً کریں

جب باپ کا انتقال ہو جائے تو شریعت کا حکم یہ ہے کہ فوراً میراث تقسیم کرو۔ میراث تقسیم کرنے میں تاخیر کرنا حرام ہے۔ لیکن آج کل یہ ہوتا ہے کہ باپ کے انتقال پر میراث تقسیم نہیں ہوتی، اور جو بڑا بیٹا ہوتا ہے وہ کاروبار پر قابض ہو جاتا ہے، اور بیٹیاں خاموش بیٹھی رہتی ہیں، اُن کو کچھ پتہ نہیں ہوتا کہ ہمارا کیا حق ہے اور کیا نہیں ہے؟ یہاں تک کہ اسی حالت میں دس سال اور بیس سال گزر گئے، اور پھر اس دوران کسی اور کا بھی انتقال ہو گیا، یا کسی بھائی نے اس کاروبار میں اپنا پیسہ ملا دیا، پھر سالہا سال گزرنے کے بعد جب اُن کی اولاد بڑی ہوئی تو اب جھگڑے کھڑے ہو گئے۔ اور جھگڑے ایسے وقت میں کھڑے ہوئے جب ڈورا ابھی ہوئی ہے۔ اور جب وہ جھگڑے انتہاء کی حد تک پہنچے تو اب مفتی صاحب کے پاس چلے آ رہے ہیں کہ اب آپ بتائیں کہ ہم کیا کریں۔ مفتی صاحب بچارے ایسے وقت میں کیا کریں گے۔ اب اس وقت یہ معلوم کرنا مشکل ہوتا ہے کہ جس وقت کاروبار کے اندر شرکت تھی، اور بیٹے اپنے باپ کے ساتھ مل کر کاروبار کر رہے تھے، اس وقت بیٹے کس حیثیت میں کام کر رہے تھے؟

## مشترک مکان کی تعمیر میں حصہ داروں کا حصہ

یا مثلاً ایک مکان بن رہا ہے، تعمیر کے دوران کچھ پیسے باپ نے لگا دیئے، کچھ پیسے ایک بیٹے نے لگا دیئے، کچھ دوسرے بیٹے نے لگا دیئے، کچھ تیسرے بیٹے نے لگا دیئے۔ لیکن یہ پتہ نہیں کہ کون کس حساب سے کس طرح سے کس تناسب سے لگا رہا ہے، اور یہ بھی پتہ نہیں کہ جو پیسے تم لگا رہے ہو وہ

آیا بطور قرض کے دے رہے ہو اور اس کو واپس لو گے، یا مکان میں حصہ دار بن رہے ہو، یا بطور امداد اور تعاون کے پیسے دے رہے ہو، اس کا کچھ پتہ نہیں۔ اب مکان تیار ہو گیا اور اس میں رہنا شروع کر دیا۔ اب جب باپ کا انتقال ہو آیا آپس میں دوسرے مسائل پیدا ہوئے تو اب مکان پر جھگڑے کھڑے ہو گئے۔ اب مفتی صاحب کے پاس چلے آ رہے ہیں کہ فلاں بھائی یہ کہتا ہے کہ میرا اتنا حصہ ہے، مجھے اتنا ملنا چاہئے۔ دوسرا کہتا ہے مجھے اتنا ملنا چاہئے۔ جب ان سے پوچھا جاتا ہے کہ بھائی! جب تم نے اس مکان کی تعمیر میں پیسے دیئے تھے، اس وقت تمہاری کیا نیت تھی؟ کیا تم نے بطور قرض دیئے تھے؟ یا تم مکان میں حصہ دار بننا چاہتے تھے؟ یا باپ کی مدد کرنا چاہتے تھے؟ اس وقت کیا بات تھی؟ تو یہ جواب ملتا ہے کہ ہم نے تو پیسے دیتے وقت کچھ سوچا ہی نہیں تھا، نہ تو ہم نے مدد کے بارے میں سوچا تھا، اور نہ حصہ داری کے بارے میں سوچا تھا، اب آپ کوئی حل نکالیں۔ : ب ڈور الجھ گئی اور سر ہاتھ نہیں آ رہا ہے تو اب مفتی صاحب کی مصیبت آئی کہ وہ اس کا حل نکالیں کہ کس کا کتنا حصہ بنتا ہے۔ یہ سب اس لئے ہوا کہ معاملات کے بارے میں حضور اقدس نبی کریم ﷺ کی تعلیم پر عمل نہیں کیا۔ نقلیں ہو رہی ہیں، تہجد کی نماز ہو رہی ہے، اشراق کی نماز ہو رہی ہے، لیکن معاملات میں سب الم غلم ہو رہا ہے، کسی چیز کا کچھ پتہ نہیں۔ یہ سب کام حرام ہو رہا ہے۔ جب یہ معلوم نہیں کہ میرا حق کتنا ہے اور دوسرے کا حق کتنا ہے، تو اس صورت میں جو کچھ تم اس میں سے کھا رہے ہو، اس کے حلال ہونے میں بھی شبہ ہے۔ جائز نہیں۔

## حضرت مفتی صاحبؒ اور ملکیت کی وضاحت

میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ، اللہ تعالیٰ اُن کے درجات بلند فرمائے، آمین، اُن کا ایک مخصوص کمرہ تھا، اس میں آرام فرمایا کرتے تھے۔ ایک چائپائی بھی ہوئی تھی، اسی پر آرام کیا کرتے تھے۔ اسی پر لکھنے پڑھنے کا کام کیا کرتے تھے۔ وہیں پر لوگ آکر ملاقات کیا کرتے تھے۔ میں یہ دیکھتا تھا کہ جب اس کمرے میں کوئی سامان باہر سے آتا تو فوراً واپس بھجوا دیتے تھے۔ مثلاً حضرت والد صاحب نے پانی منگوایا، میں گلاس میں پانی بھر کر پلانے چلا گیا۔ جب آپ پانی پی لیتے تو فوراً فرماتے کہ یہ گلاس واپس رکھ آؤ جہاں سے لائے تھے۔ جب گلاس واپس لے جانے میں دیر ہو جاتی تو ناراض ہو جاتے۔ اگر پلیٹ آ جاتی تو فوراً فرماتے کہ یہ پلیٹ واپس باورچی خانے میں رکھ آؤ۔ ایک دن میں نے کہا کہ حضرت! اگر سامان واپس لے جانے میں تھوڑی دیر ہو جایا کرے تو معاف فرما دیا کریں۔ فرمانے لگے، تم بات سمجھتے نہیں ہو۔ بات دراصل یہ ہے کہ میں نے اپنے

وصیت نامہ میں لکھا ہوا ہے کہ اس کمرے میں جو سامان بھی ہے وہ میری ملکیت ہے، اور باقی کمروں میں اور گھر میں جو سامان ہے وہ تمہاری والدہ کی ملکیت ہے۔ اس لئے میں اس بات سے ڈرتا ہوں کہ کبھی دوسرے کمروں کا سامان یہاں پر آ جائے، اور اسی حالت میں میرا انتقال ہو جائے تو اس وصیت نامہ کے مطابق تم یہ سمجھو گئے کہ یہ میری ملکیت ہے، حالانکہ وہ میری ملکیت نہیں۔ اس وجہ سے میں کوئی چیز دوسروں کی اپنے کمرے میں نہیں رکھتا، واپس کروادیتا ہوں۔

### حضرت ڈاکٹر عبدالحی صاحبؒ کی احتیاط

جب حضرت والد صاحبؒ کی وفات ہو گئی تو میرے شیخ حضرت ڈاکٹر عبدالحی صاحبؒ قدس اللہ سرہ تعزیت کے لئے تشریف لائے۔ حضرت والد صاحب سے حضرت ڈاکٹر صاحب کو بہت ہی والہانہ تعلق تھا، جس کا ہم اور آپ تصور نہیں کر سکتے۔ چونکہ آپ ضعیف تھے، اس وجہ سے اس وقت آپ پر کمزوری کے آثار نمایاں تھے۔ مجھے اس وقت خیال آیا کہ حضرت والا پر اس وقت بہت ضعف اور غم ہے تو اندر سے میں حضرت والد صاحبؒ کا خیرہ لے آیا جو آپ تناول فرمایا کرتے تھے، اور حضرت والا کی خدمت میں پیش کرتے ہوئے کہا کہ حضرت آپ خیرہ کا ایک چمچ تناول فرمالیں۔ حضرت والا نے اس خیرہ کو دیکھتے ہی کہا کہ تم یہ خیرہ کیسے لے آئے، یہ خیرہ تو اب میراث کا اور ترکہ کا ایک حصہ بن گیا ہے، اب تمہارے لئے یہ جائز نہیں کہ اس طرح یہ خیرہ اٹھا کر کسی کو دے دو، اگرچہ وہ ایک چمچ کے برابر ہی کیوں نہ ہو۔ میں نے کہا کہ حضرت! حضرت والد صاحبؒ کے جتنے درماء ہیں، وہ سب الحمد للہ بالغ ہیں اور وہ سب یہاں موجود ہیں، اور سب اس بات پر راضی ہیں کہ آپ یہ خیرہ تناول فرمالیں۔ تب حضرت نے وہ خیرہ تناول فرمایا۔

### حساب اسی دن کر لیں

اس کے ذریعہ حضرت والا نے یہ سبق دے دیا کہ یہ بات ایسی بات نہیں ہے کہ آدمی رواروی میں گزر جائے۔ فرض کریں کہ اگر تمام درماء میں ایک وارث بھی نابالغ ہو یا موجود نہ ہوتا اور اس کی رضامندی شامل نہ ہوتی تو اس خیرہ کا ایک چمچ بھی حرام ہو جاتا۔ اس لئے شریعت کا یہ حکم ہے کہ جو نبی کسی کا انتقال ہو جائے تو جلد از جلد اس کی میراث تقسیم کر دو، یا کم از کم حساب کر کے رکھ لو کہ فلاں کا اتنا حصہ ہے اور فلاں کا اتنا حصہ ہے، اس لئے کہ بعض اوقات تقسیم میں کچھ تاخیر ہو جاتی ہے، بعض اشیاء کی قیمت لگانی پڑتی ہے اور بعض اشیاء کو فروخت کرنا پڑتا ہے، لیکن حساب اسی دن ہو جانا چاہئے۔ آج اس



وقت ہمارے معاشرے میں جتنے جھگڑے پھیلے ہوئے ہیں، ان جھگڑوں کا ایک بڑا بنیادی سبب حساب کتاب کا صاف نہ ہونا اور معاملات کا صاف نہ ہونا ہے۔

## دوسروں کی چیز اپنے استعمال میں لانا

اسی طرح دوسرے کی چیز استعمال کرنا حرام ہے، مثلاً کوئی دوست ہے یا بھائی ہے، اس کی چیز اس کی اجازت کے بغیر استعمال کر لی تو یہ جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے۔ البتہ اگر آپ کو یہ یقین ہے کہ اس کی چیز استعمال کرنے سے وہ خوش ہوگا اور خوشی سے اس کی اجازت دیدے گا، تب تو استعمال کرنا جائز ہے، لیکن جہاں ذرا بھی اس کی اجازت میں شک ہو، چاہے وہ حقیقی بھائی ہی کیوں نہ ہو، یا چاہے وہ بیٹا ہو اور اپنے باپ کی چیز استعمال کر رہا ہو، جب تک اس بات کا اطمینان نہ ہو کہ خوش دلی سے وہ اجازت دیدے گا، یا میرے استعمال کرنے سے وہ خوش ہوگا، اس وقت تک اس کا استعمال جائز نہیں۔ حدیث میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

”لا یحل مال امری مسلم الا بطیب نفس منه۔“ (۱)

کسی مسلمان کا مال تمہارے لئے حلال نہیں جب تک وہ خوش دلی سے نہ دے۔ اس حدیث میں ”اجازت“ کا لفظ استعمال نہیں فرمایا بلکہ ”خوش دلی“ کا لفظ استعمال فرمایا۔ مطلب یہ ہے کہ صرف اجازت کافی نہیں بلکہ وہ اس طرح اجازت دے کہ اس کا دل خوش ہو، تب تو وہ چیز حلال ہے۔ اگر آپ دوسرے کی چیز استعمال کر رہے ہیں، لیکن آپ کو اس کی خوش دلی کا یقین نہیں ہے، تو آپ کے لئے وہ چیز استعمال کرنا جائز نہیں۔

## ایسا چندہ حلال نہیں

حکیم الامت حضرت تھانویؒ مدرسوں کے چندے اور انجمنوں کے چندے کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ یہ چندے اس طرح وصول کرنا کہ دوسرا شخص دباؤ کے تحت چندہ دیدے، ایسا چندہ حلال نہیں۔ مثلاً آپ نے مجمع عام میں چندہ لینا شروع کر دیا، اس مجمع میں ایک آدمی شرماسری میں یہ سوچ کر چندہ دے رہا ہے کہ اتنے سارے لوگ چندہ دے رہے ہیں اور میں چندہ نہ دوں تو میری ناک کٹ جائے گی، اور دل کے اندر چندہ دینے کی خواہش نہیں تھی، تو یہ چندہ خوش دلی کے بغیر دیا گیا، یہ ”چندہ“ لینے والے کے لئے حلال نہیں۔ اس موضوع پر حضرت تھانویؒ نے ایک مستقل رسالہ لکھا

ہے، اور اس میں یہ احکام لکھے ہیں کہ کس حالت میں چندہ لینا جائز ہے اور کس حالت میں چندہ لینا جائز نہیں۔

## ہر ایک کی ملکیت واضح ہونی چاہئے

بہر حال، یہ اصول ذہن میں رکھو کہ جب تک دوسرے کی خوش دلی کا اطمینان نہ ہو، اس وقت تک دوسرے کی چیز استعمال کرنا حلال نہیں، چاہے وہ بیٹا کیوں نہ ہو، باپ کیوں نہ ہو، بھائی اور بہن کیوں نہ ہو، چاہے بیوی اور شوہر کیوں نہ ہو۔ اس اصول کو فراموش کرنے کی وجہ سے ہمارے مال میں حرام کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص کہے کہ میں تو کوئی غلط کام نہیں کرتا، رشوت میں نہیں لیتا، سود نہیں کھاتا، چوری میں نہیں کرتا، ذاکہ میں نہیں ڈالتا، اس لئے میرا مال تو حلال ہے۔ لیکن اس کو یہ نہیں معلوم کہ اس اصول کا لحاظ نہ رکھنے کی وجہ سے مال حرام کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ اور مال حرام کی آمیزش حلال مال کو بھی تباہ کر دیتی ہے اور اس کی برکتیں زائل ہو جاتی ہیں، اس کا نفع ختم ہو جاتا ہے، اور اُلٹا اس حرام مال کے نتیجے میں انسان کی طبیعت گناہوں کی طرف چلتی ہے، روحانیت کو نقصان ہوتا ہے۔ اس لئے معاملات کو صاف رکھنے کی فکر کریں کہ کسی معاملے میں کوئی الجھاؤ نہ رہے، ہر چیز صاف اور واضح ہونی چاہئے۔ ہر چیز کی ملکیت واضح ہونی چاہئے کہ یہ چیز میری ملکیت ہے، یہ فلاں کی ملکیت ہے۔ البتہ ملکیت واضح ہو جانے کے بعد آپس میں بھائیوں کی طرح رہو۔ دوسرے شخص کو تمہاری چیز استعمال کرنے کی ضرورت پیش آئے تو دے دو، لیکن ملکیت واضح ہونی چاہئے، تاکہ کل کو کوئی جھگڑا کھڑا نہ ہو جائے۔

## مسجد نبوی کے لئے زمین مفت قبول نہ کی

جب حضور اقدس ﷺ ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپ کے پیش نظر سب سے پہلا کام یہ تھا کہ یہاں پر کوئی مسجد بنائی جائے۔ وہ مسجد نبوی جس میں ایک نماز کا ثواب پچاس ہزار نمازوں کے برابر ہے۔ چنانچہ ایک جگہ آپ ﷺ کو پسند آگئی جو خالی پڑی ہوئی تھی۔ آپ ﷺ نے اس جگہ کے بارے میں معلوم کرایا کہ یہ کس کی جگہ ہے تو پتہ چلا کہ یہ بنی نجار کے لوگوں کی جگہ ہے۔ جب بنو نجار کے لوگوں کو پتہ چلا کہ آپ ﷺ اس جگہ پر مسجد بنانا چاہتے ہیں تو انہوں نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! یہ تو ہماری بڑی خوش قسمتی کی بات ہے کہ ہماری جگہ پر مسجد بنائی جائے۔ ہم یہ جگہ مسجد کے لئے مفت دیتے ہیں تاکہ آپ یہاں پر مسجد نبوی کی تعمیر فرمائیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں،

میں مفت نہیں لوں گا، تم اس کی قیمت بتاؤ، قیمت کے ذریعہ لوں گا۔ حالانکہ بظاہر یہ معلوم ہو رہا تھا کہ وہ لوگ اپنی سعادت اور خوش نصیبی سمجھ کر یہ چاہ رہے تھے کہ ان کی جگہ مسجد نبوی کی تعمیر میں استعمال ہو جائے، لیکن اس کے باوجود آپ ﷺ نے مفت لینا گوارہ نہیں کیا۔

### تعمیر مسجد کے لئے دباؤ ڈالنا

علماء کرام نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے کہ ویسے تو جب بنی نجار کے لوگ مسجد کے لئے چندہ کے طور پر مفت زمین دے رہے تھے تو یہ زمین لینا جائز تھا، اس میں کوئی گناہ کی بات نہیں تھی، لیکن چونکہ مدینہ منورہ میں اسلام کی یہ پہلی مسجد تعمیر ہو رہی تھی، اگرچہ قبا میں ایک مسجد تعمیر ہو چکی تھی، اور یہ وہ مسجد تھی جس کو آئندہ حرم مکہ کے بعد دوسرا مقام حاصل ہونا تھا، اس لئے آنحضرت ﷺ نے اس بات کو پسند نہیں فرمایا کہ یہ زمین اس طرح مفت قیمت کے بغیر لے لی جائے۔ ورنہ آئندہ کے لئے لوگوں کے سامنے یہ نظیر بن جائے گی کہ جب مسجد بنانی ہو تو مسجد کے لئے زمین قیمتاً خریدنے کے بجائے لوگ مفت اپنی زمینیں دیں، اور اس لئے یہ زمین مفت قبول نہیں کی تاکہ لوگوں پر یہ واضح فرما دیں کہ یہ بات درست نہیں کہ مسجد کی تعمیر کی خاطر دوسروں پر دباؤ ڈالا جائے، یا دوسروں کی املاک پر نظر رکھی جائے۔ اس وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے پیسے دے کر وہ زمین خریدی اور پھر مسجد نبوی کی تعمیر فرمائی تاکہ معاملہ صاف رہے اور کسی قسم کی کوئی الجھن برقرار نہ رہے۔

### پورے سال کا نفقہ دینا

آنحضرت ﷺ کی ازواج مطہرات، جو حقیقت میں آنحضرت ﷺ کی شریک حیات بننے کی وہی مستحق تھیں، اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں سے دنیا کی محبت نکالی ہوئی تھی، اور آخرت کی محبت ان کے دلوں میں بھری ہوئی تھی، لیکن حضور اقدس ﷺ کا معاملہ یہ تھا کہ سال کے شروع میں اپنی تمام ازواج مطہرات کا نفقہ اکٹھا دے دیا کرتے تھے، اور ان سے فرما دیتے کہ یہ تمہارا نفقہ ہے تم جو چاہو کرو۔ اب وہ ازواج مطہرات بھی حضور اقدس ﷺ کی ازواج مطہرات تھیں۔ ان کے یہاں تو ہر وقت صدقہ خیرات کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ چنانچہ وہ ازواج مطہرات بقدر ضرورت اپنے پاس رکھتیں، باقی سب خیرات کر دیتی تھیں۔ لیکن حضور اقدس ﷺ نے یہ مثال قائم فرمائی کہ پورے سال کا نفقہ اکٹھا دے دیا۔

## ازواج مطہرات سے برابری کا معاملہ کرنا

اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس ﷺ سے پابندی اٹھالی تھی کہ وہ اپنی ازواج مطہرات میں برابری کریں۔ بلکہ آپ ﷺ کو یہ اختیار دے دیا تھا کہ جس کو چاہیں زیادہ دیں اور جس کو چاہیں کم دیں، اس معاملے میں ہم آپ سے مواخذہ نہیں کریں گے۔ اس اختیار کے نتیجے میں ازواج مطہرات کے درمیان برابری کرنا آپ کے ذمہ فرض نہیں رہا تھا۔ جب کہ امت کے تمام افراد کے لئے برابری کرنا فرض ہے۔ لیکن حضور اقدس ﷺ نے ساری عمر اس اختیار اور اجازت پر عمل نہیں فرمایا بلکہ ہر چیز میں برابری فرمائی، اور ان کی ملکیت کو واضح اور نمایاں فرما دیا تھا۔ اور ان کے حقوق پوری طرح زندگی بھر ادا فرمائے۔

### خلاصہ

بہر حال، ان احادیث اور آیات میں جو بنیادی اصول بیان فرمایا، جس کو ہم فراموش کرتے جا رہے ہیں، وہ ”معاملات کی صفائی“ اور معاملات کی درستی ہے، یعنی معاملہ صاف اور واضح ہو، اس میں کوئی اجمال اور ابہام نہ رہے۔ چاہے وہ مرد ہو یا عورت، ہر ایک اپنے معاملات کو صاف رکھے۔ اس کے بغیر آمدنی اور اخراجات شریعت کی حدود میں نہیں رہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے اور اپنے فضل و کرم سے اس حقیقت اور اس حکم کو سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔ اور اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

### تنخواہ کا یہ حصہ حرام ہو گیا

ہماری زندگیوں میں بہت سی آمدنیاں اس طرح داخل ہو گئی ہیں کہ ہمیں ان کے بارے میں یہ احساس بھی نہیں کہ یہ آمدنیاں حرام ہیں، مثلاً آپ نے کسی جگہ پر جائز اور شریعت کے مطابق ملازمت اختیار کر رکھی ہے، لیکن ملازمت کا جو وقت طے ہو چکا ہے اس وقت میں آپ کی کر رہے ہیں اور پورا وقت نہیں دے رہے ہیں بلکہ ڈنڈی مار رہے ہیں، جیسے ایک شخص کی آٹھ گھنٹے کی ڈیوٹی ہے مگر وہ ان میں سے ایک گھنٹہ چوری چھپے دوسرے کاموں میں ضائع کر دیتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مہینے کے ختم پر جو تنخواہ ملے گی اس کا آٹھواں حصہ حرام ہو گیا۔ وہ آٹھواں حصہ رزقِ حلال نہ رہا بلکہ وہ رزقِ حرام ہو گیا، لیکن ہمیں اس کا احساس ہی نہیں کہ یہ حرام مال ہماری آمدنی میں شامل ہو رہا ہے۔

## تھانہ بھون کے مدرسہ کے اساتذہ کا تنخواہ کٹوانا

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ کی خانقاہ میں جو مدرسہ تھا، اس مدرسہ کے ہر استاد اور ہر ملازم کے پاس ایک روزنامہ رکھا رہتا تھا۔ مثلاً ایک استاد ہے اور اس کو چھ گھنٹے سبق پڑھانا ہے، اب سبق پڑھانے کے دوران اس کے پاس کوئی مہمان ملنے کے لئے آگیا تو جس وقت مہمان آتا، وہ استاد اس کے آنے کا وقت اس روزنامے میں لکھ لیتا، اور پھر جب وہ مہمان رخصت ہو کر واپس جاتا تو اس کے جانے کا وقت بھی نوٹ کر لیتا۔ سارا مہینہ وہ اسی طرح کرتا اور جب مہینے کے آخر میں تنخواہ ملنے کا وقت آتا تو وہ استاد دفتر میں ایک درخواست دیتا کہ اس ماہ کے دوران میرا تناد وقت مہمانوں کے ساتھ صرف ہوا ہے، لہذا اتنی دیر کی تنخواہ میری تنخواہ میں سے کم کر لی جائے۔ اس طرح ہر استاد اور ہر ملازم درخواست دے کر اپنی تنخواہ کٹواتا۔ صرف مہمان کے آنے کی حد تک نہیں بلکہ مدرسہ کا وہ وقت کسی بھی ذاتی کام میں صرف ہوتا تو وہ وقت نوٹ کر کے اس کی تنخواہ کٹواتا۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ یہ وقت بکا ہوا ہے، اب یہ وقت ہمارا نہیں ہے، جس ادارے میں آپ نے ملازمت کی ہے وہ وقت اس ادارے کی ملکیت بن گیا۔ اب اگر آپ نے اس وقت کے اندر کمی کی تو اتنے وقت کی تنخواہ آپ کے لئے حرام ہو گئی۔ آج ہم لوگوں کو اس طرف دھیان نہیں ہے۔ ہم لوگ تو صرف سود کھانے اور رشوت لینے کو حرام سمجھتے ہیں، لیکن ان مختلف طریقوں سے ہماری آمدنیوں میں جو حرام کی آمیزش ہو رہی ہے اس کی طرف ہمارا ذہن نہیں جاتا۔

## ٹرین کے سفر میں پیسے بچانا

یا مثلاً آپ ٹرین میں سفر کر رہے ہیں اور جس درجے کا آپ نے ٹکٹ خریدا ہے اس سے اونچے درجے کے ڈبے میں سفر کر لیا، اور دونوں درجوں کے درمیان کرایہ کا جو فرق ہے اتنے پیسے آپ نے بچا لیے، تو جو پیسے بچے وہ آپ کے لئے حرام ہو گئے اور وہ حرام مال آپ کی حلال آمدن میں شامل ہو گئے اور آپ کو پتہ بھی نہ چلا کہ یہ حرام مال شامل ہو گیا۔

## زائد سامان کا کرایہ

حضرت تھانویؒ سے تعلق رکھنے والوں کے بارے میں یہ بات مشہور و معروف تھی کہ جب وہ ریل کا سفر کرتے تو اپنے سامان کا وزن ضرور کرایا کرتے تھے اور ایک مسافر کو جتنا سامان لے جانے کی

اجازت ہوتی، اگر سامان اس وزن سے زیادہ ہوتا تو وہ زائد سامان کا کرایہ ریلوے کو ادا کرتے اور پھر سفر شروع کرتے۔ یہ کارروائی کیے بغیر سفر کرنے کا ان کے یہاں تصور ہی نہیں تھا۔

## حضرت تھانویؒ کا ایک سفر

ایک مرتبہ خود حضرت تھانویؒ کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا کہ ایک مرتبہ سفر کرنے کے لئے اسٹیشن پہنچے اور سیدھے اس دفتر میں تشریف لے گئے جہاں سامان کا وزن کرایا جاتا تھا۔ وہاں اتفاق سے ریلوے کا گارڈ کھڑا ہوا تھا جو حضرت والا کو پہچانتا تھا، وہ پوچھنے لگا کہ حضرت کیسے تشریف لائے؟ حضرت نے فرمایا کہ میں اپنے سامان کا وزن کرانے آیا ہوں تاکہ اگر زیادہ ہو تو اس کا کرایہ ادا کر دوں۔ اس گارڈ نے کہا کہ حضرت! آپ وزن کرانے کے چکر میں کیوں پڑ رہے ہیں، آپ سامان کو وزن کرائے بغیر سفر کر لیں، میں آپ کے ساتھ ہوں اور میں اس ٹرین کا گارڈ ہوں، آپ کو راستے میں کوئی نہیں پکڑے گا اور اگر سامان زیادہ ہو تو آپ سے کوئی شخص بھی جرمانے کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ حضرت نے اس گارڈ سے پوچھا کہ آپ کہاں تک میرے ساتھ جائیں گے؟ اس گارڈ نے جواب دیا کہ میں فلاں اسٹیشن تک جاؤں گا۔ حضرت والا نے پوچھا کہ اس کے بعد پھر کیا ہوگا؟ اس نے کہا کہ اس کے بعد جو گارڈ آئے گا، میں اس سے کہہ دوں گا کہ ان کے سامان کا ذرا خیال رکھنا۔ حضرت والا نے پھر پوچھا کہ وہ گارڈ کہاں تک جائے گا؟ گارڈ نے جواب دیا کہ وہ گارڈ تو جہاں تک آپ کی منزل ہے وہاں تک آپ کے ساتھ ہی سفر کرے گا، اس لئے آپ کو کوئی خطرہ نہیں ہے۔ حضرت والا نے فرمایا کہ مجھے اور بھی آگے جانا ہے۔ اس نے پوچھا کہ آگے کہاں جانا ہے؟ حضرت والا نے فرمایا کہ مجھے تو اس منزل سے آگے اللہ تبارک و تعالیٰ کے پاس جانا ہے، وہاں کون گارڈ میرے ساتھ جائے گا جو مجھے اللہ تعالیٰ کے سامنے سوال و جواب سے بچائے گا؟

پھر حضرت والا نے فرمایا کہ یہ ٹرین تمہاری ملکیت نہیں ہے، اس کے اوپر تمہارا اختیار نہیں ہے، تمہیں محکمے کی طرف سے اجازت نہیں ہے کہ تم کسی شخص کے زیادہ سامان کو کرایہ کے بغیر چھوڑ دو۔ لہذا میں تمہاری وجہ سے دنیاوی پکڑ سے توفیق جاؤں گا لیکن اس وقت جو چند پیسے میں بچاؤں گا اور وہ چند پیسے میرے لئے حرام ہو جائیں گے، ان حرام پیسوں کے بارے میں جب اللہ تعالیٰ کے سامنے سوال ہوگا تو وہاں پر کون سا گارڈ مجھے بچائے گا اور کون جواب دہی کرے گا؟ یہ باتیں سن کر اس گارڈ کی آنکھیں کھل گئیں اور پھر حضرت والا سامان وزن کر کر اس کے زائد پیسے ادا کر کے سفر پر روانہ ہو گئے۔

## یہ حرام پیسے رزقِ حلال میں شامل ہو گئے

لہذا اگر کسی نے اس طرح ریل گاڑی میں یا ہوائی جہاز میں سفر کے دوران اجازت سے زیادہ سامان کے ساتھ سفر کر لیا اور اس سامان کا وزن کرا کر اس کا کرایہ علیحدہ سے ادا نہیں کیا تو اس کے نتیجے میں جو پیسے بچے وہ حرام بچے اور یہ حرام پیسے ہمارے رزقِ حلال کے اندر شامل ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارا جو اچھا خاصا حلال پیسہ تھا اس میں حرام کی آمیزش ہو گئی۔

## بے برکتی کیوں نہ ہو

آج ہم لوگ جو بے برکتی کی وجہ سے پریشان ہیں اور ہر شخص رونا رو رہا ہے، جو لکھ جی ہے وہ بھی رو رہا ہے اور جو کروڑ پتی ہے وہ بھی رو رہا ہے کہ صاحب خرچہ پورا نہیں ہوتا اور مسائل حل نہیں ہوتے، درحقیقت یہ بے برکتی اس لئے ہے کہ حلال و حرام کی تمیز اور اس کی فکر اٹھ گئی ہے۔ بس چند مخصوص چیزوں کے بارے میں تو یہ ذہن میں بٹھالیا ہے کہ یہ حرام ہیں، ان سے تو کسی نہ کسی طریقے سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن مختلف ذرائع سے جو یہ حرام پیسے ہماری آمدنیوں میں داخل ہو رہے ہیں، ان کی فکر نہیں۔

## ٹیلیفون اور بجلی کی چوری

یا ٹیلیفون کے محکمے والوں سے دوستی ہے اور اب اس کے ذریعہ ملکی اور غیر ملکی کالیں ہو رہی ہیں، دنیا بھر میں باتیں ہو رہی ہیں اور ان کالوں پر ایک پیسہ ادا نہیں کیا جا رہا ہے، یہ درحقیقت محکمے کی چوری ہو رہی ہے اور اس چوری کے نتیجے میں جو پیسے بچے وہ مالِ حرام ہے، اور وہ مالِ حرام ہمارے مالِ حلال کے اندر شامل ہو رہا ہے۔ یا مثلاً بجلی کی چوری ہو رہی ہے کہ بجلی کا میٹر بند پڑا ہے لیکن بجلی استعمال ہو رہی ہے۔ اس طرح جو پیسے بچے وہ مالِ حرام ہے اور وہ حرام مال ہمارے حلال مال کے اندر شامل ہو رہا ہے اور حرام مال کی آمیزش ہو رہی ہے۔ لہذا نہ جانے کتنے شعبے ایسے ہیں جن میں ہم نے اپنے لئے حرام کے راستے کھول رکھے ہیں اور حرام مال ہمارے حلال مال میں داخل ہو رہا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم بے برکتی کے عذاب کے اندر مبتلا ہیں۔

## یہاں تو آدمی بنائے جاتے ہیں

حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ فرمایا کرتے تھے کہ لوگ خانقاہوں میں ذکر و مشغلہ سیکھنے کے لئے جاتے ہیں اگر ذکر و مشغلہ سیکھنا ہے تو بہت ساری خانقاہیں کھلی ہیں وہاں چلا جائے، لیکن ہمارے یہاں تو آدمی بنانے کی کوشش کی جاتی ہے اور شریعت کے جو احکام ہیں ان پر عمل پیرا ہونے کی فکر پیدا کی جاتی ہے۔ چنانچہ ریلوے اسٹیشن پر اگر کوئی داڑھی والا آدمی اپنا سامان وزن کرانے کے لئے ریلوے کے دفتر پہنچتا تو وہ دفتر والے اس کو دیکھتے ہی پہچان لیتے کہ اس کا تعلق تھانہ بھون سے ہے، لہذا اس سے خود پوچھ لیتے کہ آپ تھانہ بھون جا رہے ہیں؟

چنانچہ حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ اگر مجھے اپنے تعلق رکھنے والوں میں سے کسی کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے معمولات چھوٹ گئے ہیں تو مجھے زیادہ دکھ اور شکایت نہیں ہوتی، لیکن اگر کسی کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے حلال و حرام کو ایک کر رکھا ہے اور اس کو معاملات کے اندر حلال و حرام کی فکر نہیں ہے تو مجھے اس شخص سے نفرت ہو جاتی ہے۔

## ایک خلیفہ کا سبق آموز واقعہ

حضرت تھانویؒ کے ایک بڑے خلیفہ تھے جن کو آپ نے باقاعدہ خلافت عطا فرمائی تھی۔ ایک مرتبہ وہ ایک سفر سے تشریف لائے تو ان کے ساتھ ایک بچہ بھی تھا۔ حضرت والا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور سلام دعا ہوئی، خیریت معلوم کی۔ حضرت والا نے پوچھا کہ آپ کہاں سے تشریف لا رہے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ فلاں جگہ سے آرہا ہوں۔ حضرت نے پوچھا کہ ریل گاڑی سے آرہے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ جی ہاں۔ حضرت نے پوچھا کہ یہ بچہ جو تمہارے ساتھ ہے اس کا کٹ پورالیا تھا یا آدھا لیا تھا؟ اب آپ اندازہ لگائیں کہ خانقاہ کے اندر پیر صاحب اپنے مرید سے یہ سوال کر رہے ہیں کہ بچے کا کٹ پورالیا تھا یا آدھا لیا تھا؟ جبکہ دوسری خانقاہوں میں یہ سوال کرنے کا کوئی تصور ہی نہیں ہے۔ دوسری خانقاہوں میں تو یہ سوال ہوتا ہے کہ معمولات پورے کیے تھے یا نہیں؟ تہجد کی نماز پڑھی تھی یا نہیں؟ اشراق کی نماز پڑھی تھی یا نہیں؟ لیکن یہاں یہ سوال ہو رہا ہے کہ یہ بچہ جو آپ کے ساتھ ہے اس کا کٹ پورالیا تھا یا آدھا لیا تھا؟ انہوں نے جواب دیا کہ حضرت! آدھا لیا تھا۔ حضرت نے پھر سوال کیا کہ اس بچے کی عمر کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ حضرت! یہ بچہ دیسے تو تیرہ سال کا ہے لیکن دیکھنے میں بارہ سال کا لگتا ہے، اس لئے آدھا کٹ لیا تھا۔ یہ جواب سن کر حضرت والا



کو سخت رنج ہوا اور اُن سے خلافت واپس لے لی اور فرمایا کہ مجھ سے غلطی ہوئی، تم اس لائق نہیں ہو کہ تمہیں خلافت دی جائے اور تمہیں مجاز بنایا جائے، اس لئے کہ تمہیں حلال و حرام کی فکر نہیں۔ جب بچے کی عمر بارہ سال سے زیادہ ہوگئی، چاہے ایک دن ہی زیادہ کیوں نہ ہوئی ہو تو اس وقت تم پر واجب تھا کہ تم بچے کا پورا ٹکٹ لیتے۔ تم نے آدھا ٹکٹ لے کر جو پیسے بچائے وہ حرام کے پیسے بچائے اور جس کو حرام سے بچنے کی فکر نہ ہو وہ خلیفہ بننے کا اہل نہیں۔ چنانچہ خلافت واپس لے لی۔

اگر کوئی شخص حضرت تھانویؒ سے آکر کہتا کہ حضرت معمولات ترک ہو گئے، تو حضرت والا فرماتے کہ معمولات ترک ہو گئے تو استغفار کرو اور دوبارہ شروع کر دو اور ہمت سے کام لو اور اس بات کا دوبارہ عزم کرو کہ آئندہ ترک نہیں کریں گے۔ اور معمولات ترک کرنے کی بناء پر کبھی خلافت واپس نہیں لی لیکن حلال و حرام کی فکر نہ کرنے پر خلافت واپس لے لی، اس لئے کہ جب حلال و حرام کی فکر نہ ہو تو وہ انسان انسان نہیں۔ اس لئے حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ "طلب الحلال فریضة بعد الفریضة"، حلال کی طلب دوسرے فرائض کے بعد یہ بھی فرض ہے۔<sup>(۱)</sup>

## دنیا کے سامنے نمونہ پیش کریں

بہر حال، اس وقت ہمارے مسلمان تاجروں کی سب سے بڑی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ قرآن و سنت کی ہدایتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے دنیا کے سامنے ایک عملی نمونہ پیش کریں۔ اس دنیا کے سامنے جو سرمایہ داری سے بھی زخم کھائی ہوئی ہے، اور اشتراکیت سے بھی زخم کھائی ہوئی ہے۔ اور ایسا نمونہ پیش کریں جو دوسروں کے لئے باعث کشش ہو۔ جو شخص ایسا کرے گا تو وہ اس دور کی سب سے بڑی ضرورت کو پورا کرے گا۔

## کیا ایک آدمی معاشرے میں تبدیلی لاسکتا ہے؟

آجکل یہ عذر پیش کیا جاتا ہے کہ جب تک نظام نہ بدلے، اور جب تک سب لوگ نہ بدلیں، اس وقت تک اکیلا آدمی کیسے تبدیلی لاسکتا ہے؟ یاد رکھئے! نظام اور معاشرہ افراد کے مجموعے کا نام ہے۔ اگر ہر فرد اپنی جگہ یہ سوچتا رہے کہ جب تک معاشرہ نہیں بدلے گا، اس وقت تک میں بھی نہیں بدلوں گا، تو پھر معاشرے میں کبھی تبدیلی واقع نہیں ہو سکتی۔ تبدیلی ہمیشہ اس طرح آیا کرتی ہے کہ کوئی اللہ کا بندہ

فرد بن کر اپنی زندگی میں تبدیلی لاتا ہے، پھر اس چراغ کو دیکھ کر دوسرا چراغ جلتا ہے، اور پھر دوسرے سے تیسرا چراغ جلتا ہے، اسی طرح افراد کے سنورنے سے معاشرہ سنورتا ہے، اور افراد سے قوموں کی تعمیر ہوتی ہے۔ لہذا یہ غدر کہ میں تنہا کچھ نہیں کر سکتا، یہ معقول غدر نہیں۔

## حضور ﷺ کس طرح تبدیلی لائے

جب نبی کریم محمد مصطفیٰ ﷺ اس دنیا میں تشریف لائے، اس وقت معاشرے کی خرابیاں اور برائیاں اپنی انتہا کو پہنچی ہوئی تھیں، اس وقت اگر آپ ﷺ یہ سوچتے کہ اتنا بڑا معاشرہ الٹی سمت کی طرف جا رہا ہے میں تنہا کیا کر سکوں گا، اور یہ سوچ کر آپ ہمت ہار کر بیٹھ جاتے تو آج ہم اور آپ یہاں پر مسلمان بیٹھے ہوئے نہ ہوتے۔ آپ ﷺ نے دنیا کی مخالفتوں کے سیلاب کا مقابلہ کرتے ہوئے ایک راہ ڈالی، نیا راستہ نکالا، اور اس راستے پر گامزن ہوئے۔ یہ بات ٹھک ہے کہ آپ ﷺ کو اس راستے میں قربانیاں بھی دینی پڑیں، آپ کو پریشانیاں بھی پیش آئیں، مشکلات بھی سامنے آئیں، لیکن آپ نے ان سب کو گوارا کیا۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ آج دنیا کی ایک تہائی آبادی محمد رسول اللہ ﷺ کی نام لیوا اور ان کی غلام ہے۔ لیکن اگر آپ یہ سوچ کر بیٹھ جاتے کہ جب تک معاشرہ نہیں بدلے گا، اس وقت تک تنہا میں کیا کر سکتا ہوں تو یہ صورت حال نہ ہوتی۔

## ہر شخص اپنے اندر تبدیلی لائے

اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کی ذمہ داری اس کے اپنے اوپر ڈالی ہے۔ لہذا اس بات کو دیکھے بغیر کہ دوسرے لوگ کیا کر رہے ہیں، ہر انسان پر فرض ہے کہ وہ اپنے طرز عمل کو درست کرے، اور کم از کم اس بات کی طلب ہمارے دلوں میں پیدا ہو جائے کہ اللہ اور اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیں معیشت کے میدان میں اور تجارت و صنعت کے میدان میں کن احکام کا پابند کیا ہے؟ ان احکام پر ہم کس طرح عمل کر سکتے ہیں۔ اس کی معلومات حاصل کر کے اس پر عمل کرنے کا جذبہ اور عزم پیدا ہو جائے تو میں سمجھتا ہوں کہ یہ مجلس انشاء اللہ بڑی مبارک اور مفید ہے۔ ورنہ نشست و گفتن و درخواستن والی مجلسیں تو بہت ہوتی رہتی ہیں۔

## معاشرے کی اصلاح فرد سے ہوتی ہے

کسی معاشرے کی اصلاح افراد سے ہوتی ہے، یہ سوچنا کہ چونکہ سب یہ کر رہے ہیں تو میں

اکیلا کر کے کیا کروں گا، یہ شیطان کا دوسرا دھوکہ ہے۔ دوسرے خواہ کچھ کر رہے ہیں، لا یضرکم من ضل اذا اعتدیتم۔ اپنے طور پر اپنا معاملہ اللہ تعالیٰ سے درست کر لو اور جو اخلاق نبی کریم ﷺ نے بیان فرمائے ہیں ان کے اوپر عمل کر لو تو اللہ تعالیٰ کی سنت یہ ہے کہ جب ایک چراغ جلتا ہے تو اس ایک سے دوسرا چراغ جلتا ہے اور جلے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔<sup>(۱)</sup>

اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے یہ جذبہ اور یہ تصور اور یہ خیال اور یہ عزم ہمارے دلوں کے اندر پیدا فرمادے جو اس وقت کی بڑی اہم ضرورت ہے، اور اللہ تعالیٰ ہماری دنیا و آخرت دونوں سنوار دے۔ اور ان باتوں پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



## عقد بیع میں شرائط اور انکی تفصیل

حدثنا عبد اللہ بن یوسف: أخبر مالك، عن هشام بن عروة عن أبيه، عن عائشة قالت: جاء نني بريرة فقالت: كاتبته أهلي على تسع أواق، في كل عام أوقية، فأعنيني فقالت: إن أحب أهلك أن أعدهم ليكون ولاؤك لي فعلت فذهبت بريرة إلى أهلها، فقالت لهم فابوا ذلك عليها - فجاءت من عندهم ورسول الله ﷺ جالس، فقالت: إني عرضت ذلك عليهم فابوا إلا أن يكون الولاء لهم فسمع النبي ﷺ فأعبرت عائشة النبي ﷺ فقال: "خذيها واشترطي لهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق" ففعلت عائشة - ثم قام رسول الله ﷺ في الناس فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: "أما بعد، ما بال رجال بشرطون ليست في كتاب الله؟ ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان شرط مائة شرط، فضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق" - (۱)

حدثنا عبد اللہ بن یوسف: أخبر مالك عن نافع، عن عبد الله بن عمر: أن عائشة أم المؤمنين أرادت أن تشرى جارية فتعتقها فقال أهلها: نبيعتها على أن ولاء هالن - فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: "لا يمتنعك ذلك، فإنما الولاء لمن أعتق" - (۲)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میرے پاس حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا آئیں یہ اس وقت کنیز تھیں یعنی باندی تھیں اور آکر کہا کہ کاتبت اہلی علی تسع أواق، فی کل عام اوقیة، میں نے اپنے آقاؤں سے مکاتبت کا معاملہ کیا ہے اور بدل کتابت نو (۹) اوقیہ چاندی مقرر کیا ہے، ہر سال ایک اوقیہ ادا کروں گی اور جب یہ نو اوقیہ مکمل ہو جائیں گی تو وہ مجھے آزاد کر دیں گے۔ فأعنینی، لہذا آپ میری مدد کریں تاکہ میں نو اوقیہ چاندی ان کو ادا کر دوں۔ فقالت حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں نے ان سے کہا کہ إن أحب أهلك أن أعدهم ويكون ولاؤك لي فعلت، اگر تمہارا آقا چاہے تو میں بھی ان کو نو اوقیہ چاندی گن کر دے دوں اور تمہاری ولاء مجھے ملے۔ گویا ان سے بریرہ کو خرید کر پھر آزاد کروں اور آزاد کرنے کے بعد اس کی ولاء مجھے ملے۔

(۱) فی صحیح البخاری کتاب البیوع باب اذا شرط فی بیع شروطا لا تحل رقم ۲۱۶۸

(۲) وفی صحیح المسلم، کتاب العتق، رقم ۲۷۶۱، ۲۷۶۲، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن

رسول الله، رقم ۱۱۷۷، وسنن ابی دلاؤد، کتاب العتق، رقم ۳۴۲۸، وموطأ مالك، کتاب العتق

والولاء، رقم ۱۲۷۵، رقم ۲۱۶۹۔

## ولاء عتاق

”ولاء“ مرنے کے بعد میت کی وراثت کو کہتے ہیں، اور یہ وراثت مولیٰ معق کو ملتی ہے جس کو مولیٰ العتاق یا ولاء عتاق کہتے ہیں۔ اور یہ مولیٰ العتاق ذوی الارحام پر مقدم ہوتا ہے یعنی اگر مرنے والے غلام کے نہ ذوی الفروض موجود ہوں نہ عصبات موجود ہوں تو اس صورت میں میراث مولیٰ العتاق کو ملتی ہے یہ آخر المصبات ہوتا ہے اور ذوی الارحام پر مقدم ہوتا ہے۔

بخلاف ولاء المولیٰ کے کہ وہ ذوی الارحام کے بعد آتی ہے، مولیٰ المولات کو میراث اس وقت ملتی ہے۔ جب نہ میت کی ذوی الفروض ہوں نہ عصبات ہوں اور نہ ذوی الارحام ہوں تو پھر مولیٰ العتاق میراث کا حقدار ہوتا ہے اور آخر المصبات سمجھا جاتا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اگر تمہاری ولاء مجھے ملے تو میں ابھی پیسے ادا کر کے تمہیں آزاد کرادوں۔ فذهب بريرة إلى أهلها، فقالت لهم حضرت بريرة اپنے آقاؤں کے پاس گئی اور جا کر ان سے وہی بات کہی جو حضرت عائشہ کہہ رہی تھیں فقلوا ذالك عليها انہوں نے انکار کیا، یعنی یہ کہا کہ ولاء تو ہر حالت میں ہم ہی لیں گے چاہے وہ پیسے ادا کریں یا کوئی اور کرے فجاءت من عندهم ورسول الله ﷺ جالس۔ حضرت بريرة ان کے پاس سے ہو کر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اور آپ ﷺ تشریف فرما تھے۔ فقالت انی عرضت عليهم فابوا آ کر عرض کیا کہ میں نے انہیں یہ پیشکش کی تھی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ابھی پیسے دینے کو تیار ہیں بشرطیکہ ولاء ان کو ملے لیکن انہوں نے انکار کیا اور یہی شرط لگائی کہ ولاء ان کو ملے نبی کریم ﷺ نے یہ بات سنی اور حضرت عائشہ نے پوری تفصیل بتائی۔

فقال: خزيها و اشتر طى لهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ٹھیک ہے تم خرید لو اور ولاء کی شرط لگانے سے وہ ولاء کے حقدار نہیں ہوں گے یعنی اگر تم بیچ کے اندر یہ شرط لگا لو کہ ولاء بائع کو ملے گی اس شرط کے لگانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ شرعی حکم اپنی جگہ پر برقرار رہے گا کہ ولاء اسی کو ملے گی جو آزاد کریگا چونکہ بعد میں تم آزاد کرو گی تو اس کے نتیجے میں ولاء خود بخود تمہاری طرف آجائے گی اور ان کی طرف سے جو شرط لگائی جائے گی کہ ولاء ان کو ملے گی وہ شرط باطل ہو جائے گی۔

فعلت عائشة۔ حضرت عائشہ نے ایسا ہی کیا کہ بیچ میں تو یہ شرط لگائی کہ ولاء بائع کو ملے گی لیکن بعد میں حضرت بريرة کو آزاد کر دیا۔

ثم قام رسول الله ﷺ في الناس فحمد الله و أنسى عليه ثم قال أما بعد -  
 آپ ﷺ لوگوں کے درمیان کھڑے ہوئے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء فرمائی اور فرمایا "أما بعد  
 ما بال رجال يشترطون شروطاً طليست في كتاب الله ما كان من شرط ليس في كتاب الله  
 فهو باطل وإن كان مائة شرط - کہ لوگوں کا کیا حال ہے کہ وہ بیع میں ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو  
 اللہ کی کتاب میں نہیں ہیں جو شرط اللہ کی کتاب کے خلاف ہو وہ باطل ہے، چاہے وہ سو شرطیں لگالیں  
 قضاء الله أحق، و شرط الله أوثق و إنما الولاء لمن أعتق، اللہ کا فیصلہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے  
 کہ اس کی پیروی کی جائے اور اللہ کی لگائی ہوئی شرط زیادہ اوثق ہے اور ولاء اسی کو ملے گی جو آزاد کرے  
 امام بخاری نے اسی حدیث پر ترجمۃ الباب قائم کیا ہے باب إذا اشترط في البيع شروطاً  
 لا تحل کہ اگر بیع کے اندر کوئی آدمی ایسی شرط لگالے جو حلال نہیں ہے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

### ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو

یہاں ایک بڑا مسئلہ فقہیہ زیر بحث آتا ہے کہ اگر بیع کے اندر کوئی ایسی شرط لگالی جائے جو  
 مقتضائے عقد کے خلاف ہو اس کا کیا حکم ہے؟  
 اس میں تین مذاہب مشہور ہیں۔

#### امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ کہ اگر کوئی شخص بیع کے اندر ایسی شرط لگائے جو مقتضائے عقد کے  
 خلاف ہو اور اس میں احد العاقدین یا معقود علیہ کا نفع ہو تو ایسی شرط لگانے سے شرط بھی فاسد ہو جاتی  
 ہے اور بیع بھی فاسد ہو جاتی ہے۔

#### علامہ ابن شبرمہؒ کا مسلک

دوسری طرف علامہ ابن شبرمہؒ جو کوفہ کے قاضی تھے اور کوفہ ہی کے فقیہ ہیں انکا کہنا یہ ہے کہ شرط  
 لگانا بھی درست ہے۔ اور بیع بھی درست ہے اور ایسی شرط لگانے سے بیع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

#### امام ابن ابی لیلیٰؒ کا مسلک

تیسرا مذہب امام ابن ابی لیلیٰؒ کا ہے کہ اگر بیع میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضائے عقد

کے خلاف ہو تو وہ شرط فاسد ہو جائے گی اور بیع فاسد نہیں ہوگی، بیع درست ہوگی، وہ شرط باطل ہوگی اب اس کی پابندی لازم نہیں ہے۔

### امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جو خود امام ابو حنیفہؒ نے روایت کی ہے اور ترمذی میں بھی آئی ہے کہ ”نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع و شرط۔“

### علامہ ابن شبرمہؒ کا استدلال

امام ابن شبرمہؒ کہتے ہیں کہ شرط بھی صحیح ہے اور بیع بھی صحیح ہے، ان کا استدلال حضرت جابرؓ کے اونٹ کی خریداری کے واقعہ سے ہے کہ حضرت جابرؓ نے حضور اقدس ﷺ کو اونٹ فروخت کیا اور یہ شرط لگائی کہ میں مدینہ منورہ تک سواری کروں گا، چنانچہ حضرت جابرؓ مدینہ منورہ تک اس پر سواری کر کے آئے معلوم ہوا کہ بیع بھی صحیح ہے اور شرط بھی صحیح ہے۔

### امام ابن ابی لیلیٰؒ کا استدلال

امام ابن ابی لیلیٰؒ کا استدلال حضرت بریرہؓ کے واقعہ سے ہے کہ حضرت بریرہؓ کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم دلاء کی شرط ان کے لئے لگاؤ، لیکن شرط لگانے سے کوئی نتیجہ نہیں نکلے گا بعد میں دلاء آزاد کرنے والے کو ہی ملے گی۔ تو یہاں آپ ﷺ نے بیع کو درست قرار دیا اور شرط کو فاسد قرار دیا۔

”یا سبحان اللہ! ثلاثة من فقهاء العراق اختلفوا على مسألة واحدة“

امام حاکمؒ نے ”معرفت علوم حدیث“ میں اور ابن حزمؒ نے ”محلّی“ میں روایت نقل کی ہے کہ ایک صاحب جن کا نام عبدالوارث بن سعید تھا وہ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے مسئلہ پوچھا کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط لگائی جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ (۱)

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ البیع باطل و الشرط باطل

پھر میری ملاقات ابن شبرمہؒ سے ہوئی ان سے میں کہا کہ اگر بیع میں شرط لگائی جائے تو اس کا

کیا حکم ہے؟

ابن شبرمہؒ نے کہا البیع جائز و الشرط جائز۔

پھر میری ملاقات ابن ابی لیلیٰ سے ہوئی ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ البیع جائز و

الشرط باطل۔

پھر دوبارہ میں امام ابو حنیفہؒ کے پاس گیا اور ان سے کہا کہ حضرت آپ نے فرمایا تھا کہا البیع باطل و الشرط باطل، لیکن ابن شبرمہؒ یہ کہتے ہیں اور ابن ابی لیلیٰ یہ کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ ما أدری ما قالوا و قد حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع و شرط"۔

ان دونوں نے کیا بات کہی ہے وہ جانیں، مجھے معلوم نہیں، لیکن مجھے یہ حدیث عمرو بن شعیب نے سنائی ہے۔

پھر ابن شبرمہؒ کے پاس گیا اور ان سے کہا، حضرت آپ فرماتے ہیں کہ البیع جائز و الشرط جائز، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ یہ کہتے ہیں اور ابن ابی لیلیٰ یہ کہتے ہیں۔ تو ابن شبرمہؒ نے کہا ما أدری ما قالوا قد حدثني مسعر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله "قال: بعث من النبي ﷺ باقة، فاشترط لي حملانها إلى المدينة، البیع جائز و الشرط جائز"۔

مجھے نہیں معلوم کی انہوں نے کیا کہا لیکن مجھے یہ حدیث اس طرح پہنچی ہے کہ انہوں نے اونٹ بیچا تھا۔ اور اس کی سواری کی شرط لگالی تھی تو آپ ﷺ نے اسکو جائز قرار دیا تھا۔

پھر میں ابن ابی لیلیٰ کے پاس گیا اور ان سے کہا کہ آپ نے یہ فرمایا تھا اور امام ابو حنیفہؒ یہ کہتے ہیں۔ اور ابن شبرمہؒ یہ کہتے ہیں۔ تو انہوں نے کہا کہ ما أدری ما قالوا، حدثني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، قالت: "أمرني رسول الله ﷺ: أن اشترى بريرة فأعتقها، البیع جائز و الشرط باطل"۔

انہوں نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سنائی تو اس طرح ان تینوں کے مذاہب بھی جمع ہیں اور تینوں کا استدلال بھی مذکور ہے۔ (۱)

(۱) هذا خلاصة ما ذكرها الشيخ القاضي محمد تقي العثماني حفظه الله في "تكملة فتح الملهم ج ۱،

ص ۶۳۲ والعين في "العمدة" ج ۸ ص ۴۷۱، وإعلاء السنن ج ۱۴ ص ۱۴۶-۱۵۴۔



## امام ابوحنیفہ اور امام شافعیؒ کے مذہب میں فرق

اور جو مذہب امام ابوحنیفہؒ کا ہے تقریباً وہی مذہب امام شافعیؒ کا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شرط متعارف ہونے کی صورت میں شرط جائز ہو جاتی ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خواہ شرط متعارف ہو گئی ہو تب بھی جائز نہیں ہوتی، تو شرائط کی تین قسمیں ہیں۔

## امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شرائط کی تین قسمیں ہیں:

### مقتضائے عقد کے مطابق شرط جائز ہے

پہلی قسم میں ایک وہ شرط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو وہ جائز ہے مثلاً یہ کہ کوئی شخص بیع کے اندر یہ کہے کہ میں تم سے اس شرط پر بیع کرتا ہوں کہ تم مجھے مع فوراً حوالہ کر دو، تو یہ شرط مقتضائے عقد کے عین مطابق ہے۔

### ملائم عقد کے مطابق شرط لگانا بھی جائز ہے

دوسری قسم میں اگر کوئی شرط ملائم عقد، ہو یعنی اگرچہ مقتضائے عقد کے اندر براہ راست داخل نہیں لیکن عقد کے مناسب ہے، مثال کے طور پر کوئی شخص بیع مؤجل میں یہ کہے کہ میں تمہارے ساتھ بیع مؤجل کرتا ہوں اس شرط پر کہ تم مجھے کوئی کفیل لا کر دو کہ تم پیسے وقت پر ادا کرو گے، تو یہ شرط ملائم عقد ہے، یا کوئی یہ کہے کہ اس شرط پر بیع کرتا ہوں کہ تم مجھے کوئی چیز رہن کے طور پر دو کہ اگر تو نے وقت پر پیسے ادا نہیں کئے تو میں اس رہن سے وصول کر لوں۔ یہ شرط بھی ملائم عقد ہے اور جائز ہے۔

### متعارف شرط لگانا جائز ہے

تیسری قسم شرط کی وہ ہے جو اگرچہ مقتضائے عقد کے اندر داخل نہیں اور بظاہر ملائم عقد بھی نہیں لیکن متعارف ہو گئی یعنی یہ بات تجارت کے اندر معروف ہو گئی کہ اس بیع کے ساتھ شرط لگائی جاسکتی ہے۔ مثلاً فقہاء کرام نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ کوئی شخص کسی سے اس شرط کے ساتھ جو تاخرید لے کہ بائع اس کے اندر تلو لگا دے، اب یہ شرط ہے اور مقتضائے عقد کے خلاف ہے لیکن یہ شرط جائز ہے، اس واسطے کہ متعارف ہو گئی ہے۔ تو شافعیہ، حنیفہ کے ساتھ اور تمام مسائل میں متفق ہیں صرف شرط کے

متعارف ہونے کی صورت میں حنیفہ جو کہتے ہیں کہ شرط جائز ہو جاتی ہے اس میں اختلاف کرتے ہیں، ان کے نزدیک خواہ شرط متعارف ہو گئی ہو تب بھی جائز نہیں ہوتی۔ (۱)

## امام مالکؒ کی دقیق تفصیل

اس مسئلہ میں سب سے زیادہ دقیق تفصیلات تمام مذاہب میں امام مالکؒ کے ہاں ہیں۔ وہ کہتے ہیں، کہ دو قسم کی شرطیں ناجائز ہیں، ایک وہ جو مناقض عقد ہوں محض مقتضائے عقد کے خلاف ہونا کافی نہیں بلکہ مناقض مقتضائے عقد ہو تو وہ شرط ناجائز ہے۔

## مناقض مقتضائے عقد سے کیا مراد ہے؟

پہلی صورت مناقض مقتضائے عقد کا معنی یہ ہے کہ عقد کا تقاضا تو مثلاً یہ تھا کہ مشتری کو بیع میں تصرف کا حق حاصل ہو جائے لیکن کوئی شخص یہ شرط لگائے کہ میں اس شرط پر یہ بیچتا ہوں کہ تم مجھ سے اس کا قبضہ کبھی نہیں لو گے، یہ شرط مناقض مقتضائے عقد ہے، کیونکہ اس بیع کا تقاضا یہ تھا کہ وہ چیز مشتری کے پاس جائے، لیکن وہ شرط لگا رہا ہے کہ تم مجھ سے کبھی قبضہ نہیں لو گے۔ یہ شرط مناقض قرض عقد ہے اور جب کوئی شرط مناقض عقد ہو تو وہ شرط بھی باطل ہو جاتی ہے اور بیع کو بھی باطل کر دیتی ہے۔

دوسری صورت جس کو فقہاء مالکیہ شرط مغل بالٹمن سے تعبیر کرتے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ اس شرط کے لگانے کے نتیجے میں ٹمن مجبور ہو جائے گا جیسے بیع بالوفاء میں ہوتا ہے۔ مثلاً میں مکان فروخت کر رہا ہوں اس شرط پر کہ جب کبھی میں یہ قیمت لا کر دوں تم اس کو واپس مجھے فروخت کر دو گے اس کو حنیفہ بیع بالوفاء اور مالکیہ بیع الثمن کہتے ہیں، یہ بیع ناجائز ہے، اس لئے عقد کے اندر یہ شرط لگائی ہے کہ جب بھی میں پیسے واپس لاؤں گا تو تمہیں یہ مکان مجھے واپس کرنا ہوگا، مکان کی بیع کر لی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے جو مکان بیچا تھا اس کی ٹمن مجبور ہو گئی کیونکہ اس ٹمن کے ساتھ یہ شرط لگی ہوئی ہے کہ جب بھی میں مکان واپس لاؤں گا تمہیں مکان دینا ہوگا۔

اب ہو سکتا ہے کہ اس مکان کی قیمت بڑھ گئی ہو، اس واسطے مکان کے واپس کرنے کے نتیجے میں ٹمن جو مجبور ہو رہی ہے اس کو شرط مغل بالٹمن کہتے ہیں اور اس صورت میں جب کہ شرط مغل بالٹمن ہو تو مالکیہ کہتے ہیں کہ بیع جائز ہو جاتی ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے، جیسے بیع بالوفاء میں کوئی شخص یہ کہے کہ میں مکان اس شرط پر بیچتا ہوں کہ جب بھی میں پیسے لاؤں گا تو اس کو واپس مجھے فروخت کر دینا،

اب اس صورت میں بیع تو درست ہوگئی ہے لیکن آگے جو شرط لگائی ہے کہ پیسے لاؤں گا تو تمہیں واپس کرنا ہوگا یہ شرط باطل ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی ایسی شرط لگائی کہ جو نہ تو منقض عقد ہے نہ نخل بالثمن ہے تو وہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں شرط بھی صحیح ہے اور بیع بھی صحیح ہے، جیسے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں یہ گھوڑا تم سے خریدتا ہوں اور بائع کہتا ہے کہ میں یہ گھوڑا تم پر فروخت کرتا ہوں مگر شرط یہ ہے کہ میں ایک مہینہ تک اس پر سواری کروں گا تو یہ نہ منقض عقد ہے اور نہ نخل بالثمن ہے، لہذا وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ شرط بھی جائز ہے اور یہ بیع بھی جائز ہے۔

امام مالکؒ نے یہ تفصیل کردی کہ منقض عقد ہو تو البیع باطل و الشرط باطل، نخل بالثمن ہو تو البیع جائز و الشرط باطل، اور دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو البیع جائز و الشرط جائز۔ (۱)

## امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک

امام احمد بن حنبلؒ یہ فرماتے ہیں کہ بیع میں اگر ایک ایسی شرط لگائی جائے جو منقض عقد نہ ہو چاہے مقتضائے عقد کے خلاف ہو، تو ایک شرط لگانا جائز ہے۔ شرط بھی جائز ہے اور بیع بھی جائز ہے، جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم سے کپڑا اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تم مجھے سی کر دو گے۔

لیکن اگر دو شرطیں لگا دیں تو پھر ناجائز ہے۔ مثلاً یہ کہے کہ میں یہ کپڑا تم سے اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تمہارے ذمہ اس کا سینا بھی ہوگا اور اس کا دھونا بھی ہوگا، تو یہ شرطیں لگانا بھی ناجائز ہیں اور بیع بھی باطل ہے۔ تو دو شرطیں لگانا امام احمدؒ کے نزدیک ہر صورت میں بیع کو فاسد کر دیتا ہے اور ایک شرط کی صورت میں وہی تفصیل ہے جو مالکیہ کے ہاں ہے۔

## امام احمد بن حنبلؒ کا استدلال

ان کا استدلال ترمذی کی روایت سے ہے جو خود امام احمد بن حنبلؒ نے بھی روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے بیع میں دو شرطیں لگانے سے منع فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ دو شرطیں لگانا ناجائز ہے اور اگر ایک شرط لگائے تو یہ جائز ہے۔

## امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

امام ابو حنیفہؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں یہ انہوں نے خود بھی روایت کی ہے کہ  
”نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع و شرط“

اس میں شرط کا صیغہ مفرد ہے، تشنیہ نہیں ہے اور جس روایت میں شرطان فی بیع تشنیہ آیا ہے۔ اس کی توجیہ حنیفہ یوں کرتے ہیں کہ ایک شرط تو بیع کے اندر داخل ہوتی ہی ہے جو مقتضائے عقد کے مطابق ہوتی ہے کہ بیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں چلی جائے گی، یہ شرط بیع کے اندر پہلے سے ہی ہوتی ہے تو جس روایت میں شرطان فی بیع آیا ہے اس سے یہ مراد ہے کہ ایک شرط جو پہلے سے عقد کے اندر موجود ہے اور دوسری شرط وہ ہے جو اپنی طرف سے لگادی جائے، اس طرح شرطان فی بیع ہوئیں۔

## امام ابن شبرمہؒ کا استدلال

امام ابن شبرمہؒ نے حضرت جابرؓ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ان سے اونٹ خریدا اور ساتھ شرط لگائی کہ جابرؓ مدینہ منورہ تک اس پر سواری کریں گے، ابن شبرمہؒ نے استدلال کیا کہ شرط بھی جائز ہے اور بیع بھی جائز ہے۔

## جمہور کی طرف سے جواب

جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حضرت جابرؓ نے مدینہ منورہ تک جو سواری کی تھی وہ عقد بیع میں شرط نہیں تھی بلکہ بیع ہوئی تھی بعد میں اپنے کرم سے حضرت جابرؓ کو اجازت دی تھی کہ جاؤ مدینہ منورہ تک اسی پر سواری کرنا، صلب عقد میں شرط نہیں لگائی۔ اور واقعہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کئی طرق سے مروی ہے، بعض طرق میں ایسے الفاظ ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ عقد بیع میں شرط لگائی گئی تھی جیسے واشترط ظہرہ الی المدینۃ واشترط حملانہا الی المدینۃ۔

اس میں شرط لگانے کے الفاظ ہیں، لیکن بہت سی روایات ہیں جن میں شرط کے الفاظ نہیں ہیں۔ امام بخاریؒ نے یہ حدیث کتاب الشروط میں بیان کی ہے، وہاں مختلف روایتیں بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ الا اشترط اکثر واصبح عندی یعنی وہ روایتیں جن میں شرط لگانے کا ذکر ہے وہ -

زیادہ کثرت سے ہیں اور زیادہ صحیح ہیں۔

## علامہ ظفر احمد عثمانی کی تحقیق

لیکن ہمارے شیخ حضرت علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے ”اعلاء السنن“ میں امام بخاریؒ کے اس قول کی تردید کی ہے۔ اور ایک ایک روایت پر الگ الگ بحث کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ عدم اشراط والی روایات اکثر اور اصح ہیں۔ اور اس موقف کی تائید اس طرح سے بھی ہوتی ہے کہ جن روایتوں میں عدم اشراط مذکور ہے ان میں واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے، جو اشراط پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتا، اس میں اشراط کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ (۱)

## پہلا جواب

مسند احمد میں حضرت جابرؓ کا یہ واقعہ اس طرح مروی ہے، کہ جب حضور اقدس ﷺ نے اونٹ خرید لیا، اور حضرت جابرؓ نے بیچ دیا تو حضرت جابرؓ اپنے اونٹ سے اتر کر کھڑے ہو گئے، حضور اقدس ﷺ نے پوچھا کہ مالک یا جابرؓ اے جابرؓ کیا ہوا؟ کیوں اتر گئے؟ تو انہوں نے کہا حملک، یا رسول اللہ۔ اب تو یہ آپ کا اونٹ ہے۔ لہذا مجھے اس پر بیٹھنے کا حق حاصل نہیں ہے قال ارکب۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں، سوار ہو جاؤ، اور مدینہ منورہ تک اس پر سواری کرو، بعد میں پھر مجھے دینا تو اس میں بالکل صراحت ہے کہ اتر کر کھڑے ہوئے اور حضور ﷺ کو قبضہ دیا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ سوار ہو جاؤ۔ (۲)

اگر پہلے سے عقد میں شرط لگائی ہوتی تو پھر اترنے کا سوال ہی نہیں اور ویسے بھی عقل اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتی کہ حضرت جابرؓ حضور اقدس ﷺ کے ساتھ یہ شرط لگاتے کہ مجھے مدینہ منورہ تک سواری کرائیں گے، گویا یہ ایک طرح سے نبی کریم ﷺ سے بدگمانی ہے کہ آپ ﷺ بیچ کے بعد اونٹ لے لیں گے اور حضرت جابرؓ کو پیدل صحرا کے اندر چھوڑ دیں گے، نبی کریم ﷺ کے بارے میں اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، لہذا حضرت جابرؓ کو بیچ میں یہ شرط لگانے کی چنداں حاجت نہیں تھی، اس لئے

(۱) اعلاء السنن، ج: ۱۴، ص: ۱۴۸۔

(۲) فی مسند احمد، الكتاب باقی مسند المکثرین، الباب مسند جابر بن عبد اللہ، رقم ۱۳۶۱۰ (واضح رہے کہ اس حدیث میں لفظ ”فتزل رسول اللہ ﷺ إلى البعير“ تسو کی غلطی ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔

تکملة فتح الملهم ج: ۱، ص: ۶۳۴۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے بیع تو مطلقاً کی تھی لیکن بعد میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ تک سواری کی اجازت دے دی۔ بعض راویوں نے اس کو روایت بالمعنی کرتے ہوئے اشتراط سے تعبیر کر دیا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے واقعہ کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وہاں شرط ہی نہیں تھی۔

## امام طحاویؒ کی طرف سے جواب

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ بھی آپ کہاں سے جا کر استدلال کرنے لگے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بیع کی تھی وہ حقیقت میں بیع تھی ہی نہیں بلکہ وہ تو نواز نے کا ایک بہانہ تھا جس کی صورت بیع کی تھی۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو نوازنا اور عطیہ دینا تھا اور اس کا ایک دلچسپ طریقہ یہ اختیار کیا، اونٹ بھی واپس کر دیا، تو حقیقت میں یہ بیع نہیں تھی محض صورتاً بیع تھی، لہذا اس میں جو واقعات پیش آئے ان سے حقیقی بیع کے احکام مستنبط نہیں کرنے چاہئیں۔ (۱)

## ابن ابی لیلیٰ کا استدلال

ابن ابی لیلیٰ نے حضرت بریرہ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ اس میں ولاء کی شرط لگائی گئی اور شرط باطل ہوئی لیکن عقد باطل نہ ہوا۔

## حدیث بریرہ رضی اللہ عنہا کا جواب

اس کے جواب میں شرح حدیث اور حنیفہ، شافعیہ اور مالکیہ وغیرہ بھی بڑے حیران و سرگرداں رہے کہ اس کا کیا جواب ہے؟

اور سچی بات یہ ہے کہ اس حدیث کے جتنے جوابات دیئے گئے ہیں، عام طور سے کتابوں میں لکھے گئے ہیں وہ سب پر تکلف جوابات ہیں لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ نے میرے دل میں اس کا ایک جواب ڈالا ہے۔ جس پر کم از کم مجھے اطمینان اور شرح صدر ہے۔

## میرا ذاتی رجحان

وہ جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جا رہا ہے کہ شرط لگانے سے بیع باطل ہو جاتی ہے، فاسد ہو جاتی

ہے یہ ان شرائط کے بارے میں کہا جاتا ہے جن کا پورا کرنا انسان کے لئے ممکن ہو، اگر ایسی شرط عقد میں لگائی جائے گی جس کا پورا کرنا ممکن ہو تو وہ عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔

لیکن اگر کوئی ایسی شرط لگا دی جائے کہ جس کا پورا کرنا انسان کے لئے ممکن نہ ہو اور اس کے اختیار سے باہر ہو، تو ایسی شرط خود فاسد اور لغو ہو جائے گی، عقد کو فاسد نہیں کرے گی۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم کو یہ کتاب بیچتا ہوں اس شرط پر کہ تم اس کتاب کو لے کر آسمان پر چلے جاؤ، تو آسمان پر جانا معذرہ ہے، اب یہ ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہیں ہے۔ لہذا یہ شرط لغو اور کان لم یکن ہے، گویا بولی ہی نہیں گئی۔ اس لئے وہ عقد کو فاسد نہیں کرتی، خود لغو ہو جاتی ہے۔

کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم کو یہ چیز اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم سورج مغرب سے طلوع کر کے دکھاؤ، اب یہ احمقانہ شرط ہے، یہ ایسا ہے گویا کہ بولی ہی نہیں گئی، لہذا بیع صحیح ہوگی اور شرط لغو ہو جائے گی۔

اور یہ بات کہ جس کو پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہ ہو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ وہ اسے کر ہی نہ سکے، اس کے کرنے پر قدرت ہی نہ ہو جیسے آسمان پر چڑھ جانا اور سورج کو مغرب سے نکال دینا وغیرہ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شرعاً ممنوع ہوگا، اگر شرعاً ممنوع ہو تو اس کا پورا کرنا بھی انسان کے اختیار نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم کو یہ کتاب اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تمہارے بیٹے مرنے کے بعد اس کے وارث نہیں ہوں گے، اب یہ ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہیں ہے اس لئے کہ وراثت کا حکم اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے کسی کو محروم کرنا یا وارث بنانا یہ انسان کے اختیار میں نہیں ہے، لہذا یہ شرط لغو ہو جائے گی۔ اور بیع جائز ہو جائے گی۔

اب دلاء کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کہ شریعت نے اصول بنایا ہے۔ ”الولاء لمن اعتق“ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ غیر محقق کو دلاء ملے گی تو یہ ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہیں، اس لئے یہ شرط لغو ہو جائے گی اور بیع صحیح ہو جائے گی، اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ ”من اشترط ما کان من شرط لیس بکتاب اللہ فهو باطل“ جو شرط کتاب اللہ کے مطابق نہ ہو، یعنی کتاب اللہ کی رو سے اور حکم ہو اور آپ اس کے برخلاف کوئی اور حکم لگا کر شرط لگا رہے ہیں تو وہ باطل ہے، اسی لئے امام بخاریؒ نے بھی ترجمۃ الباب قائم کیا کہ ”باب إذا اشترط فی البیع شرو طالا تحل“ ایسی شرطیں جو شرعاً معتبر نہیں، ان کے لگانے سے شرط فاسد ہوتی ہے بیع فاسد نہیں ہوتی، البتہ وہ شرطیں جن

کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں ہے۔ اگر وہ لگائی جائیں گی تو ان سے بیع فاسد ہوگی اور شرط بھی فاسد ہوگی۔

اور اگر بیع بشرط کی حرمت کی حکمت پر نظر کی جائے تو یہ بات اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے، کیونکہ جب بیع کے ساتھ کوئی شرط لگائی جاتی ہے تو اس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ثمن تو بیع کے مقابلہ میں ہوگئی اور شرط میں احد المتعاقدين کی منفعت ہے اور یہ شرط، منفعت بغیر مقابل کے ہوگئی، یہ زیادت بغیر عوض کے ہوگئی، لہذا یہ ربا کے حکم میں ہے۔ اب یہ منفعت بدون مقابل عوض اس وقت ہوگی جب وہ منفعت قابل حصول ہو، اگر منفعت قابل حصول ہی نہیں ہے تو اس کو زیادت بدون المقابل کہنا ہی صحیح نہیں ہوگا۔ اس واسطے وہ بیع، وہ شرط لغو ہو جائے گی۔

### حدیث کی صحیح توجیہ

یہ تفصیل ذرا وضاحت کے ساتھ اس لئے عرض کر دی کہ ہمارے زمانے میں بیوع کے ساتھ مختلف شرائط لگانے کا بہت کثرت سے رواج ہو گیا ہے۔ تو حنفیہ کے ہاں ایک گنجائش وہ ہے جو پہلے ذکر کی کہ شرائط متعارف ہوں تو اس کے لگانے سے نہ بیع فاسد ہوتی ہے اور نہ شرط فاسد ہوتی ہے، اس بنیاد پر بہت سے معاملات کا حکم نکل سکتا ہے۔ (۱)

### خیار شرط اور خیار مجلس

حدثنا صدقة: أخبرنا عبد الوهاب قال: سمعت يحيى بن سعيد قال: نافع عن ابن عمر، عن النبي ﷺ قال: "إن المتبايعين بالخيار في بيعهما مالم يتفرقا، أو يكون البيع خياراً"۔ وقال نافع: وكان عمر إذا اشترى شيئاً يعجبه فارق صاحبه۔ (۲)

حدثنا حفص بن عمر: حدثنا همام، عن قتاده، عن أبي الخليل، عن عبد الله بن الحارث، عن حكيم بن حزام عن النبي ﷺ قال: "البيعان بالخيار مالم يفترقا"

(۱) انعام الباری ۳۰۶/۶ تا ۳۱۸

(۲) فی صحیح البخاری کتاب البیوع باب کم یعوز الخيار رقم ۲۱۰۷ و فی صحیح المسلم، کتاب البیوع، رقم ۲۸۲۱، و سنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ۔ رقم ۱۱۶۶، و سنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۳۸۹، و سنن أبی دؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۹۶، و مسند احمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة رقم ۳۷۰، و موطأ مالک، کتاب البیوع، رقم ۱۱۷۷



وزاد احمد: حدثنا بهز قال: قال همام: قد كرت ذلك لأبي التياح فقال: كنت مع أبي الخليل لما حدثنا عندئذ من لحوارث هذا الحديث۔ (۱)

خیار دو قسم کے ہوتے ہیں: ایک خیار مجلس اور دوسرا خیار شرط، امام بخاریؒ نے دونوں کو آگے پیچھے ذکر کیا ہے۔

## خیار مجلس

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خیار مجلس وہ ہوتا ہے اگر ایجاب و قبول ہو گیا ہو لیکن اگر مجلس باقی ہے تو ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ متعاقبین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ مجلس ختم ہونے سے پہلے بیع کو ختم کر دے، اس کو خیار مجلس کہتے ہیں۔

## خیار شرط

دو مراخیار شرط ہوتا ہے کہ عقد تو ہو گیا لیکن عقد کے اندر احد المتعاقبین نے یہ شرط لگا دی کہ اگر میں چاہوں تو اتنی مدت کے اندر اس بیع کو فسخ کر دوں، مثلاً یہ کہا کہ بیع تو کر رہا ہوں لیکن مجھے تین دن کے اندر یہ بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، اس کو خیار شرط کہتے ہیں

## خیار شرط کے بارے میں اختلاف ائمہ

خیار الشرط کی مشروعیت پر سب کا اجماع اور اتفاق ہے، لیکن اس میں کلام ہے کہ یہ خیار کتنے دن تک باری رہ سکتا ہے؟ (۲)

## امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خیار الشرط کی مدت شرعی طور پر مقرر ہے اور وہ تین دن ہے، تین دن سے زیادہ خیار کی شرط لگانا جائز نہیں ہے۔ (۳)

## صاحبینؒ اور امام احمدؒ کا مسلک

امام یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے، یعنی شرعی اعتبار سے

(۱) فی صحیح بخاری ایضاً رقم ۲۱۰۸۔ (۲) کذا فی تكملة فتح الملهم ۱/۳۸۱۔

خيار الشرط کی کوئی مدت مقرر نہیں ہے بلکہ متعاقدین جس مدت پر بھی اتفاق کر لیں اس مدت کا خيار باقی رہے گا اور عقد جائز ہے، چاہے دو مہینے مقرر کر لیں یا جتنی مدت چاہیں مقرر کر لیں۔ (۱)

## امام مالک کا مسلک

امام مالک فرماتے ہیں کہ خيار الشرط مبيعات کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے، اگر کوئی اہمیت والی چیز ہے۔ تو اس کے لئے مدت خيار بھی زیادہ ہوگی۔ (۲)

چنانچہ انہوں نے مختلف مبيعات کے لئے مختلف مدتیں مقرر فرمائی ہیں، کسی کے لئے تین دن، کسی کے لئے چار دن کسی کے لئے پانچ دن کسی کے لئے دس دن وغیرہ۔

امام مالک کا فرمانا یہ ہے کہ خيار شرط کا مقصد یہ ہے کہ جو شخص صاحب خيار ہے وہ سوچنے کا موقع لینا چاہتا ہے کہ میں سوچ و بچار کر لوں کہ آیا یہ سودا میرے لئے مناسب رہے گا یا نہیں؟

اسی لئے مالکیہ کی فقہ میں خيار الشرط خيار کو التروی کہتے ہیں۔ تروی کے معنی ہیں سوچ و بچار، غور و فکر کرنا، اس اختیار کا مقصد تروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب مقصد سوچ و بچار ہے تو یہ چیز مختلف اشیاء میں مختلف اوقات کا تقاضا کرتی ہے۔

بعض چیزوں کے سوچ و بچار میں تھوڑا وقت لگتا ہے اور بعض چیزوں کی سوچ و بچار میں زیادہ وقت لگ جاتا ہے، لہذا تمام مبيعات کیلئے مدت مقرر نہیں کی جاسکتی۔ (۳)

صاحبین اور امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ جتنی مدت چاہو، مقرر کر لو، ان کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اختیار صاحب اختیار کی سہولت کے لئے مشروع ہو رہا ہے اور فریقین آپس میں متفق ہو جاتے ہیں کہ بھائی تم سوچ لینا، جب یہ فریقین کی سہولت کے لئے مشروع ہوا تو فریقین جس مدت پر بھی متفق ہو جائیں وہ مدت خلاف شرع نہیں سمجھی جائے گی۔

(۲۱) ثم إن حديث الباب يثبت منه خيار الشرط، مشروعته كلمة إجماع بين الفقهاء. ثم اختلف

الجمهور في مدة الخيار، والمذاهب المعروفة فيها ثلاثة: الأول: أنه يتفقد بثلاثة أيام، فلا يجوز إلى ما فوقها، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وزفر، كما في الهداية. والثاني: أنه لا يتفقد بمدة، ويجوز ما اتفقا عليه من المدة، قلت أو كثرت، وهو مذهب أحمد وابن المنذر، وأبي يوسف ومحمد من علمائنا. .. كما في المغني لابن قدامة. والثالث: مذهب مالك، وهو أن مدة الخيار تختلف باختلاف المبيعات الخ كذا ذكره الشيخ العلامة السفتي محمد تقي العثماني حفظه الله تعالى في تكملة فتح الملهم، ج: ۱، ص: ۳۸۱، والعين في العمدة، ج: ۸، ص: ۳۴۲.

## امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو مصنف عبدالرزاق میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے بیع کی اور اس میں چار دن کا اختیار لے لیا تو آنحضرت ﷺ نے بیع کو باطل کر دیا اور فرمایا الحیار ثلثة ایام کہ خیار تین دن کا ہوتا ہے۔ (۱)

لیکن اس حدیث کی سند میں ایک راوی ابان ابن ابی عیاش ہے اور یہ متفق علیہ طور پر ضعیف ہے۔ کہتے ہیں کہ انہوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی بہت سی ایسی حدیثیں روایت کی ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ہے۔ اس لئے یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہے۔

ان کا دوسرا استدلال سنن دارقطنی اور سنن بیہقی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے ہے جس میں وہ حضور ﷺ کا یہ بیان نقل فرماتے ہیں کہ الحیار ثلثة ایام۔

دارقطنی ہی نے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں متابعین کے لئے اس سے زیادہ بہتر کوئی بات نہیں دیکھتا کہ نبی کریم ﷺ نے ان کو تین دن کا اختیار دیا۔ یہاں پر بھی حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اختیار کے ساتھ تین دن کی قید لگائی۔ (۲)

یہ دونوں حدیثیں اگرچہ اس لحاظ سے مشکوک ہیں کہ ان دونوں کا مدار ابن لہیعہ پر ہے۔ اور ابن لہیعہ کے بارے میں ترمذی میں آیا ہے کہ وہ ضعیف ہے لیکن ان دونوں حدیثوں کی تائید ایک صحیح حدیث سے بھی ہوتی ہے اور وہ حضرت حبان بن مہذب کی حدیث ہے جس کی اصل بخاری نے نقل کی ہے اور آگے آنے والی ہے کہ ان کو بیع میں دھوکہ ہو جایا کرتا تھا، حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ جب تم بیع کیا کرو تو یہ کہہ دیا کرو کہ ”لا حلاب مستدرک حاکم کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ لا حلاب ولی الحیار ثلثة ایام۔ یہاں بھی آپ ﷺ نے خیار کو تین دن کے ساتھ محدود فرمایا۔ (۳)

حنیفہ اور شافعیہ کا کہنا یہ ہے کہ اصل میں خیار شرط کی مشروعیت خلاف قیاس ہوئی ہے اس لئے کہ یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہے جب بیع ہوگئی، بیعت، اشتریت کہہ دیا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع تام ہوگئی، اس میں شرط لگانا کہ تین دن تک معلق رہے گی یہ مقتضاء عقد کے خلاف ہے۔ لیکن نص کی وجہ

(۱) وان اشترط أربعة أيام فالبيع فاسد الخ الحامع الصغير ۱/۳۴۵، مطبع عالم الكتب بيروت، ۱۳۰۶ھ

(۲) سنن الدارقطنی، ج: ۳، ص: ۴۸، رقم ۲۹۹۳، ۲۹۹۴۔

(۳) المستدرک علی الصحیحین ۲/۲۶ کتاب البیوع ۷۲/۲۲۰۱۔

سے اس کو خلاف قیاس شروع کیا گیا اور جو چیز خلاف قیاس شروع ہوئی ہو اس کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ اپنے مورد پر منحصر رہتی ہے مورد تین دن ہیں۔ حضور اکرم ﷺ نے جہاں جہاں اختیار کا ذکر فرمایا وہاں تین دن ساتھ لگے ہوئے ہیں، ذخیرہ احادیث میں کوئی ایسا واقعہ نہیں جس میں آنحضرت ﷺ نے تین دن سے زیادہ کے اختیار کی اجازت دی ہو، اس لئے مورد اس کا تین دن ہے اس سے زیادہ ممکن نہیں ہے۔ یہ اختیار شرط کے مسئلہ کی تفصیل ہے۔ دوسرا مسئلہ اختیار مجلس کا ہے۔

## اختیار مجلس کے بارے میں اختلاف ائمہ

### شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک

شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ بعت، اشتریت کہہ دیا اور ایجاب و قبول ہو گیا لیکن جب تک مجلس باقی ہے اس وقت تک دونوں میں سے ہر فریق کو اختیار ہے کہ یک طرفہ طور پر بیع کو ختم کر دے۔ ہاں! مجلس ہونے سے پہلے بیع لازم نہیں ہوتی، فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار مجلس حاصل رہتا ہے۔

### شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال

ان کا استدلال اس معروف حدیث سے ہے جو امام بخاری نے یہاں متعدد طرق سے روایت کی ہے کہ البیعان بالخیار مالم یفرقا۔ اور آگے حدیث میں یہ بھی ہے کہ البیعان بالخیار مالم یفرقا او یقولا حد ہما لصاحبہ اختر۔

لہذا شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ مجلس ختم ہونے سے پہلے پہلے ہر ایک کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ البتہ اگر مجلس ہی کے اندر ایک نے دوسرے سے کہہ دیا ”اختر“ تو اب بیع لازم ہوگئی۔ محض بعت، اشتریت کہنے سے لازم نہیں ہوئی تھی، مجلس کا اختیار باقی تھا لیکن جب مجلس میں اختر کہہ دیا۔ اور اس نے اخترت کہہ دیا تو اب لازم ہوگئی، اب مجلس باقی ہو تب بھی کوئی یک طرفہ طور پر بیع کا فسخ نہیں کر سکتا۔

”البیعان بالخیار مالم یفرقا او یختارا“ کے یہی معنی ہیں یعنی بیع لازم نہیں ہوگی مگر دو صورتوں میں یا تو دونوں کے درمیان تفرق ہو جائے یعنی مجلس ختم ہو جائے، یا وہ آپس میں اختیار کر لیں کہ ایک کہے اختر دوسرا کہے اخترت۔ یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے۔

## حنیفہ اور مالکیہ کا مسلک

حنیفہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ خیاری مجلس مشروع نہیں ہے بلکہ ایجاب و قبول ہو جاتا ہے تو اس سے بیع لازم ہو جاتی ہے، اب کسی فریق کو یک طرفہ طور پر بیع منع کرنے کا حق نہیں۔

## حنیفہ اور مالکیہ کا استدلال

حنیفہ اور مالکیہ کا استدلال قرآن کریم کی آیت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدہ: ۱] سے ہے کہ اے ایمان والو! عقود کو پورا کرو۔

عقد دو ارکان سے مرکب ہوتا ہے، ایک ایجاب اور دوسرا قبول، جب ایجاب و قبول ہو گیا تو عقد ہو گیا جب عقد ہو گیا تو قرآن کریم کا حکم ہے ”أَوْفُوا بِالْعُقُودِ“ لہذا اس سے پتا چلا کہ عقد لازم ہو جاتا ہے اور مجلس کا خیاری مشروع نہیں ہے۔ (۱)

## اگر خیاری شرط میں مدت متعین نہ ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟

”حدثنا قتيبة: حدثنا الليث، عن نافع، عن ابن عمر عن رسول ﷺ أنه قال: ”إذا تباع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا و كانا جميعا، أحدهما إلا خرف تباعا على ذلك فقد وجب البيع، وإن تفرقا بعد أن يتباعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع“۔ (۲)

اگر خیاری شرط کر لیا لیکن خیاری شرط کی مدت متعین نہیں کی تو کیا بیع جائز ہو جائے گی؟ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے بیع کی، بیع کے اندر خیاری شرط لیا لیکن یہ کہا کہ مجھے اختیار ہوگا کہ میں اگر چاہوں تو اس کو فسخ کر لوں، لیکن کب تک اختیار ہوگا یہ متعین نہیں کیا ایک دن، دو دن، تین دن، یا زیادہ ہوگا اس کو متعین نہیں کیا اب اس صورت میں کیا حکم ہے، چونکہ اس مسئلہ میں فقہاء کرام کا اختلاف تھا اس واسطے ترجمۃ الباب میں استفہام کا صیغہ استعمال کیا کہ هل يجوز البيع؟ کیا بیع جائز ہوگی؟

(۱) انعام الباری ۶/۲۱۳ تا ۲۱۸۔

(۲) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب اذا خیر احدهما صاحبه بعد البيع فقد وجب البيع رقم

## اختلاف ائمہ

### امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک

امام احمد بن حنبلؒ یہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی مدت نہیں کی تو اس کو لالی نہایہ اختیار ہوگا۔ یعنی جب بھی وہ چاہے بیع کو فتح کر دے۔ ان کا مذہب یہ ہے کہ خیاب شرط کیلئے کوئی مدت مقرر نہیں، جب مدت مقرر نہیں کی تو جب چاہے اپنے خیاب کو غیر متناہی مدت تک استعمال کر سکتے ہیں۔

### امام شافعیؒ کا مسلک

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ خیاب تین دن تک مؤثر رہے گا کیونکہ ان کے نزدیک خیاب کی مدت تین دن ہے۔

### امام مالکؒ کا مسلک

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مبیعات کے اختلاف سے مدتیں بدلتی رہتی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ جس قسم کی بیع ہوگی اس کے لئے جو مدت مقرر ہے اس قسم کی مدت تک اس کو اختیار رہے گا۔

### امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر خیاب کی مدت متعین نہیں کی تو بیع فاسد ہو جائے گی، البتہ باطل نہیں ہوگی۔ فاسد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متعاقبین میں سے ہر ایک کو جب چاہے فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ اس مسئلہ میں فقہاء کرامؒ کا اختلاف تھا اس واسطے ترجمۃ الباب میں کہا کہ ”ہل یجوز البیع“ لیکن ایسا لگتا ہے کہ امام بخاریؒ کا مسلک امام احمد بن حنبلؒ کے مطابق ہے یعنی امام احمد بن حنبلؒ یہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں لالی نہایہ اختیار ملے گا اور دلیل یہ ہے کہ اس میں جو حدیث نکالی ہے وہ وہی حدیث ہے کہ البائعان بالخیار مالم یترقا أو یقول أحدهما لصاحبه اختر وربما قالوا یكون بیع خیاب۔

چونکہ بیع خیاب میں کوئی مدت مقرر نہیں کی گئی تو اس بات پر استدلال کیا کہ اگر خیاب شرط کے وقت کوئی مدت مقرر نہیں کی تو جب تک وہ چاہے فسخ کر سکتا ہے۔

یہاں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ آنحضرت ﷺ نے پہلے فرمایا کہ البائعان بالخيار مالم يتفرقا جب تک کہ تفرق نہ ہو تو دونوں کو اختیار ہے۔ لیکن اگر ان میں سے ایک دوسرے سے کہہ دے اختر تو اختر کہنے سے وہ اختیار مجلس ختم اور بیع لازم ہو جائے گی۔

اویکون بیع خيار، اوبمعنی الا ان کے ہے یعنی الا یکون بیع خيار مگر یہ کہ وہ بیع خيار والی ہو یعنی خيار شرط والی ہو تو اختر کہنے سے بھی ختم نہیں ہوگی بلکہ اس کو اختیار باقی رہے گا جب تک خيار شرط باقی ہے۔ (۱)

حد ثنا محمد بن يوسف: حد ثنا سفیان، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر عن النبی ﷺ قال: "كل بيعين لا بيع بينهما حتى يتفرقا الا بيع الخيار"۔ (۲)

اس کا منشاء یہ ہے کہ جب بائع نے کوئی خيار شرط لگا دیا ہو تو کیا بیع جائز ہو جاتی ہے؟ اس بیع کو بیع کہیں گے؟ مثلاً بائع یہ کہے کہ اگر میں چاہوں تو تین دن تک بیع فسخ کر دوں۔ تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس میں روایت کی ہے کہ کل بیعین لا بیع حتی يتفرقا۔ کہ متبايعین کے درمیان بیع ہی نہیں جب تک کہ وہ دونوں متفرق نہ ہو جائیں سوائے بیع خيار کے، مطلب یہ ہے کہ جب تک خيار مجلس باقی ہے اس وقت تک بیع واقع ہوئی ہی نہیں۔ لیکن اگر بیع خيار ہو تو پھر اس صورت میں بیع ہو جاتی ہے لیکن اختیار باقی رہتا ہے۔

## دھوکہ سے محفوظ رہنے کا نبوی طریقہ

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ معروف حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے ذکر کیا کہ وہ بیع میں دھوکہ کھا جاتا ہے تو آپ نے فرمایا کہ اذا بايعت فقل لا خلافة کہ جب تم بیع کیا تو لا خلافة کہہ دیا کرو۔

خلافة کے معنی ہیں دھوکہ، کہ دھوکہ نہیں ہوگا یعنی اگر بعد میں پتا چلا کہ دھوکہ ہوا ہے تو مجھے بیع فسخ کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صاحب حبان بن معاذ تھے اور دوسری روایات میں

(۱) كذا ذكره الشيخ القاضي محمد تقي العثماني حفظه الله في تكملة فتح المسلم، ج: ۱، ص: ۳۷۹۔  
۳۸۱۔ والعيني في العمدة، ج: ۸، ص: ۳۴۲۔

(۲) انعام الباری فی صحیح بخاری کتاب المبيع باب اذا كان البائع بالخيار هل يجوز البيع؟  
۲۱۸/۶ تا ۲۲۰ رقم ۲۱۱۳۔

تفصیل یہ آئی ہے کہ یہ بیچارے سیدھے سادھے تھے ان کو تجارت وغیرہ کا کچھ تجربہ نہیں تھا، بھولے بھالے آدمی تھے لیکن ساتھ ہی خرید و فروخت کا بہت شوق تھا۔ گھر والوں نے بہتیرا کہا کہ بھئی جب تمہیں تجربہ نہیں ہے تو کیوں خرید و فروخت کرتے ہو، خرید و فروخت نہ کیا کرو۔ کہنے لگے کہ لا اصر عن البیع کہ میں بیع سے صبر نہیں کر سکتا۔

حضور ﷺ کے پاس یہ اور ان کے گھر والے آئے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب دھوکہ لگتا ہے تو خرید و فروخت کی کیا ضرورت ہے، کہنے جی، میں صبر نہیں کر سکتا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اچھا پھر یہ کیا کرو کہ ”إِذَا بَاعْتَ فَعْلًا: لَا اخْلَاةَ“۔ جو کچھ لینا دینا ہو تو ہاتھ در ہاتھ کر لو ادھار نہ کرو۔ کیونکہ ایک تو ادھار میں اکثر دھوکہ لگتا ہے اور دوسرا یہ کہہ دیا کرو کہ لا اخلاۃ۔

### خيار مغبون

حد ثنا عبد اللہ بن یوسف: أخبرنا مالک، عن عبد اللہ بن دینار، عن عبد اللہ بن عمر: أن رجلاً ذكر للنبي ﷺ أنه يخدع في البيوع، فقال: ”إِذَا بَاعْتَ فَعْلًا: لَا اخْلَاةَ“۔ (۱)

### امام مالک اور خيار مغبون

اس حدیث سے امام مالکؒ نے خيار المغبون کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے بیع کر لی اور بیع کے اندر اس کو دھوکہ ہو گیا۔ کیا معنی؟ کہ بازار کے نرخ سے اگر بائع ہے تو کم پر بیچ دیا اور اگر مشتری ہے تو بازار کے نرخ سے زائد پر خرید لیا۔ اگر دھوکہ کی وجہ سے یہ کمی یا زیادتی ایک ٹلٹ کی مقدار تک پہنچ جائے مثلاً بازار میں کسی چیز کی قیمت سو روپے تھی اور اس نے چھیانوے روپے میں دی ایک ٹلٹ کم قیمت میں بیچی تو جب اس کو بازار کی قیمت کا پتا چلے گا کہ بازار کی قیمت سو روپے ہے تو اس کو اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے۔

یا اگر مشتری ہے تو اس نے سو روپے والی چیز ایک سو پینتیس روپے میں خرید لی بعد میں پتا چلا کہ

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البيوع باب ما يكره من الخداع في البيع رقم ۲۱۱۷ وفي صحيح مسلم، كتاب البيوع، رقم: ۲۸۲۶، ومسند النسائي، كتاب البيوع، رقم: ۴۴۰۸، وسنن أبي داود، كتاب البيوع، رقم: ۳۰۳۷، ومسند احمد، مسند المكثرين من الصحابة، رقم: ۴۷۹۳، ۵۰۲۰، ۵۱۴۸، ۵۲۵۸، ۵۳۰۲، ۵۵۹۰، ۵۸۶۰، وموطأ مالك، كتاب البيوع، رقم ۱۱۹۱۔



یہ چیز بازار میں سو روپے میں بک رہی ہے تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ اس بیع کو فسخ کر دے۔ اس اختیار کو امام مالک "خیار المغبون" کہتے ہیں۔

اور امام مالک کی ایک روایت جو ان کی اصح اور مفتی بہ روایت ہے کہ یہ خیار المغبون مشروع ہے اور اس کو طے گا۔ (۱)

## خیار مغبون کے بارے میں امام احمد کا مسلک

امام احمد بن حنبل بھی خیار مغبون کے قائل ہیں لیکن ساتھ شرط لگاتے ہیں کہ خیار اس وقت ملتا ہے جب بائع اور مشتری مسترسل ہو۔ مسترسل کے معنی ہے سیدھا سادھا، بھولا بھالا، بیوقوف۔ خریدار یا دکاندار اگر بھولا بھالا ہے اور دھوکہ کھا گیا تو پھر اس کو خیار طے گا۔ اس کو امام احمد بن حنبل کے یہاں خیار مغبون کہتے ہیں۔ (۲)

## خیار مغبون کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک

شافعیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ خیار مغبون مشروع نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ سیدھی سی بات یہ ہے کہ مشتری ہوشیار باش، جو شخص خرید و فروخت کرنے کے لئے بازار میں جائے تو پہلے سے اس کو اپنے حواس خمسہ ظاہرہ و باطنہ تیار کر کے جانا چاہئے، اس کا فرض ہے کہ وہ بازار کا بھاد (ریٹ) معلوم کر لے اور علی وجہ البصیرہ بیع کرے۔

اگر اس نے بازار کا بھاد معلوم نہیں کیا اور بیع منعقد ہو گئی تو اب اس کو فسخ کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر بعد میں اس کو معلوم ہو کہ اس کو دھوکہ لگا ہے تو فلا يلزم الاثمہ تو اپنے آپ کو ملامت کرے کیونکہ دھوکہ خود اپنی بیوقوفی اور اپنی بے عملی سے لگا، لہذا کوئی دوسرا اس کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں خیار مغبون مشروع ہے جبکہ شافعیہ اور حنفیہ کے یہاں مشروع نہیں۔

## مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال

مالکیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت حبان بن مہدہ رضی اللہ عنہ کو اختیار دیا تھا۔ دوسری روایت میں ہے کہ انہیں تین دن تک اختیار دیا۔

## شافعیہ و حنفیہ کی جانب سے حدیث باب کے جوابات

- اس حدیث کے شافعیہ اور حنفیہ کی طرف سے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔
- ۱۔ کسی نے کہا کہ یہ حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کی خصوصیت تھی اور کسی کیلئے یہ حکم نہیں۔
  - ۲۔ کسی نے کہا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اس کی ناسخ وہ حدیث ہے إنما البيع عن صفقة او خيار کہ بیع تام ہوتی ہے صفقہ سے یا پھر خيار سے یعنی خيار شرط کو استعمال کرنے سے۔
  - اس طرح اس حدیث کو منسوخ قرار دیا۔ اس طرح کی دوزار کار کافی تاویلات کی گئی ہیں۔

## میری ذاتی رائے

میرے نزدیک نہ اس میں خصوصیت قرار دینے کی ضرورت ہے اور نہ اس کو منسوخ قرار دینے کی ضرورت ہے۔ سیدھی سی بات ہے کہ حضور ﷺ نے جو اس کو حق دیا وہ خيار مغنون تھا ہی نہیں وہ تو خيار شرط تھا۔

آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم بیع کرو تو کہہ دو کہ ”لا حلاۃ“ اور دوسری روایت میں بھی ہے کہ کہہ دو ”ولی الخيار ثلاثة ايام“ کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے گا۔ جب بائع اور مشتری نے عقد کے اندر یہ کہہ دیا کہ ”ولی الخيار ثلاثة ايام“ تو یہ خيار شرط ہے، لہذا اس سے خيار مغنون کا کوئی تعلق نہیں۔

جو حضرات خيار مغنون کے قائل ہیں وہ بھی عقد بیع کے اندر ”لا حلاۃ“ یا ”ولی الخيار ثلاثة ايام“ کہنے کو ضروری قرار نہیں دیتے۔ وہ تو مطلقاً خيار کے قائل ہیں یہاں پر ”لا حلاۃ“ کہا گیا، تو اس کو خيار مغنون پر محمول نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ خيار شرط پر محمول ہے۔ البتہ مالکیہ اور حنابلہ کی ایک اور مضبوط دلیل ہے جو آگے تعلق الجلب کے باب میں آئے گی اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگ باہر سے دیہات وغیرہ سے سامان لاتے ہیں ایک آدمی شہر سے بھاگ کر سارا سامان خرید لیتا ہے تو اس کے بارے میں حدیث ہے کہ جو شخص شہر سے گیا اور جا کر سامان خرید اور دیہاتیوں سے یہ کہا کہ شہر میں مال اتنی قیمت پر فروخت ہو رہا ہے تو اس نے اس کے قول پر بھروسہ کر کے اسی قیمت پر اس کو فروخت کر دیا، اس موقع پر حضور ﷺ فرماتے ہیں کہ ”فاذا اتى سبده السوق فهو بالخيار“ یعنی وہ دیہاتی جس نے شہری کے کہنے پر بھروسہ کر کے اپنا سامان اس کو بیچ دیا جب وہ جا کر شہر سے معلومات کرے گا۔ اور اس کو معلوم ہوگا، کہ مجھے جو دام بتائے گئے تھے وہ صحیح نہیں بتائے تھے، اور حقیقت میں دام یہ ہیں۔ تو

اس صورت میں صاحب المصلعہ کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو بیع باقی رکھے یا چاہے تو ختم کر دے۔ یہ حدیث صحیح ہے اور اس میں آپ ﷺ نے دیہاتی کو جو اختیار دیا ہے یہ خیار مغبون کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس حدیث کا کوئی اطمینان بخش جواب شافعیہ اور حنیفہ کے پاس نہیں ہے۔

### متاخرین حنیفہ اور خیار مغبون پر فتویٰ

اور شاید یہی وجہ ہو کہ متاخرین حنیفہ نے اس مسئلہ میں امام مالکؒ کے قول پر فتویٰ دیا۔ علامہ ابن عابدین (شامی) رد المحتار میں فرماتے ہیں کہ آج دھوکہ بازی بہت عام ہو گئی ہے لہذا ایسی صورت میں مالکیہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے مغبون کو اختیار دیا جائے گا۔ کیونکہ دھوکہ اسی شخص کے کہنے کی بناء پر ہوا ہے۔ ویسے ہی دھوکہ لگ گیا تو دوسری بات ہے لیکن جب اس نے کہا کہ بازار میں دام یہ ہے اور بعد میں بازار میں وہ دام نہیں نکلتے تو یہ دھوکہ اس کے کہنے کی وجہ سے ہوا لہذا دوسرے فریق کو اختیار ہے فتویٰ بھی اسی کے اوپر ہے۔ (۱)

### غائب چیز کی بیع اور خیار رویت

ان ابا سعید الخدری قال: نهانا رسول ﷺ عن بيعتين ولبستين بهي عن الملامسة والمنابذة في البيع، الملامسة لمس الرجل ثوب الاخر----- و يكون و لا بيعهما عن غير نظر ولا تراضى۔ (۲)

اور رضامندی کے بغیر یعنی بیع ملامسہ اور منابذہ میں چیز کو بغیر دیکھے اور غور و فکر کے خرید لیا جاتا ہے۔ اس حدیث سے غائب چیز کی بیع کے باطل ہونے پر استدلال مل جاتا ہے اس مسئلے میں حضرات فقہاء کرامؒ سے مختلف اقوال منقول ہیں۔

### پہلا مذہب

غائب چیز کی بیع مطلقاً باطل ہے اور یہ امام شافعیؒ کا قول جدید ہے جیسا کہ فتح الباری میں مذکور ہیں۔ (۳۰۱/۴)

(۱) تفصیل کیلئے دیکھیے: تکملة فتح الملهم ۱/۳۳۲، ۳۳۳، ۳۷۹، ۳۸۰۔

(۲) فی صحیح مسلم کتاب البيوع باب ابطال بيع الملامسة والمنابذة رقم ۳۷۷۹۔

## دوسرا مذہب

غائب چیز کی بیع مطلقاً درست ہے اور اس صورت میں مشتری جب اس چیز کو دیکھے گا تو اسے دیکھنے کا اختیار (خیار روایت) حاصل ہوگا۔ یہ حضرت ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ نیز حضرت عبداللہ ابن عباسؓ، امام نخعی، امام شعبی، حسن بصری، مکحول، امام اوزاعی، اور سفیانؒ سے بھی یہی مروی ہے اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے بھی بیان کیا گیا ہے

## تیسرا مذہب

غائب چیز کی بیع اس وقت درست ہوگی کہ جب اس غائب چیز کی تمام صفات ضرور یہ بیان کر دی جائیں (جس میں چیز کی پہچان ہو جائے) چنانچہ جب مشتری اس چیز کو دیکھے اور بیان کردہ تمام صفات اس میں پائے تو بیع لازم ہو جائے گی اور مشتری کو خیار روایت حاصل نہ ہوگا۔ لیکن اگر بیان کردہ صفات اس چیز میں نہ پائی جائیں تو پھر مشتری کو خیار روایت حاصل ہوگا۔ (چاہے تو اس بیع کو رد کر دے چاہے تو قبول کر لے)۔ یہ امام احمد اور امام اسحاق کا قول ہے اور ایک روایت امام مالک اور امام شافعیؒ کی بھی یہی ہے اور ابن سیرین، ایوب، حارث، مکمل، حکم، حماد، ابو ثور اور اہل ظاہر سے بھی مروی ہے۔ (۱)

لیکن اس حدیث سے غائب چیز کی بیع کے مطلقاً باطل ہونے پر یہ استدلال درست نہیں ہے کیونکہ ممانعت کی مدت تو اس صورت میں پائی جائے گی کہ جب اس چیز کو دیکھے بغیر بیع کی جائے اور پھر دیکھنے پر خیار روایت بھی حاصل نہ ہو۔ لیکن جب دیکھنے پر خیار روایت حاصل ہو جائے تو نہ دیکھنے کی وجہ سے جو فساد لازم آ رہا تھا۔ وہ زائل ہو جائے گا۔ تو اس صورت میں یہ بیع طامسہ کے معنی میں شمار نہ ہو گی۔

## بیع الغائب مع خیار الرویۃ کے جواز کے دلائل

غائب چیز کی بیع جبکہ مشتری کو خیار روایت بھی مل رہا ہو جائے تب اس کے جواز کے مختلف دلائل

ہیں۔

حدیث مبارکہ ہے کہ

عن ابی ہریرۃؓ قال: قال رسول اللہ ﷺ: من اشتری شیئاً لم یرہ فہو بالخیار اذاراً۔ (۱)

یعنی جو شخص بغیر دیکھے کوئی چیز خریدے تو دیکھنے پر اس کو خیار رویت حاصل ہوگا۔ اس حدیث کے بارے میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اسکا مدار عمر بن ابراہیم کردی پر ہے وہ حدیث کو وضع کرنے سے مہتمم ہیں۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو حضرت ابو حنیفہؒ نے یحیٰ بن حبیب صیرفی عن محمد بن سیرین عن ابی ہریرہؓ کی سند سے روایت کیا ہے جیسا کہ جامع مسانید اور الامام (۲۵/۲) میں موجود ہے اور جبکہ عمر بن ابراہیم کردی، تو امام ابو حنیفہؒ کے بعد آئے ہیں جیسے کہ یہ بات دارقطنی اور جامع لمسانید سے ظاہر ہوتی ہے اس حدیث کو امام محمد نے بھی اپنی کتاب ”الحجة علی اہل المدینہ“ (۲) میں ذکر کیا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ رقمطراز ہیں معروف حدیث جس کے رسول اللہ ﷺ سے منقول ہونے میں کوئی شک نہیں کیا جاسکتا۔ اور اسی حدیث پر مسلمانوں کے معاملات موقوف ہوتے چلے آئے ہیں وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔

”من اشتری شیئاً ولم یرہ فہو بالخیار اذاراً“

اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث مذکور اپنے صحیح ہونے میں معروف و مشہور تھی حتیٰ کہ اہل عراق کے نزدیک اس کی صحت شک و شبہ سے بالاتر تھی۔ چنانچہ عمر بن ابراہیم کردی کے اس حدیث کو روایت کرنے سے پہلے بھی اس حدیث کی صحت پر علماء کرام کا اتفاق تھا۔ لہذا عمر بن ابراہیم کردی کا ضعیف راوی ہونا اس حدیث پر کیسے اثر انداز ہو سکتا ہے؟! جبکہ جو حدیث مشہور ہو جائے اور علماء اس کو قبول بھی کر لیں تو وہ اسناد سے مستغنی ہو جاتی ہے۔

شمس الائمہ سرخسیؒ نے ذکر کیا ہے کہ اس حدیث کو بڑے بڑے مشاہیر علماء نے بیان کیا ہے پھر فرمایا: اس حدیث کو حضرت عبداللہؒ، حضرت عطاءؒ، حضرت حسن بصریؒ، حضرت سلمہ بن مجیرؒ (جیسے مشاہیر) نے رسول اکرم ﷺ سے مرسل بیان کیا ہے۔ (۳)

اسی طرح خیال رویت ملنے کے ساتھ بیع الغائب اور اس حدیث مذکور کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے جس کو بیہقی نے مکحول سے مرسل رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے:

”من اشتری شیئاً لم یرہ فہو بالخیار اذاراً ان شاء أخذہ وان شاء ترکہ“

(۱) أخرجه الدارقطني والبيهقي باب من قال يجوز بيع العين الغائبة ۲۶۷/۵ (۲) باب الرجل يبيع

المتاع من بار نامحہ ۶۷۱/۲۔

(۳) مبسوط السرخسی ۶۹/۱۳ باب الخبر غير الشرط۔

یعنی جس شخص نے ایسی چیز خریدی جس کو اس نے دیکھا نہیں تھا تو جو وہ اس کو دیکھ لے تو اس کو دیکھنے کا اختیار حاصل ہوگا، اگر چاہے تو اس کو رکھ لے اور اگر چاہے تو واپس کر دے۔

اسی طرح اس بات کی یہ روشن دلیل وہ واقعہ بھی ہے جس کو ابن ابی ملیکہ نے نقل کیا ہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کو کوفہ کی ایک زمین کے بدلہ میں مدینہ منورہ کی ایک زمین بیچی، جب دونوں حضرات فیصلہ کے بعد جدا ہوئے تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنی اس بیع پر شرمندگی ہوئی اور انہوں نے کہا کہ میں نے ایسی زمین بیچی ہے جس کو میں نے دیکھا نہیں تھا۔ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ: دیکھنے کا اختیار تو مجھے حاصل ہونا چاہئے۔ کیونکہ میں نے بن دیکھے چیز خرید لی ہے۔ حالانکہ آپ نے تو دیکھ کر اپنی چیز بیچی ہے۔ چنانچہ ان دونوں حضرات نے حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کو اپنا فیصلہ بنایا کہ آپ بطور ثالث کے فیصلہ فرمائیں۔ چنانچہ حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان کے خلاف فیصلہ دیا کہ بیع جائز ہے اور دیکھنے کا حق طلحہ کو حاصل ہے۔ کیونکہ انہوں نے بغیر دیکھے ایک چیز خرید لی ہے۔

امام طحاوی شرح معانی الآثار میں فرماتے ہیں:

”ہم خیار رویت کو قیاس سے ثابت نہیں کرتے، بلکہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کو خیار رویت ثابت کرتے ہوئے پایا ہے اور یہ کہ انہوں نے خیار رویت کے ساتھ فیصلہ کیا اور اس (کے صحیح ہونے) پر اتفاق کیا ہے اور اس بارے میں اختلاف نہیں کیا۔ بلکہ اختلاف تو ان کے بعد والے حضرات میں پیدا ہوا ہے۔ (۱)

امام طحاوی اپنی کتاب ”اختلاف العلماء“ میں فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے

”وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاصٍ مِثْلُكُمْ“۔

اللہ تعالیٰ نے تجارت کو رضامندی ہونے کی صورت میں مباح قرار دیا ہے اور اس میں بیع کو دیکھنے یا نہ دیکھنے کی قید نہیں لگائی۔ (۲)

## ادھار خرید و فروخت کرنا

عن عائشة: أن النبي ﷺ اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهنه درعاً

من حدید۔ (۱)

نبی کریم ﷺ کے ادھار سودا خریدنے کے بارے میں روایت ہے کہ اگر اعمش کہتے ہیں ہم نے ابراہیم نخعیؒ کے سامنے ذکر کیا کہ سلم میں جو رب المسلم ہے وہ مسلم الیہ سے رہن کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں؟

حضرت ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا کہ آنحضرت ﷺ نے ایک یہودی سے کچھ کھانا خریدا تھا الیٰ اجل ایک میعاد تک قیمت ادا کرنے کے لئے ”ورہنہ درعا من حدید“ اور اس کے پاس درع رہن رکھی تھی جو لوہے کی تھی۔

تو ادھار کھانا خریدا اور ایک یہودی کے پاس ایک درع رہن رکھی، اس سے رہن کا جواز معلوم ہوا۔

## بیع نسیئہ کے معنی

بیع نسیئہ کے معنی یہ ہیں کہ سامان تو اب خرید لیا اور قیمت کی ادائیگی کے لئے مستقبل کی کوئی تاریخ مقرر کر لی یہ کچھ شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

## بیع نسیئہ کے صحیح ہونے کی شرائط

بیع نسیئہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ اجل کا متعین ہونا ضروری ہے اگر بیع بالنسیئہ میں اجل متعین نہیں ہوگی تو بیع فاسد ہو جائے گی، لیکن یہ اس وقت ہے جب بیع بالنسیئہ ہو، یہ آپ لوگ جو کبھی دکانوں پر چلے جاتے ہو، اور سامان خریدا اور اس سے کہہ دیا کہ پیسے پھر آجائیں گے یا بھائی پیسے بعد میں دے دوں گا، لیکن بعد میں کب دوں گا؟ اس کیلئے مدت مقرر نہیں کی یہ جائز ہے کہ ناجائز؟ یہ بیع بالنسیئہ نہیں ہوتی، بلکہ بیع حال ہوتی ہے۔ لیکن تاجر رعایت دے دیتا ہے کہ پھر دیدینا کوئی بات نہیں۔

## بیع نسیئہ اور بیع حال میں فرق

بیع حال اور بیع نسیئہ میں فرق یہ ہے کہ جب بیع بالنسیئہ ہوتی ہے تو اس میں جو اجل مقرر ہوتی

(۹) فی صحیح بخاری کتاب باب شراء النبی ﷺ بالنسیئة رقم ۲۰۶۸ وفی صحیح مسلم کتاب المساقاة رقم ۳۰۰۷ و سنن النسائی، کتاب الیوع رقم ۴۵۳۰ و سنن ابن ماجہ، کتاب الاحکام، رقم ۲۴۲۷، و مسند احمد، باقی مسند الانصار رقم ۲۳۰۱۷، ۲۴۱۱۳، ۲۴۸۰۵۔

ہے اس اجل سے پہلے بائع کو ثمن کے مطالبہ کا بالکل حق ہوتا ہی نہیں، مثلاً یہ کتاب میں نے خریدی اور تاجر سے کہا کہ میں اس کی قیمت ایک مہینے کے بعد ادا کروں گا اس نے کہا کہ ٹھیک ہے ایک مہینے کے بعد ادا کر دینا یہ بیع مؤجل ہوگئی، بیع بالنسیہ ہوگئی اب تاجر کو یہ حق نہیں کہ ایک مہینے سے پہلے مجھ سے آکر مطالبہ کرے، بلکہ مطالبے کا جواز ایک مہینے کے بعد ہوگا اس سے پہلے مطالبے کا حق ہی نہیں، یہ بیع مؤجل ہے۔

## بیع حال

بیع حال اس کو کہتے ہیں جس میں بائع کو مطالبے کا حق فوراً بیع کے متصل بعد حاصل ہو جاتا ہے، چاہے اس نے کہہ دیا کہ بھائی بعد میں دے دینا اور وہ مطالبہ اپنی طرف سے سالوں مؤخر کرتا رہے، لیکن اس کو اب بھی یہ کہنے کے باوجود حق حاصل ہے کہ نہیں ابھی لاؤ، کہہ دیا کہ بعد میں دے دینا لیکن اگلے ہی لمحے اس کا گریبان پکڑ کر کہا میرے سامنے نکالو، تو حق حاصل ہے یہ بیع حال ہے۔

بیع مؤجل میں اور حال میں استحقاق کی وجہ سے فرق ہوتا ہے کہ بائع کا استحقاق بیع بالنسیہ میں اجل سے پہلے قائم ہی نہیں ہوتا، اور بیع حال میں فوراً عقد کے متصل قائم ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ بیع جو ہم کرتے ہیں یہ بیع حال ہوتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی فوراً ادائیگی کر دینا واجب ہو جاتا ہے، جب چاہے مطالبہ کر دے اگرچہ اس نے مطالبہ اپنی خوشی سے مؤخر کر دیا لیکن مؤخر کرنے کے باوجود بھی اس کا یہ حق ختم نہیں ہوا کہ جب چاہے وصول کرے، لہذا یہ بیع مؤجل نہیں ہے جب مؤجل نہیں تو اجل کی تعین بھی ضروری نہیں ہے۔

ایک مسئلہ تو یہ بیان کرنا تھا تا کہ یہ بات ذہن میں اچھی طرح بیٹھ جائے کہ حال اور مؤجل میں یہ فرق ہوتا ہے۔ (۱)

## بیع بالنسیۃ اور بیع الغائب بالناجز میں فرق

یہاں یہ سمجھ لینا چاہئے جس میں اکثر و بیشتر لوگوں کو مغالطہ لگتا ہے کہ بیع بالنسیہ اور بیع الغائب بالناجز میں فرق ہے۔



## بیع نسیتہ

بیع نسیتہ وہ ہے جس کا تذکرہ پہلے گزرا ہے کہ اس میں اجل عقد کا حصہ ہوتی ہے، عقد کے اندر مشروط ہوتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس اجل کے آنے سے پہلے دوسرے فریق کو مطالبہ کا حق نہیں ہوتا۔

## بیع الغائب بالناجز

بیع الغائب بالناجز میں یہ ہوتا ہے کہ بیع تو حالاً ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ بائع کو اسی وقت ثمن کے مطالبہ کا حق حاصل ہے لیکن بائع نے مہلت دیدی کہ اچھا میاں کل دیدینا، جیسا کہ آج کل روزمرہ دوکانداروں سے اسی طرح خریداری کی جاتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ پیسے بعد میں دیں گے، اب کب دیں گے یہ متعین نہیں ہوتا۔ اس کو اگر بیع مؤجل قرار دیا جائے تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لئے کہ اجل مجہول ہے، لہذا یہ بیع مؤجل نہیں ہوتی بلکہ بیع حال ہوئی، جس کے معنی یہ ہیں کہ بائع کو اسی وقت مطالبہ کا حق حاصل ہے۔ مثلاً ایک شخص نے کتاب فروخت کی اور بیع حال ہوئی، اب مشتری کہتا ہے کہ میرے پیسے گھر میں ہیں یا شہر میں ہیں، میں آدمی بھیج کر منگو الیتا ہوں۔ کل تک آجائیں گے، بائع کہتا ہے کوئی بات نہیں۔ یہ بیع الغائب بالناجز ہوئی کیونکہ بیع حال ہوئی ہے، اب بائع نے مہلت دی ہے کہ کل دے دینا لیکن اس کے باوجود بائع کو یہ حق حاصل ہے کہ کہے، مجھے ابھی پیسے دو ورنہ بیع فسخ کرتا ہوں۔ اس کو بیع الغائب بالناجز کہتے ہیں۔ (۱)

## ادھار معاملہ لکھنا چاہئے

اگر ادھار معاملہ ہو تو اس کو لکھنے کیلئے قرآن کریم میں باقاعدہ حکم آیا ہے چنانچہ فرمایا ”یا ایہا الذین امنوا اذا نذایتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوه۔“ (۲)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ ادھار معاملہ لکھنا ضروری ہے۔ یہ معاملات کس طرح لکھے جائیں؟ اس کے لئے فتاویٰ عالمگیری میں ایک مستقل کتاب ”کتاب المحاضر والسجلات“ کے نام سے اس موضوع پر موجود ہے، جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان کوئی معاملہ ہو تو اس کو کس طرح لکھا جائے کہ اس میں کسی ابہام اور اجمال کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اور بعد میں کسی

نزاع کا اندیشہ نہ رہے آجکل معاہدات لکھتا بھی ایک مستقل فن بن چکا ہے۔ چنانچہ قانون کی تعلیم (ایل ایل بی) میں اس کا ایک مستقل پرچہ ہوتا ہے جس میں یہ سکھایا جاتا ہے کہ معاہدہ کس طرح لکھا جائے؟ اس کا طریقہ کار کیا ہو؟ اس کا اسلوب کیا ہو؟ (۱)

### قسطوں پر خرید و فروخت کا حکم

دوسرا مسئلہ: جو بیع بالنسیئہ سے متعلق ہے وہ یہ ہے کہ آیا نسیئہ کی وجہ سے بیع کی قیمت میں اضافہ کرنا جائز ہے یا کہ نہیں؟

آجکل بازاروں میں بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ وہی چیز اگر آپ پیسے دے کر لیں تو اس کی قیمت کم ہوتی ہے اور اگر یہ طے کر لیں کہ اس کی قیمت چھ مہینے یا سال میں ادا کروں گا یعنی بیع کو مؤجل کر دیں تو اس صورت میں قیمت میں اضافہ ہوتا ہے اور آجکل جتنی ضروریات کی بڑی اشیاء ہیں وہ قسطوں پر فروخت ہوتی ہیں مثلاً پنکھا اور فریج وغیرہ قسطوں پر مل رہا ہے تو عام طور سے جب قسطوں پر خریداری ہوتی ہے تو اس میں قیمت عام بازاروں سے زیادہ ہوتی ہے۔ اگر نقد پیسے لے کر بازار میں جاؤ تو آپ کو پنکھا دو ہزار میں مل جائے گا، لیکن اگر کسی قسط والے سے خریدو تو ڈھائی ہزار آپ سال میں یا دو سال میں ادا کریں یہ معاملہ کثرت سے بازار میں جاری ہے کہ نقد کی صورت میں قیمت کم اور ادھار کی صورت میں زیادہ، آیا اس طرح نسیئہ کی وجہ سے بیع کی قیمت میں اضافہ کر دینا جائز ہے یا ناجائز؟

### جمہور فقہاء کے ہاں دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے

جمہور فقہاء کے نزدیک جن میں ائمہ اربعہ رحمہم اللہ بھی داخل ہیں یہ سودا جائز ہے۔ بشرطیکہ عقد کے اندر ایک بات طے کر لی جائے کہ ہم نقد خرید رہے ہیں یا ادھار، بیچنے والے نے کہا کہ پنکھا تم نقد لیتے ہو تو دو ہزار روپے کا اور اگر ادھار لیتے ہو تو ڈھائی ہزار روپے کا، اب عقد ہی میں مشتری نے کہہ دیا کہ میں ادھار لیتا ہوں ڈھائی ہزار میں یعنی ایک شق کو متعین کر لیتا ہوں تو جب ایک شق متعین ہو جائے تو بیع جائز ہو جاتی ہے لیکن اگر کوئی شق متعین نہیں کی گئی اور بائع نے کہا تھا کہ اگر نقد لو گے تو دو ہزار میں اور ادھار لو گے تو ڈھائی ہزار میں اور مشتری نے کہا کہ ٹھیک ہے میں لیتا ہوں اور طے نہیں کیا کہ نقد لیتا ہے یا ادھار، تو یہ بیع ناجائز ہو گئی۔

ناجائز ہونے کی وجہ جہالت ہے یعنی نہ تو یہ پتہ ہے کہ بیع حال ہوئی ہے اور نہ یہ پتہ ہے کہ بیع مؤجل ہوئی ہے تو اس جہالت کی وجہ سے بیع ناجائز ہو جائے گی لیکن جب احد الشفیعین کو متعین کر دیا جائے تو جائز ہو جائے گی۔

البتہ بعض سلف مثلاً علامہ شوکانیؒ نے "نیل الاوطار" میں بعض علماء اہل بیت سے نقل کیا ہے کہ وہ اس بیع کو ناجائز کہتے تھے اور ناجائز کہنے کی وجہ یہ تھی کہ یہ سود ہو گیا ہے کہ آپ نے قیمت میں جو اضافہ کیا ہے وہ نسیئہ کے بدلے میں ہے اور نسیئہ کے بدلے میں ہونے کی وجہ سے وہ سود کے حکم میں آ گیا ہے، لہذا وہ ناجائز ہے۔ (۱)

### یہ اضافہ مدت کے مقابلے میں ہے

جمہور کہتے ہیں کہ یہ ربا نہیں، آج کل عام طور سے لوگوں کو بکثرت یہ شبہ پیش آتا ہے کہ بھائی یہ تو کھلی ہوئی بات معلوم ہو رہی ہے کہ ایک چیز نقد داسوں میں کم قیمت پر تھی آپ نے اس کی قیمت میں صرف اس وجہ سے اضافہ کیا کہ ادائیگی چھ مہینے بعد ہوگی تو یہ اضافہ شدہ رقم مدت کے مقابلے میں ہے اور مدت کے مقابلے میں جو رقم ہوتی ہے وہ سود ہوتا ہے تو یہ کیسے جائز ہو گیا؟

اس اشکال کی وجہ سے لوگ بڑے حیران و سرگرداں رہتے ہیں لیکن یہ اشکال درحقیقت ربا کی حقیقت نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جہاں کہیں مدت کے مقابلے میں کوئی ثمن کا حصہ آ جائے وہ ربا ہو جاتا ہے۔ حالانکہ یہ مزمومہ غلط ہے۔ ربا النسیئہ یہ صرف اس وقت ہوتا ہے جبکہ دونوں طرف بدل نقد ہوں کیونکہ جب دونوں طرف بدل نقد ہوں تو اس صورت میں کوئی بھی اضافہ کسی بھی طرح کسی بھی عنوان سے لیا جائے گا۔ تو وہ سود ہوگا۔ (۲)

اور اس کی تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ نقد کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے امثال مساویہ بنایا ہے، یعنی ایک روپیہ قطعاً مساوی اور مثل ہے ایک روپیہ کے چاہے ایک طرف جو روپیہ ہے وہ آج پریس سے نکل کر آیا ہو، اور دوسرا روپیہ بھنگی کی جیب سے نکلا ہو تو زاموڑا اور گیلہ اور میلا لیکن دونوں برابر ہیں۔ معنی یہ ہے کہ اس میں اوصاف ہر ہیں، وصف جودت اور رداۃ اس میں ہر ہے تو ایک روپیہ دوسرے روپے کے قطعاً مثل ہے، جب ان کا تبادلہ ہوگا ایک روپے کا دوسرے روپے سے چاہے وہ نقد ہو، چاہے ادھار ہو، اس میں اگر کوئی اضافہ کر دیا جائے گا تو وہ اضافہ زیادت بلا عوض ہے۔ مثلاً نقد سودا ہو رہا ہو تو

(۱) راجع: التفصیل، "بحوث فی قضا یا فقہیہ معاصرہ"، ص: ۸۰۷

(۲) راجع: التفصیل، "بحوث فی قضا یا فقہیہ معاصرہ"، ص: ۸۰۷

نقد سودے میں اگر آپ نے ایک روپے کے مقابلے میں ڈیڑھ روپے کر دیا جو ادھار روپیہ ہے، اس کے مقابل کیا ہے؟ ظاہر ہے کچھ بھی نہیں، اگر آپ کہیں کہ مقابل وہ اس روپے کی صفائی ہے یا کر رہا ہونا ہے اس کا نیا ہونا ہے، تو یہ بات اس لئے معتبر نہیں کہ شریعت نے اس کے اوصاف کو بالکل بد کر دیا ہے۔

ادھار میں ایک روپیہ آج ادھار دیا اور کہا کہ ایک مہینے بعد تم مجھے ڈیڑھ روپے دے دینا تو ایک روپیہ ایک روپے کے مقابلے میں ہو گیا اور ادھار روپیہ جو زیادہ دیا جا رہا ہے وہ کس چیز کے عوض میں ہوا؟ یا تو کہو کہ بلا عوض ہے یا کہو کہ وہ ایک ماہ کی مدت کے مقابلے میں ہے۔ چونکہ مدت ایسی چیز ہے کہ اس پر مستقلاً (مستقلاً کا لفظ یاد رکھیے) کوئی عوض نہیں لیا جاسکتا، اس لئے یہ جائز ہے۔

لیکن جہاں مقابلہ نقد کا نقد کے ساتھ ہو تو وہاں وقت کی یا مدت کی قیمت مقرر کرنا ناجائز ہے، وہی سود ہے وہی رہا ہے۔

اور جہاں مقابلہ نقد کا سلعہ (عروض) کے ساتھ ہو تو وہاں امثال متساویہ قطعاً نہیں ہوتے، وہاں اوصاف کا اعتبار بدرجہا نہیں ہوتا، بلکہ جب عروض کو نقد کے ذریعے بیچا جا رہا ہو تو مالک کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے عروض کو جس قیمت پر چاہے فروخت کرے جب تک اس میں جبر کا عنصر نہ ہو، مثلاً میں کہتا ہوں کہ میری یہ گھڑی ہے۔ میں اس کو ایک لاکھ روپے میں فروخت کرتا ہوں کسی کو لینا ہے تو لے لے ورنہ گھر بیٹھے، مجھے حق ہے کہ میں جتنی قیمت لگاؤں، کوئی مجھ سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں یہ تم نے بہت قیمت لگا دی ہے، میں نے کب کہا کہ تم آ کر خریدو، مجھ سے اگر خریدنی ہے تو ایک لاکھ لاکھ ورنہ جاؤ میں تمہیں نہیں بیچتا، اور تم مجھ سے خریدو نہیں۔

ہر انسان کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ اپنی ملکیت کو جس قیمت پر چاہے فروخت کرے، لہذا جب انسان کوئی چیز فروخت کرتا ہے تو اس کی قیمت متعین کرنے میں بہت سے عوامل مد نظر رکھتا ہے مثلاً میں نے اس گھڑی کی قیمت ایک لاکھ روپے مقرر کی، بازار میں یہ پانچ ہزار روپے کی مل رہی ہے لیکن میں نے ایک لاکھ روپے قیمت اس لئے مقرر کی کہ میں یہ مکہ مکرمہ سے لے کر آیا تھا تو مکہ مکرمہ کا تقدس اس کے ساتھ وابستہ ہے تو میں چاہتا ہوں کہ میں اس کو اپنے پاس رکھوں گا لیکن اگر کوئی مجھے ایک لاکھ روپے دے دے جس کے ذریعے میں دس عمرے کر سکوں تو میں یہ گھڑی دینے کو تیار ہوں، ورنہ نہیں دیتا، میرے ذہن میں یہ بات ہے تو میں حق بجانب ہوں اگرچہ دوسرا آدمی یہ سمجھے کہ یہ گراں فروخت ہو رہی ہے تو نہ خریدے لیکن میں نے اپنے ذہن میں یہ قیمت مقرر کر رکھی ہے۔ اب اگر کوئی راضی ہو گیا کہ یہ ایک لاکھ روپے میں بیچ رہا ہے اور اس کے ساتھ مکہ مکرمہ کا تقدس

وابستہ ہے چلو میں مکہ مکرمہ کی برکت حاصل کر لوں اس کی برکت کے آگے لاکھ روپے کیا چیز ہوتی ہے۔ لہذا اگر کسی نے مجھ سے ایک لاکھ روپے میں خرید لی تو یہ بیع جائز ہوئی۔ اگر پانچ ہزار روپے کی بازار میں مل رہی تھی۔ اور اس نے مجھ سے ایک لاکھ روپے میں خریدی اس وجہ سے کہ اس کے ساتھ مکہ مکرمہ کا تقدس وابستہ تھا تو کیا کوئی کہے گا کہ میں نے پچانوے ہزار روپے میں مکہ مکرمہ کا تقدس خرید لیا کوئی نہیں کہے گا۔ اس لئے کہ مکہ مکرمہ کے تقدس کی بات قیمت متعین کرتے وقت میرے ذہن میں ضرور تھی لیکن جب اس کو استعمال کیا اور قیمت مقرر کی تو قیمت مکہ کے تقدس کی نہیں ہے قیمت گھڑی ہی کی ہے اگرچہ اس کی قیمت مقرر کرتے وقت مد نظر مکہ کا تقدس بھی تھا قیمت مقرر پوری ایک لاکھ وہ اسی گھڑی ہی کی ہے۔

ایک شخص کہتا ہے کہ یہ گھڑی پانچ ہزار روپے کی بازار میں مل رہی ہے لیکن چھ ہزار روپے کی بیچوں گا، اس واسطے کہ میں اسے بازار سے لایا ہوں اور تم بازار میں جاؤ تو تمہیں مشقت اٹھانی پڑے گی، تلاش کرنی پڑے گی، گاڑی کی سواری کا خرچہ کرنا پڑے گا میں تمہیں یہاں بیٹھے دے رہا ہوں۔ لہذا یہ چھ ہزار کی بیچوں گا یہ بیع بھی جائز ہے۔ لہذا اس نے کہا کہ یا ر! واقعی میں کہاں بازار میں ڈھونڈنا پھروں گا اس سے بہتر ہے کہ گھر بیٹھے مجھے مل جائے، چلو ایک ہزار روپے زیادہ جاتے ہیں تو جائیں چھ ہزار میں خرید لی تو یہ بیع درست ہوئی۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ صاحب یہ ایک ہزار روپیہ جو اس نے لیا ہے یہ ایک مجبول محنت کے مقابلے میں لیا ہے۔ تو یہ بات صحیح نہیں، اس لئے کہ مجبول محنت قیمت کے تقرر کے وقت ذہن میں ملحوظ تھی لیکن جب قیمت مقرر کی تو گھڑی ہی کی تھی، اس مجبول محنت کی نہیں تھی۔

اسی طرح ایک بڑی شاندار دکان ہے اس میں ایئر کنڈیشن لگا ہوا ہے اور صوفے بچھے ہوئے ہیں اور بڑا صاف ستھرا ماحول ہے۔ اس میں جا کر آپ جوتے خریدیں اور فٹ پاتھ پہ کسی ٹھیلے والے سے خریدیں تو فٹ پاتھ پر ٹھیلے والا ایک جوتا سو روپے میں آپ کو دے دے گا۔ جب ایئر کنڈیشن دکان میں جا کر اور صوفوں پر بیٹھ کے ٹھاٹھ سے جوتا خریدیں گے تو وہ اسی کے دو یا تین سو لے لے گا تو دونوں میں فرق ہو اس نے اپنی دکان کی شان و شوکت کی، اس کے خوبصورت ماحول کی، اس کی آرام دہ نشست کی یہ سب چیزیں قیمت میں شامل کیں۔ اس کے نتیجے میں قیمت بڑھادی لیکن جب قیمت بڑھ گئی تو قیمت دکان کی نہیں بلکہ اسی شئی کی ہے۔

یہی معاملہ اس کا ہے کہ بازار میں جا کر گھڑی اگر نقد خریدنا ہو تو پانچ ہزار میں مل جائے گی لیکن دکان دار یہ کہتا ہے کہ تم تو مجھے پیسے چھ مہینے بعد دو گے تو مجھے چھ مہینے تک انتظار کرنا پڑے گا، اس

واسطے اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے میں گھڑی کی قیمت پانچ ہزار نہیں بلکہ چھ ہزار لگاتا ہوں، تو اس نے قیمت چھ ہزار ضرور لگائی اور لگاتے وقت اس مدت ادائیگی کو بھی مد نظر رکھا لیکن جب قیمت لگا دی تو وہ کس کی ہے؟ وہ گھڑی ہی کی ہے۔ وہ مدت کی قیمت نہیں۔

اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر فرض کریں وہ چھ مہینے سے پہلے پیسے لے کر آجائے کہ میرے پاس ابھی پیسے ہیں۔ ابھی لے لو تب بھی چھ ہزار ہوں گے اور چھ مہینے کے بعد وہ ادائیگی نہ کر سکا اور چھ مہینے اور گزار دے تب بھی قیمت چھ ہزار ہی رہے گی۔

لہذا معلوم ہوا کہ قیمت کے تقرر کے وقت مدت کو مد نظر ضرور رکھا گیا لیکن وہ حقیقت میں مقابل قیمت کے نہیں ہے بلکہ وہ عروض کے ہے یعنی اس سامان کے ہے، بخلاف اس کے کہ جب معاملہ وہاں پر نقد کا ہو تو کسی صورت میں بھی زیادتی کو دوسرے نقد کی طرف محول نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ وہ امثال متساویہ قطعاً ہیں۔

اس بات کو دوسرے طریقہ سے تعبیر کر سکتے ہیں کہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شئی کی بیع مستقلاً تو جائز نہیں ہوتی جعاً اور ضمناً جائز ہوتی ہے۔ اس معنی میں کہ اس کی وجہ سے دوسری شئی کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس کی واضح مثال یہ ہے کہ ایک گائے کے پیٹ میں بچہ ہے، لہذا جب تک وہ گائے کے پیٹ میں ہے۔ اس وقت تک اس بچہ کی بیع جائز نہیں، لیکن اگر گائے کی بیع ہو اور اس بچے کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کر دیا جائے یعنی غیر حاملہ گائے چار ہزار روپے کی اور حاملہ گائے پانچ ہزار روپے کی ملتی ہے تو یہ بیع جائز ہے، کیونکہ یہاں قیمت میں اضافہ حمل کی وجہ سے ہوا حالانکہ حمل کی بیع مستقلاً جائز نہیں۔

اس طرح ایک گھر کی قیمت میں اس وجہ سے اضافہ ہو جاتا ہے کہ وہ مسجد کے قریب ہے وہی گھر دوسری جگہ کم قیمت میں مل جاتا ہے۔ اگر وہی گھر بازار کے قریب ہو تو زیادہ قیمت کا ہے تو قرب مسجد یا قرب سوق یہ محل تو بذات خود بیع نہیں لیکن دوسری شئی کی قیمت میں اضافہ کا سبب ہو جاتا ہے۔

لہذا یہی معاملہ یہاں پر بھی ہے کہ مدت اور اجل اگرچہ بذات خود یہ محل عوض نہیں یعنی مستقلاً اس کا عوض لینا جائز نہیں لیکن کسی اور شئی کی بیع کے ضمن میں اس کا عوض اس طرح لے لینا کہ اس شئی کی قیمت میں اس کی وجہ سے اضافہ کر دیا جائے تو یہ جائز ہے۔ لہذا جب نقد یا نقد کا معاملہ ہو تو اس صورت میں چونکہ وہ امثال متساویہ قطعاً ہیں تو اس کی قیمت میں کوئی اضافہ کسی طرح بھی اور کسی بھی نقطہ نظر سے ممکن نہیں، کیونکہ اگر وہاں آپ مدت کی وجہ سے اضافہ کریں گے تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ نقد کے ساتھ ضمناً ہو رہا ہے کیونکہ نقد میں امثال متساویہ ہو جانے کی بناء پر اضافہ کا تصور ہی نہیں ہے، لیکن

عروض کی قیمت میں چونکہ اضافہ ہو سکتا ہے تو اس کی قیمت کے اضافہ میں اجل ضمناً داخل ہو سکتا ہے۔ اسی بات کو تیسرے طریقے سے اور سمجھ لیں، وہ یہ کہ کیا میں اس بات پر مجبور ہوں کہ اپنی چیز کو ہمیشہ مارکیٹ کی بازاری قیمت پر فروخت کروں؟ اگر آج یہ کتاب بازار میں دو سو روپے کی مل رہی ہے اور میں اسی کتاب کو تین سو روپے میں فروخت کرنا چاہتا ہوں اور میری طرف سے کوئی دھوکہ نہیں ہے تو مجھے اس کا حق ہے۔

پہلے طریقے میں، میں نے ایک وجہ یہ بھی بتادی تھی کہ گھڑی کے ساتھ تقدس وابستہ تھا یہاں کچھ بھی نہیں بتایا بلکہ کہتا ہوں کہ کسی کو لینا ہے تو لے ورنہ جائے، بازاری قیمت سے زیادہ میں نقد سودا دست بدست کر سکتا ہوں، تو ادھار بھی زیادہ قیمت میں کر سکتا ہوں۔

اور جب معاملہ نقد بال نقد ہو تو کیا دست بدست میں کہہ سکتا ہوں کہ دس روپے کے بدلے میں پچاس روپے دے دوں؟ نہیں تو جب نقد میں نہیں کہہ سکتا ہو تو ادھار میں بھی نہیں کہہ سکتا ہوں۔ ربا اور تجارت کے معاملات میں یہی فرق ہے "أحل الله البيع و حرم الربا۔" لہذا جہاں مقابلہ نقد کے ساتھ ہو وہاں بیع ہے، لہذا وہاں اگر قیمت کے تعین میں اجل کو مد نظر رکھ لیا جائے تو اس سے کوئی فساد یا بطلان لازم نہیں آتا اور نقد بال نقد کے تبادلے میں اجل کو مد نظر رکھا جائے تو فساد لازم آتا ہے۔

خلاصہ کے طور پر آپ یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ نقد بال نقد کے تبادلے میں اجل کی قیمت لینا جائز نہیں لیکن جہاں تبادلہ عروض کا عروض کے ساتھ یا نقد کا عروض کے ساتھ ہو وہاں اجل کی قیمت لینا اس معنی میں ہے کہ اس کی وجہ سے کسی عروض کی قیمت میں اضافہ کر دیا جائے، یہ ربا میں داخل نہیں ہے۔

سوال: شخصیات کی اشیاء ان کے تقدس کی وجہ سے مہنگی فروخت کرنا یہ کیسا ہے؟

جواب: کسی آدمی کے ساتھ عقیدت ہے، لہذا اس کی چیز کو زیادہ قیمت میں فروخت کرنا جائز ہے، ارے! جب کھلاڑی کا بلا کروڑوں اور اربوں روپے میں خریدا جاتا ہے تو ایک بزرگ آدمی کا تبرک نہیں خریدا جاسکتا؟ (۱)

## بیع سلم اور اسکی شرائط

حدیثی عمرو بن زرارۃ: أخبرنا إسماعیل بن علبۃ: أخبرنا أبی سعید، عن عبد اللہ بن کثیر، عن أبی المنہال، عن ابن عباسؓ قال: قدم رسول اللہ ﷺ المدینۃ والناس یسلفون فی

التمر العام والعامین۔ أوقال: عامین أو ثلاثة، شك إسماعیل۔ فقال: "من سلف فی تمر فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم"۔

حدیث محمد: أخبرنا إسماعیل، عن ابن أبی نجیح بهذا: "فی کیل معلوم ووزن معلوم"۔ (۱)

حد ثنا صدقة: أخبرنا عیینة: أخبرنا ابن أبی نجیح، عن عبد اللہ بن کثیر، عن أبی المنہال، عن ابن عباسؓ قال: قدم النبی ﷺ المدينة وهم یسلفون بالتمر المستین والثلاث، فقال: "من أسلف فی شیء ففی کیل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"۔

حد ثنا علی: حد ثنا سفیان قال: حدثنی ابن أبی نجیح وقال: "فلیسلف فی کیل معلوم إلى أجل معلوم"۔

حد ثنا قتیبہ: حد ثنا سفیان، ابن أبی نجیح، عن عبد اللہ بن کثیر، عن أبی المنہال قال سمعت ابن عباسؓ یقول: قدم النبی ﷺ وقال: "فی کیل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم"۔

سلم کہتے ہیں بیع الأجل بالعاجل اور یہ عام بیع سے مستثنیٰ ہے اور عام قاعدہ یہ ہے کہ معدوم کی بیع یا غیر مملوک کی بیع جائز نہیں ہوتی لیکن نبی کریم ﷺ نے حاجۃ الناس کی وجہ سے بیع سلم کو جائز قرار دیا۔ جس کی شرط یہ ہے کہ جو سلم المال ہے وہ عقد کے وقت دیدیا جائے اور جو بیع یعنی سلم فیہ ہے اس کا کیل، وزن اور اجل معلوم ہو، ان احادیث میں یہی شرائط بیان کی گئی ہیں اور امام بخاریؒ کافی دور تک یہی حدیث مختلف طرق سے لائے ہیں، حاصل سب کا ایک ہے کہ بیع سلم کی شرائط میں یہ بات داخل ہے کہ کیل، وزن اور اجل معلوم ہو۔

حد ثنا أبو الولید: حد ثنا شعبہ، عن أبی المجالد، ح و حد ثنا یحیی: حد ثنا وکیع، عن شعبہ، عن محمد بن أبی المجالد: حد ثنا حفص بن عمر: حد ثنا شعبہ قال: أخبرنی محمد أو عبد اللہ بن أبی المجالد، قال: اختلف عبد اللہ بن شداد بن الہاد وأبو بردہ فی

(۱) فی صحیح بخاری کتاب السلم باب السلم فی کیل معلوم رقم ۲۲۳۹ وفی صحیح مسلم، کتاب المساقاة، رقم ۳۰۱۰، ۳۰۱۱، وسنن الترمذی، کتاب البیوع، عن رسول اللہ، رقم ۱۲۳۲، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۵۳۷، وسنن أبی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۳۰۰۴، وسنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، رقم ۲۲۷۱، ومسنند احمد، ومن مسند بنی ہاشم، رقم ۱۷۷۱، ۱۸۳۲، ۲۴۱۷، ۳۱۹۸، وسنن الدلمی، کتاب البیوع رقم ۲۴۷۔



السلف فبعثوني إلى ابن أبي أوفى رضى الله عنه فسأله فقال: إنا كنا نسلف على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر في الحنطة والشعير والزبيب والتمر، وسألت ابن أوزي فقال: مثل ذلك۔ (۱)

## بیع سلم کا حکم

فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن شداد بن الہاد یہ شخص مین میں سے ہیں، ان کا ابو بردہ سے (جو کہ تابعین میں سے ہیں اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کے صاحبزادے ہیں، بصرہ کے قاضی تھے) سلف یعنی سلم کے مسئلہ میں اختلاف ہو گیا یعنی یہ خیال پیدا ہوا کہ شاید سلم جائز نہ ہو کیونکہ اس میں بیع معدوم ہوتی ہے۔

عبداللہ بن ابی محالد کہتے ہیں کہ انہوں نے مجھے عبداللہ بن ابی ادنی کے پاس بھیجا، میں نے ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ إنا كنا نسلف على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر في الحنطة والشعير والزبيب والتمر وسألت ابن أوزي فقال مثل ذلك۔

ابن اوزی نے یہی بات کہی کہ سلم کرنا جائز ہے

## مسلم فیہ کی عدم موجودگی میں بیع سلم کرنا

یعنی ایسے شخص کے ساتھ سلم کرنا جس کے پاس سلم فیہ کی اصل موجود نہ ہو مثلاً حطہ کے اندر ایسے شخص کے ساتھ کیا جس کا گندم کا کوئی کھیت نہیں ہے تو امام بخاریؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ اسی شخص کے ساتھ سلم کیا جائے جس کے پاس درخت ہوں یا جس کے پاس کھیتی ہوں بلکہ چاہے اس کے پاس کھیتی اور درخت نہ ہوں تب بھی اس کے ساتھ سلم کیا جاسکتا ہے۔

حدیث موسیٰ بن اسماعیل: حد ثنا عبدالواحد: حد ثنا الشیبانی: حد ثنا محمد ابن ابی محالد قال: بعثني عبدالله بن شداد و أبو بردة إلى عبدالله بن أبي أوفى رضى الله عنهما فقالا: سله هل كان أصحاب النبي ﷺ في عهد النبي ﷺ ينسلفون في الحنطة؟ فقال عبدالله: كنا نسلف نبيط أهل الشام في الحنطة والشعير والزيت، في كيل معلوم إلى أجل معلوم۔ قلت: إلى من كان أصله عنده؟ قال: ما كنا نسألهم عن ذلك، ثم بعثاني إلى عبدالرحمن بن أوزي۔ فسأله فقال: كان أصحاب النبي ﷺ ينسلفون في عهد النبي ﷺ

ولم نسألهم: ألهم حرث أم لا؟ (۱)

حد ثنا اسحاق: حد ثنا خالد بن عبد اللہ، عن الشیبانی، عن محمد بن أبی مجالد بهذا، وقال: فنسلفهم فی الحنطة والشعیر، وقال عبد اللہ بن الولید، عن سفیان: حد ثنا الشیبانی وقال: والزیت، حد ثنا قتیبہ: حد ثنا جریر، عن الشیبانی وقال: الحنطة و الشعیر والزبيب۔

یہاں عبد اللہ بن شداد اور ابو بردہؓ کے خلاف والی حدیث دوبارہ لائے۔

کنا نسلف نبط اهل الشام۔ ہم اہل شام کے کاشت کاروں سے سلم کرتے تھے۔

نبط یہ نبطہ کی جمع ہے بمعنی کاشتکار، تو شام کے کاشت کار مدینہ منورہ آیا کرتے تھے اور ہم ان سے سلم کرتے تھے۔

میں نے پوچھا الی من کان أصله عنده؟ یعنی ایسے شخص سے کرتے تھے جس کے پاس حنطہ، شعیر، زیت وغیرہ کی اصل موجود ہو؟ قال ما كنا نسلهم عن ذلك انہوں نے کہا کہ ہم اس بارے میں نہیں پوچھتے تھے کہ تمہارے پاس کھیت ہے یا نہیں؟

ثم بعثانی الی عبدالرحمن بن أبی، فمران دونوں نے مجھے عبدالرحمن بن ابزی کے پاس بھیجا انہوں نے بھی یہ کہا کہ کان أصحاب النبی ﷺ بسلفون فی عهد النبی ﷺ ولم نسألهم: ألهم حرث أم لا؟ یعنی رسول اکرم ﷺ کے صحابہ عہد نبوی ﷺ میں سلم کیا کرتے تھے اور ہم نے ان سے یہ نہیں پوچھا کہ آپ کے پاس کھیت ہے یا نہیں۔ امام بخاریؒ اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ کھیتی ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

حد ثنا آدم: حد ثنا شعبہ: أخبرنا عمر وقال: سمعت أبا البختري الطائي قال: سألت ابن عباس عن السلم فی النخل، قال: "نهی النبی ﷺ عن النخل حتی یؤکل منه و حتی یوزن، فقال رجل: ما یوزن؟ فقال له رجل إلی جانبہ: حتی یحرز"۔ وقال معاذ: حد ثنا شعبہ، عن عمر وقال أبو البختري: سمعت ابن عباس: "نهی النبی ﷺ مثله"۔ (۲)

(۱) فی صحیح بخاری کتاب السلم باب السلم الی من لیس عنده اصل رقم ۲۲۴۴، ۲۲۴۵

(۲) فی صحیح بخاری کتاب السلم باب السلم الی من لیس عنده اصل رقم ۲۲۴۶ وفی صحیح

مسلم، کتاب البیوع، باب النہی عن بیع الثمار قبل بدو صلاحها بغیر شرط، رقم ۲۸۳۳، ومسنَد

احمد، ومن مسند بنی ہاشم، رقم ۳۰۰۷

## حدیث کی تشریح

ابو البختری الطائی کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عباسؓ سے نقل میں سلم کرنے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے نقل کی بیع سے جب تک وہ کھانے کے قابل نہ ہو جائے اور وزن کے قابل نہ ہو جائے منع فرمایا ہے۔

اس شخص نے پوچھا کہ مایوزن؟ کہ وزن کے قابل کیسے ہوگی جبکہ وہ درخت پر لگی ہو یعنی اس کا وزن کیسے کیا جائے؟ ”فقال له رجل الى جانبہ حتى يحرز“ جو شخص برابر میں بیٹھا تھا اس نے کہا کہ یہاں تک کہ تخمینہ لگایا جاسکے کہ یہ پھل کتنا ہے۔

اب جواب کی مطابقت سوال سے معلوم نہیں ہوتی کیونکہ سوال تو بیع سلم کے بارے میں تھا اور جواب میں کہا کہ نقل کی بیع سے منع فرمایا جب تک کہ وہ کھانے کے اور وزن کرنے کے لائق نہ ہو جائے۔

## اس کی تشریح ممکن ہے

ایک تشریح تو یہ ہے کہ سوال کسی خاص درخت کے پھل میں سلم کے بارے میں کیا گیا تھا کہ اگر کسی خاص درخت کے پھل میں سلم کیا جائے تو وہ جائز ہے یا نہیں؟

تقریباً سب ہی فقہاء اس پر متفق ہیں کہ کسی خاص درخت کے پھل پر سلم جائز نہیں یعنی یہ کہے کہ اس درخت میں جو پھل آئے گا اس کا دس من میں خریدوں گا، یہ بات جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ اس درخت پر پھل آئے ہی نہیں یا آئے مگر دس من نہ ہو، بیع سلم کی شرائط میں یہ داخل ہے کہ جس چیز میں سلم کیا جا رہا ہے یعنی مسلم فیہ وہ کسی درخت یا کھیت کی نہ ہو بلکہ مطلقاً اس کے اوصاف متعین کر کے بتایا جائے کہ اتنی کھجور میں سلم کیا جا رہا ہے تاکہ ان اوصاف کی کھجور وہ کہیں سنے بھی لا کر دیدے، کسی خاص درخت کی تعیین کر کے سلم کرنا کہ اس درخت کے پھل میں سلم کرتا ہوں، یہ جائز نہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے نقل کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ وہ کھانے کے لائق ہو جائے، یعنی جب تک وہ ظاہر نہ ہو جائے اور قابل انتفاع نہ ہو اس وقت تک اس کی بیع جائز نہیں ہو سکتی تو سلم بھی نہیں ہو سکتا۔ اور حتیٰ بؤکل منه و بؤزن، یہ کنایہ ہے بدو صلاح سے کہ وہ کھانے کے اور تولنے کے لائق ہو جائے معنی یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع ہو جائے تب بیع جائز ہوگی، اس سے پہلے جائز نہیں، لہذا سلم بھی جائز نہیں۔

دوسری تشریح بعض حنفیہ نے اس طرح کی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک سلم کی صحت کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جس مسلم فیہ میں سلم کیا جا رہا ہے وہ عقد کے وقت سے لے کر اجل معین تک بازار میں موجود رہے۔ بازار میں قابل حصول ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ شرط نہیں بلکہ صرف اجل کے وقت کا پایا جانا کافی ہے باقی پورا عرصہ بازار کے اندر موجود رہنا ضروری نہیں ہے۔

حنفیہ جو بازار میں پورا عرصہ موجود رہنے کی شرط لگاتے ہیں وہ اس لئے کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ آیا کھجور کے پھل میں سلم ہو سکتا ہے یا نہیں؟

انہوں نے جواب دیا کہ جب تک کھانے کے لائق نہ ہو اس وقت تک سلم نہیں کیونکہ اس وقت تک بازار میں بھی موجود نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کھجور کا ایک موسم ہوتا ہے تو جب تک وہ درخت پر اتنی نہ آجائیں کہ وہ کھانے کے لائق ہو جائیں اس وقت سلم کرنا جائز نہیں، اس کا معنی یہ ہے کہ وہ بازار میں موجود نہ ہوگی اور جب بازار میں موجود نہ ہوگی تو کہتے ہیں کہ سلم بھی درست نہ ہوگا۔ (۱)

میرے نزدیک پہلی تفسیر زیادہ راجح ہے کہ مقصود شجرہ معینہ کے پھل میں سلم کرنے سے منع فرمانا ہے۔

## مسلم فیہ کی توثیق کفیل کے ذریعے

حدیثی محمد بن سلام: حدثنا یعلیٰ: حدثنا الأعمش، عن إبراہیم، عن الأسود، عن عائشة قالت: اشتری رسول اللہ ﷺ طعاماً من یہودی بنسینة ورهنه درعاً من حديد۔ (۲)

امام بخاری نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ جب عام بیع کے اندر دین کی توثیق جائز ہے تو سلم کے اندر بھی توثیق جائز ہے یعنی ثمن کی توثیق رہن کے ذریعے ہو سکتی ہے تو مٹھن یا بیع یا مسلم فیہ کی توثیق بھی کفیل کے ذریعے ہو سکتی ہے۔

## بیع سلم میں مدت مقرر ہونی چاہیے

امام بخاری نے اس مسئلہ میں امام شافعی کے مسلک کی تردید کی ہے امام شافعی کا مذہب یہ

(۱) تکملة فتح الملہم، ج: ۱، ص: ۶۵۵ والمبسوط للسرخسی، ج: ۱۲، ص: ۱۳۱، مطبع دار المعرفة، بیروت، ۱۴۰۶ھ

(۲) فی صحیح بخاری کتاب السلم باب الکفیل فی المسلم رقم ۲۲۵۱۔

ہے کہ سلم حال بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن ضیفہ، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ سلم ہمیشہ مؤجل ہوتا ہے یعنی اس میں مسلم فیہ بعد میں دیا جاتا ہے اور اس میں اجل متعین ہوتی ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ سلم حال بھی ہو سکتا ہے، سلم حال ہونے کے معنی یہ ہیں کہ پیسے ابھی دیدیئے اور مشتری کو بیع کے مطالبہ کا حق ابھی حاصل ہو گیا، اس نے کہا کہ ایک آدھ دن میں مجھے مسلم فیہ دے دینا، تو امام شافعی کے نزدیک سلم حال بھی ہو سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب سلم اجل کے ساتھ جائز ہے تو بغیر اجل کے بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ (۱)

وبہ قال ابن عباس وأبو سعید والحسن والأسود۔ وقال ابن عمر: لا بأس فی الطعام الموصوف بسعر معلوم إلى أجل معلوم، ما لم یکن ذالک فی زرع لم ید صلاحہ۔ (۲)

اس باب سے ان کی تردید کرنا چاہتے ہیں اور یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ بیع سلم ہمیشہ اجل معلوم کے ساتھ ہوگی بغیر اجل معلوم کے بیع سلم نہیں ہو سکتی۔ اور اسی کی تائید کی کہ وہ قال ابن عباس وأبو سعید والحسن والأسود۔ وقال ابن عمر: لا بأس فی الطعام الموصوف بسعر معلوم إلى أجل معلوم، ما لم یکن ذالک فی زرع لم ید صلاحہ جب تک کہ یہ خاص کھیتی میں نہ ہو جس کی صلاح ظاہر نہیں ہوئی جیسا کہ پہلے گزرا کہ خاص درخت میں سلم نہیں ہو سکتی۔

## مدت سلم کا وجود محتمل نہ ہو

حدثني موسى بن إسماعيل: أخبرنا جويرية، نافع، عن عبد الله قال: كانوا يتبايعون الجزور إلى جبل الحبلة، فنهى النبي ﷺ عنه، فسرّه نافع إلى أن تنج الناقة مافي بطنها۔ (۳)

سلم کے اندر اجل معین ہونی چاہیے۔ کسی ایسی چیز کو اجل مقرر نہیں کیا جاسکتا جس کا وجود میں آنا یا نہ آنا محتمل ہو۔

امام بخاری نے استدلال اس سے کیا کہ حدیث میں آیا کہ لوگ زمانہ جاہلیت میں اونٹ کا بیع جبل الحبلة تک کرتے تھے یعنی جب اونٹنی کا بچہ پیدا ہوا اور پھر اس بچہ کا بچہ پیدا ہوا، تو آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔

(۱) تکملة فتح الملهم، ج ۱، ص: ۶۵۴

(۲) فی صحیح بخاری کتاب السلم باب السهم ای (اجل معلوم رقم الباب ۷

(۳) فی صحیح بخاری کتاب السلم باب ان تنج الناقة رقم ۲۲۵۶۔

جب عام بیوع کے اندر یہ ممنوع ہے تو مسلم کے اندر بھی ممنوع ہے، یعنی ایسی اجل نہیں مقرر کرنی چاہیے جس کا وجود میں آنا یا نہ آنا دونوں کا احتمال ہو بلکہ ایسی اجل مقرر کرنی چاہیے جو یقینی طور پر ہونے والی ہو۔ (۱)

## حیوان کی ادھار بیع

واشتری ابن عمر راحلة بأربعة أبعرة مضمونة عليه يوفيهها صاحبها بالربذة۔ وقال ابن عباس: قد يكون البعير خيرا من البعيرين۔ واشتری رافع بن خديج بعيرا ببعيرين فأعطاه أحدهما، وقال: آتيتك بالأخر غدا رهوا إن شاء الله۔ وقال ابن المسيب: لا رباقي الحيوان، البعير بالبعيرين۔ والشاة بالشاتين إلى أجل۔ وقال ابن سريـن: لأبأس ببعيرين ودرهم بدرهم نسيئة۔ (۲)

حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ نسیئہ جائز ہے یا نہیں؟ اس میں یہ سمجھ لیجئے کہ حیوان چونکہ نہ کیلی ہے اور نہ عددی ہے نہ وزنی ہے اور نہ مطعومات اور قوت ہے، لہذا اس میں کسی بھی فقیہ کے نزدیک علت ربوا الفضل نہیں پائی جاتی۔

لہذا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ دست بدست ہو تو اس میں تفاضل جائز ہے یعنی ایک حیوان کو دو حیوان سے بیچ سکتے ہیں۔ (۳) البتہ اس میں نسیئہ جائز ہے یا نہیں (کہ ایک شخص تو ابھی حیوان دیدے اور دوسرا جو اس کو بدلے میں دے گا وہ کوئی اجل مقرر کر لے) اس میں اختلاف ہے۔

## بیع الحيوان بالحيوان نسيئة میں اختلاف فقہاء

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع الحيوان بالحيوان نسيئة جائز نہیں ہے۔ (۴)

(۱) انعام الباری ۴۲۱/۶ تا ۴۲۶

(۲) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب بیع العبد والحيوان نسيئة ۲۹۷/۱

(۳) كذلك قال الترمذی، قال الشوكاني في النيل: ذهب الجمهور الى جواز بيع بالحيوان نسيئة متفاضلا مطلقا وشرط مالك أن يختلف الجنس ومنع من ذلك مطلقا من نسيئة احمد وأبو حنيفة وغيره من الكوفيين الخ۔ (تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی، رقم الحديث ۱۱۵۸)۔

(۴) فتح الباری، ج: ۴، ص: ۴۱۹، ۴۲۰ مطبع دار المعرفة

امام مالکؒ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیع الحیوان بالخیوان نسیتہ جائز ہے۔ (۱)

امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک بھی حنیفہ کے موافق ہے یعنی جائز نہیں۔ (۲)

## امام بخاریؒ کی تائید

امام بخاریؒ نے یہاں جو باب قائم کیا ہے اس میں امام شافعیؒ کی تائید کر رہے ہیں کہ بیع الحیوان بالخیوان نسیتہ جائز ہے۔ اس میں تفاضل بھی جائز ہے اور نسیتہ بھی جائز ہے۔

## امام شافعیؒ اور امام بخاریؒ رحمہما اللہ کا استدلال

عام طور پر متعدد احادیث سے استدلال کیا جاتا ہے لیکن ان میں سے سب سے زیادہ صریح حدیث حضرت ابو رافعؓ کی ہے کہ ایک مرتبہ لشکر کی تیاری کے موقع پر اونٹ کم پڑ گئے تھے تو حضور اقدس ﷺ نے حضرت ابو رافعؓ کو حکم دیا کہ جا کر اونٹ خرید لاؤ، وہ کہتے ہیں کنت اخذ البعیر بالبعیرین الی اجل کہ میں ایک اونٹ دو اونٹوں کے عوض خریدتا تھا یعنی مؤجل طریقے سے۔ اس سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر یہ جائز نہ ہوتا تو حضرت ابو رافعؓ یوں نہ خریدتے۔

## احناف کی دلیل

حنیفہ کی دلیل حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث ہے جو چاروں اصحاب سنن یعنی ابو داؤد ترمذی، نسائی ابن ماجہ نے روایت کی ہے کہ (نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع الحیوان بالخیوان نسیتہ)۔ (۳)

اس کی سند کے بارے میں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت حسنؓ اس کو حضرت جابر بن سمرہؓ سے روایت کرتے ہیں اور حضرت حسنؓ کا سماع حضرت جابرؓ سے مشکوک ہے۔

(۱) (۲) فتح الباری، ج: ۴، ص: ۴۱۹، ۴۲۰ مطبع دار المعرفة

(۳) سنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ، باب ما جاء فی کراهیة بیع الحیوان بالخیوان نسیتہ، رقم ۱۱۵۸، و سنن أبی داؤد، کتاب البیوع، باب فی الحیوان بالخیوان نسیتہ، رقم ۲۹۱۲، و سنن النسائی، کتاب البیوع، باب بیع الحیوان بالخیوان نسیتہ، رقم ۴۵۴۱، و سنن ابن ماجہ، کتاب التحوارات، باب الحیوان بالخیوان نسیتہ، رقم ۲۲۶۱۔

لیکن امام ترمذیؒ نے کئی مقامات پر یہ بحث کی ہے کہ حضرت حسنؓ کا سماع جابر بن سمرہ سے ثابت ہے اس کے علاوہ مسند بزار میں یہ حدیث آئی ہے، اور وہ بڑی صحیح سند کی حدیث ہے اس میں کہا گیا ہے کہ لیس فی هذا لباب حدیث اجل اسنادا من هذا، تو حقیقہ اس سے استدلال کرتے ہیں کہ نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع الحيوان بالحيوان نسيئة۔ اور چونکہ یہاں قاعدہ کلیہ کے طور پر ایک مستقل مسئلہ بیان کیا جا رہا ہے لہذا یہ حدیث جزئی واقعات پر مقدم ہوگی اور جو جزئی واقعات بیان کئے جاتے ہیں کہ حضرت ابو رافعؓ نے اس طرح معاملہ کیا وہ ایک واقعہ جزئی ہے اور اللہ جانے وہ حرمت ربوا سے پہلے کا ہے یا بعد کا ہے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ حرمت ربوا سے پہلے کا ہو۔

دوسرا یہ کہ وہ بیت المال کیلئے خرید رہے تھے اور بیت المال کے احکامات تھوڑے سے مختلف ہوتے ہیں کہ بیت المال چونکہ سارے مسلمانوں کا حق ہے، لہذا اگر اس میں یہ کہہ دیا کہ ایک حیر کے بدلے بعد میں دو حیر دیں گے تو شاید اس میں گنجائش سمجھی گئی ہو، تو اس میں بہت سے احتمالات ہیں، لیکن ”نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع الحيوان بالحيوان نسيئة“ یہ قاعدہ کلیہ کا بیان ہے لہذا یہی رائج ہوگا اور حقیقہ نے اسی پر عمل فرمایا ہے۔ (۱)

## امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل

امام بخاریؒ نے بیع الحيوان نسيئة کے جواز پر متعدد دلائل بیان فرمائے ہیں، پہلے تو یہ کہا: واشتری ابن عمر راحلة باربعة ابرة مضمونة يوفيهها صاحبها بالربذة کہ عبداللہ بن عمرؓ نے ایک راحلہ یعنی اونٹنی چار اونٹوں کے عوض خریدی مضمونہ۔ جن کی ادائیگی کی بائع کی طرف سے ضمانت تھی کہ ان کا مالک ربذہ میں ادا کرے گا۔

ربذہ، مدینہ منورہ سے تقریباً بیس کلومیٹر کے فاصلے پر ایک بستی ہے، جہاں حضرت ابوذر غفاریؓ کا مزار بھی ہے۔

کہتے ہیں کہ میں اونٹ ربذہ میں دوں گا، اب ایک طرف تو اونٹ ابھی لے لئے اور دوسری طرف سے کہتے ہیں کہ ربذہ میں دوں گا، امام بخاریؒ اس سے استدلال کر رہے ہیں کہ بیع نسيئة ہوئی تو پتہ چلا کہ بیع الحيوان بالحيوان نسيئة جائز ہے۔



## امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب

حنیفہ کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ بیع نسیت نہیں ہے بلکہ بیع الغائب بالناجز ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ نسیت ہونا اور بات ہے اور بیع الغائب بالناجز اور بات ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ نسیت میں اجل سے پہلے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا اور بیع الغائب بالناجز میں بیع حال ہوتی اور فوراً مطالبہ کا حق حاصل ہوتا ہے۔ لیکن پھر یہ کہہ دیا چلو وہاں جا کر لوں گا، تو بیع الغائب بالناجز ہے نسیت نہیں ہے۔ (۱)

حضرت عبداللہ رحمہ اللہ کا خریدنا نسیت نہیں تھا، اگر نسیت ہوتا تو کوئی اجل مقرر کرتے کہ فلاں اجل میں دوں گا لیکن یہاں اجل نہیں مقرر کی بلکہ جگہ مقرر کی کہ ربذہ میں دوں گا تو معلوم ہوا کہ بیع حال تھی، متعجل نہیں تھی، لیکن حال ہونے کے ساتھ ساتھ انہوں نے کہہ دیا کہ چلو جا کر دیتا ہوں لہذا اس سے بیع، حیوان بالحيوان نسیت کے جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

## امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری دلیل

آگے فرمایا کہ وقال ابن عباس، حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ قد یكون البعير خيرا من البعيرين کہ بعض اوقات ایک اونٹ دو اونٹوں سے اچھا ہے۔

## امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب

امام بخاریؒ کے اس استدلال سے زیادہ سے زیادہ تفاضل کا جواز ثابت ہوتا ہے اور تفاضل کا جواز مختلف فیہ نہیں ہے، ہم بھی کہتے ہیں کہ تفاضل جائز ہے، اس میں نسیت کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

## امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی تیسری دلیل

واشتری رافع بن خدیج بعیر ابی بکرین فاعطاه أحدهما وقال آتیک بالآخر غداً رھوا ان شاء اللہ۔ حضرت رافع بن خدیجؓ نے ایک اونٹ دو اونٹوں کے عوض خریدا اور ان دو اونٹوں میں سے ایک تو ابھی دے دیا اور کہا کہ دوسرا کل لے کر آؤں گا۔ رھوا، سبک رفتار، یعنی کل لے کر آؤں گا تو وہ سبک رفتاری سے چلتا ہوا تمہارے پاس آئے گا انشاء اللہ۔

## تیسری دلیل کا جواب

یہاں بھی ہمارا (حنیفہ کا) جواب یہ ہے کہ یہ بیع نسیتہ نہیں ہے بلکہ بیع الغائب بالناجز ہے اور بیع حال ہے، مطالبہ کا حق حاصل ہے، اس نے کہا کہ ایک لے لو اور دوسرا کل دے دوں گا، اس نے کہا کہ ٹھیک ہے کل دیدینا، اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ بیع الغائب بالناجز ہے۔

## ایک اور دلیل

وقال ابن المسيب: لا ربا في الحيوان البعير بالبعيرين، والشاة بالشاتين الى اجل۔

## سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

سعید بن المسیبؒ کہتے ہیں کہ حیوان کے اندر ربوا جاری نہیں ہوتا، وہ کہتے ہیں کہ ایک اونٹ دو اونٹوں کے عوض اور ایک بکری، دو بکریوں کے عوض الی اجل، یعنی نسیتہ فروخت کی جاسکتی ہے۔ یہ سعید بن المسیبؒ کا مسلک ہے۔

## امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کا دار و مدار

امام شافعیؒ کے مذہب کا دار و مدار اکثر و بیشتر سعید بن المسیبؒ اور ابن جریجؒ پر ہوا کرتا ہے جیسا کہ ہمارے ہاں اکثر و بیشتر ابراہیم نخعیؒ پر ہوتا ہے۔

## ایک اور دلیل

وقال ابن سيرين لا باس ببعير ببعيرين ودرهم نسيئة

ابن سيرين کہتے ہیں کہ ایک اونٹ اور ایک درہم، دو اونٹ اور ایک درہم کے ساتھ بیچا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ ایک طرف ایک اونٹ اور ایک درہم ہے اور دوسری طرف دو اونٹ اور ایک درہم ہے تو یہ نسیتہ جائز ہے۔

## جواب

ہم (حنیفہ) کہتے ہیں کہ یہ تو ہماری دلیل ہوئی اس واسطے کہ یہ درہم جو اونٹ کے ساتھ لگایا جا

رہا ہے اس وجہ سے ہے کہ براہ راست اگر ایک اونٹ کو دو اونٹ کے عوض نسبتہ بیچا جائے تو یہ جائز نہ ہوتا (۱) اسے جائز کرنے کیلئے یہ کیا گیا کہ ایک طرف ایک اونٹ کے ساتھ ایک درہم لگا دیا اور دوسری طرف دو اونٹ کے ساتھ ایک درہم لگا دیا، اب ہمارے نزدیک بھی عقد صحیح ہو گیا اس واسطے یہ کہیں گے کہ ایک درہم دو اونٹوں کے مقابلے میں ہے اور دوسرا درہم ایک اونٹ کے مقابلے میں ہے، اس واسطے عوضین کی جنس مختلف ہونے کی وجہ سے نسبتہ جائز ہو گیا، گویا ایک درہم سے ایک اونٹ نسبتہ خریدا، اور دوسرے درہم کے عوض اپنا اونٹ نسبتہ بیچا۔ ورنہ فی نفسہ جائز نہ ہوتا، لہذا اس قول سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

۲۲۲۸۔ حدثنا سليمان بن حرب: حدثنا حماد بن زيد، عن ثابت، عن أنس قال:

كان في السبي صفية، فصارت إلى دحية الكلبي. ثم صارت إلى النبي ﷺ (راجع: ۳۷۱) (۲)

## امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال

امام بخاریؒ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ کان فی السبی صفیہ یہ خیر کا واقعہ ہے کہ خیر کے قیدیوں میں حضرت صفیہ بھی آئی تھیں جن کا واقعہ مغازی میں گزر چکا ہے۔ فصارت الی دحیۃ الكلبي ثم صارت الی النبی ﷺ۔ وہ حضرت دحیہ کلبیؓ کے حصہ میں چلی گئیں، بعد میں پھر وہ نبی کریم ﷺ کے حصہ میں آئیں، اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ جب دحیہ کلبیؓ کے پاس چلی گئیں تو بعض لوگوں نے کہا کہ یہ سردار کی بیوی ہے یہ آپ ﷺ کے لئے ہی زیادہ موزوں ہے چونکہ آپ ﷺ دحیہ کلبیؓ کو دے چکے تھے۔ اس لئے غالباً چھ غلاموں کے بدلے آپ ﷺ نے حضرت دحیہ سے حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کو لیا۔ امام بخاریؒ اس سے استدلال کرنا چاہ رہے ہیں کہ دیکھو چھ غلام دیئے اور صفیہ رضی اللہ عنہا کو لیا تو یہ بیچ الحیوان بالخیوان ہوئی اور صفیہؓ بھی لے لیں اور چھ

(۱) قلت: إن بيع الدرهم بالدرهم نسبة حرام بالاجماع، ولم يشرح أحد منهم ما أراد به ابن سيرين الخ (فيض الباری، ج: ۳، ص: ۲۶۴)

(۲) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب بیع العبد والخیوان بالخیوان نسیتہ رقم ۲۲۲۸ ومی صحیح مسلم، کتاب النکاح، باب فصیلة اعتاقه أمته ثم یتزوجها، رقم ۲۵۶۱، وسنن الترمذی، کتاب النکاح، عن رسول اللہ رقم ۱۰۳۴، وسنن النسائی، کتاب النکاح، رقم ۳۲۹۰، ۳۲۹۱، وتفصیله، رقم ۳۳۲۷، وسنن ابی داؤد، کتاب الخراج والامارة والفتی، رقم ۲۶۰۴ وسنن ابن ماجه، کتاب التجارت، رقم ۲۲۶۳، ومسند احمد، باقی مسند المکثرین، رقم: ۱۱۵۴، ۱۱۹۶۰، ۱۳۰۸۶، وسنن الدلمی، کتاب النکاح، رقم ۲۱۴۴، ۲۱۴۵۔

غلام بعد میں دیئے تو نسبیہ بھی پایا گیا، لہذا بیع الحیوان بالحو ان نسبیہ ثابت ہوئی۔

## جواب

یہ استدلال اس لئے نام نہیں ہے کہ یہاں درحقیقت بیع ہی نہیں، (۱) حقیقت میں یہ ہوا کہ ان کو مال غنیمت دیا گیا تھا وہ ان سے واپس لے لیا گیا اور اس کے بدلے مال غنیمت کا دوسرا حصہ دے دیا گیا۔ تو یہ بیع حقیقی نہیں بلکہ انقال کا استبدال ہے، مال غنیمت کا استبدال ہے کہ وہ لے لیا اور دوسرا دے دیا، تو اس کے اوپر بیع کے احکام جاری نہیں ہو سکتے۔ اور یہ بھی طے نہیں ہے کہ نسبیہ تھا، کیونکہ روایتوں میں اس کی صراحت نہیں ہے کہ یہ بتاؤ نسبیہ ہوا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے فوراً دے دیئے ہوں۔ (۲)

## ”حیوان“ میں بیع سلم کا حکم

عن ابن عباسؓ قال: قدم رسول اللہ ﷺ المدینہ وہم یسلفون فی التمر، فقال: من اسلف فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم۔ (۳)

سلف سے مراد بیع سلم ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جب حضور اقدس ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے تو اہل مدینہ تمر (کجور) میں بیع سلم کیا کرتے تھے تو حضور ﷺ نے ان سے فرمایا کہ جب تم بیع سلم کرو تو کیل اور وزن معلوم ہونا چاہیے اور اجل بھی متعین ہونی چاہیے اس حدیث سے بیع سلم کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے مزید یہ کہ بیع سلم کے لئے کیل اور وزن ضروری ہے۔ یہ حدیث مبارک اس مسئلے میں ضیفہ کی دلیل ہے کہ حیوان میں بیع سلم جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک حیوان میں بیع سلم جائز نہیں اسلئے کہ ضیفہ کے نزدیک بیع سلم کیلئے ضروری ہے کہ یا تو وہ چیز کیلی ہو، یا وزنی ہو، یا عددیات متقاربہ میں سے ہو، لہذا اگر کوئی چیز عددیات متفاوۃ میں سے ہے۔ جس کے افراد اور آحاد میں بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے تو اس میں بیع سلم جائز نہیں، اس لئے کہ ان میں جھگڑے کا امکان ہے جب ادائیگی کا وقت آئے گا تو بائع کہے گا کہ میں نے

(۱) والذی عوضہ عنہا لیس علی سبیل البیع بل علی سبیل النفل الخ (کتاب المغازی، باب غزوۃ

خیبر، رقم ۳۹۶۷، وفتح الباری، ج: ۷، ص: ۴۷۰، مطبع بیروت ۱۳۷۹ھ

(۲) انعام الباری ۴۰۳/۶ تا ۴۰۹

(۳) فی الترمذی کتاب البیوع باب ما جاء فی السلف فی الطعام والتمر رقم ۱۶۵۔

ادنی چیز میں سلم کیا تھا اور مشتری کہے گا کہ نہیں اعلیٰ اور عمدہ چیز میں سلم ہوا تھا۔ (۱)

## حیوان کا استقراض

عن ابی ہریرہؓ قال: استقراض رسول اللہ ﷺ سنا، فاعطی سنا خیر امن سنہ، وقال: خیار کم احاسنکم قضاء (۲)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ نے مویشی (یا اونٹ) بطور قرض لئے اور پھر جب واپس کئے تو ان سے بہتر مویشی واپس کئے اور آپ نے اس وقت ارشاد فرمایا: تم میں سے بہتر وہ شخص ہے جو بہتر طور پر قرض کی ادائیگی کرے۔

## اختلاف فقہاء

اس اختلاف کی بناء ایک دوسرے مسئلے پر ہے وہ یہ کہ حیوان کا استقراض لینا جائز ہے یا نہیں؟ شافعیہ کے نزدیک حیوان کا استقراض (قرض پر لیا) جائز ہے ہمارے نزدیک حیوان کا "استقراض" بھی جائز نہیں ہے اس لئے کہ "استقراض" ہمیشہ "ذوات الامثال" میں ہوتا ہے "ذوات القیم" میں استقراض جائز نہیں۔ کیونکہ یہ قاعدہ کلیہ اور اصول ہے کہ الاقراض نقض بالمثالہا لہذا قرض کے لئے مثلی ہونا ضروری ہے۔ اور عددیات متفاوۃ میں مثل نہیں ہوتا۔ اس لئے ان میں نہ تو "استقراض" درست ہے اور نہ ہی صحیح سلم درست ہے۔ (۳)

## شواہع کی دلیل اور اس کا جواب

حدیث مذکور شافعیہ کی دلیل ہے کہ حیوان کا قرض لینا جائز ہے۔ حنیفہ کے نزدیک حیوان کا قرض لینا جائز نہیں ہے چنانچہ اس حدیث اور اس کے علاوہ احادیث جن میں آپ ﷺ کا حیوان کا قرض لینا ثابت ہے ان کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ سب ربا کی حرمت نازل ہونے سے پہلے کی احادیث ہیں۔ اس لئے ان سے استدلال درست نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ ﷺ نے ایک جانور لے کر اس سے بہتر جانور واپس کیا اور یہ بات عقد قرض کے اندر مشروط نہیں تھی کہ آپ

(۱) تقریر ترمذی ۱/۲۴۵، ۲۴۶۔

(۲) فی الترمذی کتاب البیوع باب ما جاء استقراض البعیر او الشی من الحيوان رقم ۱۶۵۔

(۳) تقریر ترمذی ۱/۲۴۶۔

نہیٰ عظیم اس سے بہتر جانور واپس کریں گے تو یہ حسن قضاء ہے، جو جائز ہے۔ (۱)

## ذہب اور غیر ذہب سے مرکب چیز کی بیع

عن فضالة ابن عبیدہ قال: اشتریت یوم خیبر قلادة بائنی عشر دیناراً فیہا ذہب و حرز، ففصلتها فوجدت فیہا اکثر من اثنی عشر دیناراً، فذكرت ذلك للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: لا تباع حتی تفصل۔ (۲)

حضرت فضالہ ابن عبیدہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے غزوہ خیبر کے دن ایک ہار بارہ دینار میں خریدا، اس ہار میں سونا تھا اور کوڑیاں تھیں۔ چنانچہ جب بعد میں میں نے اس کا سونا الگ کیا تو دیکھا کہ اس کا سونا بارہ دینار سے زیادہ وزن کا ہے، میں نے یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو اس وقت تک بیچنا جائز نہیں جب تک اس کا سونا الگ الگ نہ کر لیا جائے۔

## امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

اس حدیث کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی چیز ذہب اور غیر ذہب سے مرکب ہو تو اس کی بیع ذہب کے عوض جائز نہیں، جب تک کہ ذہب کو غیر ذہب سے علیحدہ نہ کر لیا جائے، کیونکہ اس صورت میں وبالاً لازم آجانے کا احتمال رہے گا۔ اس لئے ذہب کو الگ کرنے کے بعد ذہب کو مثلاً بمثل فروخت کر دو اور غیر ذہب کو جس طرح چاہو فروخت کر دو، لہذا مرکب حالت میں بیع کرنا جائز نہیں۔

## حنیفہ کا مسلک

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ذہب کو علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ یہ دیکھا جائے کہ اس میں ذہب کی مقدار کتنی ہے؟ اگر سونے کی مقدار علیحدہ کئے بغیر معلوم ہو سکتی ہے تو پھر علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ اس مرکب جس چیز کو سونے کے عوض فروخت کیا جا رہا ہے۔ وہ سونا اس مرکب چیز میں لگے ہوئے سونے سے کچھ زیادہ ہونا ضروری ہے، تاکہ سونے کے مقابلے میں سونا ہو جائے اور زائد سونا دوسری چیز کے مقابل ہو جائے، لہذا اگر سونا برابر ہو یا کم ہو تو اس صورت میں بیع جائز نہیں،

(۱) تقریر ترمذی ۲۵۱/۱۔

(۲) فی الترمذی کتاب البیوع باب ما جاء فی شراء القلادة فیہا ذہب و حرز رقم ۸۹

مثلاً ایک ہار ذہب اور غیر ذہب سے مرکب ہے، اور اس ہار میں پانچ تولہ سونا ہے، اب اس ہار کو چھ تولہ سونے یا ساڑھے پانچ تولہ سونے کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، تاکہ پانچ تولہ سونا پانچ تولہ سونے کے مقابل ہو جائے، اور ثمن میں جو نصف تولہ سونا زائد ہے وہ غیر ذہب کے مقابلے میں ہو جائے، اس لئے یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔ لیکن اگر اس ہار کو ساڑھے چار تولہ سونے یا پانچ تولہ سونے کے عوض فروخت کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں یا تو ساڑھے چار تولہ سونے کا مقابلہ پانچ تولہ سونے سے ہو رہا ہے، جس کی وجہ سے تماثل نہ رہا، بلکہ تفاضل ہو گیا، اس لئے حرام ہو گیا، اور جس صورت میں قیمت پانچ تولہ سونا مقرر کی تو وہ صورت بھی ناجائز ہوگی، اس لئے کہ پانچ تولہ سونا پانچ تولہ سونے کے مقابلے میں ہو جائے گا۔ اور ہار کے اندر جو غیر ذہب ہے وہ خالی عن العوض ہو جائے گا، اور خالی عن العوض رہنا بھی رہا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ پونے پانچ تولہ سونا تو پانچ تولہ سونے کے مقابلے میں ہو گیا، اور پاؤ تولہ سونا غیر ذہب کے مقابل ہو جائے گا۔ اور یہ صورت بھی رہا ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

اس لئے حنیفہ یہ فرماتے ہیں کہ جو سونا اس ہار میں لگا ہوا ہے، اگر علیحدہ کئے بغیر اس کا وزن معلوم کیا جاسکتا ہے تو پھر علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، جتنا سونا اس ہار میں ہے اس سے تھوڑا زیادہ سونا اس کی قیمت میں دیدیا جائے تو یہ بیع جائز ہو جائے گی۔

### اموال ربویہ اور غیر ربویہ سے مرکب اشیاء کی بیع

یہ اختلاف صرف سونے کا نہیں ہے بلکہ چاندی میں بھی یہی اختلاف ہے، چنانچہ ”سیف محلی“ کی بیع میں بھی یہی اختلاف ہے، یعنی ایسی تلواریں جو اصل میں تولوہ ہے کی ہے، لیکن اس پر سونا چاندی لگی ہوئی ہے، ایسی تلوار کی بیع میں بھی یہی اختلاف ہے۔ اسی طرح یہی اختلاف ”منطقہ مفوضہ“ کا ہے، یعنی وہ کمر بند اور پٹنی جس پر چاندی لگی ہوئی ہے اور اس کی قیمت چاندی کے ذریعہ مقرر کی جا رہی ہے۔ گویا کہ یہ اختلاف ہر اس مرکب چیز میں ہے جو ذہب اور غیر ذہب سے مرکب ہو اور اس کی قیمت ذہب مقرر کی جا رہی ہو یا وہ چیز فضہ اور غیر فضہ سے مرکب ہو اور اس کی قیمت فضہ کی شکل میں مقرر کی جا رہی ہو۔

اسی طرح یہ اختلاف ہر اس بیع میں جاری ہوگا جو مال ربوی اور غیر ربوی سے مرکب ہوگی۔ مثلاً ایک ٹوکری میں گندم اور کھجور مکس ہے، اور اس کی قیمت کھجور کی صورت میں مقرر کی جا رہی ہے، تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت تک اس کی بیع جائز نہیں جب تک گندم اور کھجور کو علیحدہ علیحدہ نہ کر لیا

جائے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع جائز ہے، بشرطیکہ نوکری والی کھجور کم ہو، اور جو کھجور بطور شمن کے دی جا رہی ہے وہ زائد ہو، تاکہ کھجور کا کھجور کے ساتھ تماثل ہو جائے اور زائد کھجور گندم کے عوض ہو جائے۔

### مسئلہ مدعجوة

اصل میں یہ مسئلہ اور اختلاف کھجور ہی سے نکلا ہے، اس لئے کہ اس زمانہ میں ایک پیمانہ کھجور اور غیر کھجور سے مرکب تھا، اور اس کو کھجور کے عوض فروخت کیا جا رہا تھا، اس وقت یہ اختلاف ہوا، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ بیع درست نہیں ہوگی، امام صاحب نے فرمایا کہ اگر زائد کھجور کے عوض فروخت کیا جائے تو اس کی بیع جائز ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ کا نام ”مسئلہ مدعجوة“ مشہور ہو گیا، چنانچہ مندرجہ بالا تمام اختلافی مسائل اسی کے اندر داخل ہیں۔ اور ان سب کو ”مسئلہ مدعجوة“ کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔

”مدعجوة“ ہی کے مسئلہ میں یہ صورت بھی داخل ہوگی کہ اگر ذہب مصوغ جو کہ مرکب ہے اس کو ذہب غیر مصوغ مفرد کے بدلے میں بیچا جائے تو احناف اور جمہور کے نزدیک اس کا بھی وہی حکم ہے جو سیف مٹلی کا ہے کہ ذہب غیر مصوغ مفرد زائد ہونا چاہیے ذہب مصوغ مرکب سے۔ لیکن حضرت معاویہؓ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں ذہب غیر مصوغ اگر ذہب مصوغ مرکب سے کم ہو تو بھی یہ بیع جائز ہے، وہ ذہب مصوغ مرکب کی بنوائی اور محنت کو مقنوم شمار کرتے تھے اور اس محنت کے مقابلہ میں بھی ذہب غیر مصوغ مفرد کا ایک حصہ رکھتے تھے۔ لیکن ان کے اس مسئلہ پر حضرات صحابہ کرامؓ نے ہی تنقید کی اور اس کا انکار کیا حتیٰ کہ حضرت ابوذرؓ نے فرمایا لا اسکس ارضہ انت بہا۔

### شافعیہ کا استدلال اور اس کا جواب

امام شافعیؒ اپنے مسئلے کی تائید میں حدیث باب کو پیش کرتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے صاف صاف بیان فرمادیا کہ:

﴿لاتباع حتی تفصل﴾

احناف کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اسی حدیث میں یہ بات صاف صاف موجود ہے کہ حضرت فضالہؓ نے یہ بار بارہ دینار میں خریدا تھا، اور اس میں سے سونا بارہ دینار سے زائد نکلا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حرمت کی اصل وجہ یہ تھی کہ قیمت کم تھی اور ہار میں پایا جانے والا سونا زیادہ



تھا، جس کی وجہ سے تفاضل پایا گیا۔ اس لئے یہ بیع ناجائز ہوگئی، اسی لئے حضور اقدس ﷺ نے اس کو ناجائز قرار دیا، اور پھر بطور مشورہ کے فرمایا کہ آئندہ اس وقت تک بیع مت کرنا جب تک سونے کو الگ نہ کر لو تا کہ صحیح پتہ لگ جائے کہ سونا کتنا ہے اور غیر سونا کتنا ہے؟ اور مرکب ہونے کی صورت میں صحیح صحیح پتہ لگانا مشکل ہے کہ اس میں سونا کتنی مقدار میں ہے اور غیر سونا کتنی مقدار میں ہے؟ اس لئے آپ نے فرمایا کہ جب ایسی صورت پیش آجائے تو تم صرف اندازے اور تخمینے سے کام مت لو، بلکہ سونے کو الگ کر کے فروخت کرو اور غیر سونے کو الگ کر کے فروخت کرو۔

## حنفیہ کا استدلال

دلیل اس کی یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ اور تابعین کے بکثرت آثار موجود ہیں جن میں انہوں نے وہی بات فرمائی ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے فرمائی ہے، یعنی ان آثار کے اندر انہوں نے علی الاطلاق اس بیع کو ناجائز قرار نہیں دیا، بلکہ یہ فرمایا کہ ثمن اگر ذہب مرکب کے مقابلے میں زیادہ ہے تو بیع جائز ہے۔ یہ تمام آثار میں نے مکمل فتح الملہم میں لکھ دیے ہیں، وہاں دیکھ لیا جائے۔

ویسے بھی اس بیع کے عدم جواز کی علت تفاضل ہے، بلکہ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ آیا ہے کہ جب حضور اقدس ﷺ کے سامنے ”قلاۃ“ کا مسئلہ آیا تو آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا، اور ساتھ ہی آپ نے یہ ارشاد فرمایا:

﴿لَا، الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلًا بِمِثْلٍ﴾

اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت تفاضل کا پایا جاتا ہے، لہذا تماثل کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں تماثل مفقود ہوگا وہاں عقد ناجائز ہوگا۔ اور حنیفہ یہ جو فرما رہے ہیں کہ ایسے عقد کے اندر ثمن کی طرف والا سونا اور چاندی بیع میں مرکب سونے چاندی سے زائد ہونی چاہیے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں تماثل یقینی طور پر موجود ہے، اب جب تماثل موجود ہے تو بیع جائز ہونی چاہیے، چاہے اس سونے کو جدا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

البتہ چونکہ اموال ربویہ میں مجازفت جائز نہیں، اس لئے جہاں تحقیقی اور یقینی طور پر معلوم کرنے کی کوئی صورت ہو کہ اس میں ذہب کی مقدار کتنی ہے اور غیر ذہب کی مقدار کتنی ہے؟ وہاں یہ صورت جائز ہوگی، اور جہاں صرف انکل اور اندازے سے معلوم کیا جاسکتا ہے ہو، لیکن یقینی اور واقعی مقدار معلوم کرنے کی کوئی صورت نہ ہو، وہاں حنیفہ کے نزدیک بھی ذہب کو غیر ذہب سے الگ کئے بغیر بیع کرنا جائز نہیں۔

## یہ اختلاف جنس ایک ہونے کی صورت میں ہے

لیکن مندرجہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جب مبیع کو اس کی جنس سے خریداجارہا ہو مثلاً قلابہ مرکب بالذہب بغیر الذہب کو ذہب کے عوض خریداجارہا ہے تب یہ اختلاف ہے۔ لیکن اگر مبیع کو اس کے غیر جنس سے خریداجارہا ہو تو اس کے جائز ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں مثلاً سیف محلی بالذہب کو چاندی کے عوض فروخت کرنا بالکل جائز ہے۔ اس میں کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ جنس تبدیل ہوگئی، اور جنس بدل جانے کی صورت میں تفاضل جائز ہے۔ (۱)

## بیع صرف میں تماثل اور برابری ضروری ہے

حد ثنا ابن اخی الزہری عن عمة قال: حدثني سالم بن عبد الله، عن عبد الله بن عمر <sup>رضی اللہ عنہ</sup> أن أباسعيد الحذري حدثه ذلك حدثنا عن رسول الله <sup>ﷺ</sup> - فلقبه عبد الله بن عمر، فقال: يا أباسعيد أما هذا الذي تحدث عن رسول الله <sup>ﷺ</sup> فقال: أبو سعيد في الصرف سمعت رسول الله <sup>ﷺ</sup> يقول: "الذهب مثل بمثل، والورق بالورق مثل بمثل" - انظر ۱: ۲۱۷۷، ۸- (۲)

حضرت عبداللہ بن عمر <sup>رضی اللہ عنہما</sup> سے روایت ہے کہ حضرت ابوسعید الحذری <sup>رضی اللہ عنہ</sup> نے ان کو حدیث سنائی "مثل ذلك" اس جیسی، تو ان سے حضرت عبداللہ بن عمر <sup>رضی اللہ عنہما</sup> کی ملاقات ہوئی، حضرت عبداللہ بن عمر <sup>رضی اللہ عنہ</sup> نے فرمایا یا ابا سعید ما هذا الذي تحدث عن رسول الله <sup>ﷺ</sup>؟ اے ابوسعید! وہ کونسی حدیث ہے جو تم رسول اللہ <sup>ﷺ</sup> کی طرف منسوب کر کے سناتے ہو؟

یہ اس لئے کہا کہ حضرت ابن عمر <sup>رضی اللہ عنہما</sup> شروع میں صرف میں تفاضل کے جواز کے قائل تھے، اور حضرت ابوسعید <sup>رضی اللہ عنہ</sup> نے جو حدیث سنائی وہ اس کے خلاف تھی، اس لئے پوچھا کہ یہ تم کیا سناتے ہو،

(۱) تقریر ترمذی ۱/۱۸۰ تا ۱۸۴۔

(۲) وفی صحیح مسلم، کتاب المساقاة، رقم ۲۹۶۴، ۲۹۶۵، وسنن الترمذی، کتاب البیوع، رقم ۱۱۶۲، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۴۹۴، وسنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، رقم ۲۲۴۸، ومسند احمد، باقی مسند المکثرین، رقم ۱۰۵۸۳، ۱۱۰۶۳۹، ۱۱۰۰۶، ۱۱۰۰۵۴، ۱۱۰۷۰، ۱۱۱۵۶، ۱۱۲۰۸، ومسند الأنصار، رقم ۲۰۷۴۸، وموطأ مالک، کتاب البیوع رقم ۱۱۴۵۔

تو حضرت ابو سعیدؓ نے فرمایا میں نے صرف کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ ”الذهب بالذهب مثل بمثل والورق بالورق مثل بمثل“ کہ سونے کے ساتھ ٹپکو تو برابر برابر ٹپکو اور چاندی کے ساتھ ٹپکو تو برابر برابر ٹپکو۔

بعد میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس حدیث کو سننے کے بعد اپنے قول سے رجوع فرمایا تھا۔

حد ثنا عبد اللہ بن یوسف: أخبرنا مالك، عن نافع، عن أبي سعيد الخدري: أن رسول الله ﷺ قال: ”لا تتبعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تتبعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تتبعوا منها غائباً بنا جز“۔ (۱)

اس روایت میں فرمایا ”ولا تشفوا بعضها على بعض“۔ اشف بشف، اشفى بشفی یہ اضداد میں سے ہے یعنی یہ ان اسماء مشترکہ میں سے ہے جن کے معنی ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں یعنی اس کے معنی زیادتی کرنے کے بھی ہیں اور کمی کرنے کے بھی ہوتے ہیں یہ معنی بھی کر سکتے ہیں کہ ان میں سے کچھ کو دوسرے پر کم نہ کرو اور یہ معنی بھی کر سکتے ہیں کہ ان میں سے کچھ کو دوسرے پر زیادہ نہ کرو۔

تو حاصل یہ ہوا کہ جب ان کی باہم فروخت کرو تو تماثل ہونا چاہیے۔ یہی بات ورق کے بارے میں بھی فرمائی، اور آخر میں جملہ ارشاد فرمایا: ”ولا تتبعوا منها غائباً بنا جز“ کہ ان میں سے کسی غائب کو حاضر کے عوض فروخت نہ کرو یعنی ایک عوض غائب ہو اور دوسرا موجود ہو اس طرح مت فروخت کرو۔ بلکہ دونوں مجلس میں موجود ہونے چاہئیں۔

### چار اشیاء میں بیع الغائب بالناجز جائز ہے

بیع الغائب بالناجز میں یہ ہوتا ہے کہ بیع تو حالاً ہوتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ بائع کو اسی وقت ثمن کے مطالبہ کا حق حاصل ہے لیکن بائع نے مہلت دے دی ہے کہ اچھا میاں کل دے دینا جیسا کہ آجکل روزمرہ دکانداروں سے اسی طرح خریداری کی جاتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ پیسے بعد میں دیں گے، اب کب دیں گے یہ متعین نہیں ہوتا۔ اس کو اگر بیع مؤجل قرار دیا جائے تو یہ بیع فاسد ہوگی، لہذا یہ بیع مؤجل نہیں ہوئی بلکہ بیع حال ہوئی، جس کے معنی یہ ہیں کہ بائع کو اسی وقت مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

حضور ﷺ نے جن اشیاء سے کامیان فرمایا ان میں سے جو پہلی چار اشیاء ہیں، حطہ، شعیر، تمر اور ملح، ان میں بیع بالنسیئہ حرام ہے۔ اور بیع الغائب بالناجز جائز ہے۔ معنی یہ ہیں کہ مثلاً زید کے پاس ایک صاع حطہ موجود ہے اس نے وہ ساجد کو فروخت کر دیا اور اس نے کہا کہ میرا جو حطہ کا صاع ہے وہ وہ ہے جو میں نے الگ سے گھر میں نکال کر متعین کر کے رکھا ہوا ہے اس کے عوض میں یہ حطہ آپ سے خریدتا ہوں، اس نے کہا ٹھیک ہے۔

اب مجلس عقد میں زید کی طرف سے دیا ہوا حطہ موجود ہے لیکن ساجد کا دیا ہوا حطہ موجود نہیں ہے، بلکہ گھر میں ہے البتہ وہ متعین ہے کہ گھر میں وہ خاص حطہ ہے جو ایک صاع الگ کر کے رکھا ہوا ہے تو یہ بیع صحیح ہوئی، کیونکہ یہ بیع نسیئہ نہیں ہے بلکہ بیع حال ہے اگرچہ بیع الغائب بالناجز ہے تو اشیاء اربعہ بالنسیئہ حرام ہے اور بیع الغائب بالناجز جائز ہے۔

### ذہب اور فضہ میں بیع نسیئہ اور بالغائب بالناجز دونوں حرام ہیں

لیکن ذہب اور فضہ جو آپ ﷺ نے آخر میں بیان فرمائے ہیں ان میں بیع بالنسیئہ بھی حرام ہے اور بیع بالغائب بھی حرام ہے۔ کیا معنی؟ کہ ان میں مجلس کے اندر تقابض شرط ہے۔ لہذا یہی حطہ کی مذکورہ صورت اگر سونے میں پائی جائے کہ زید نے سونا دیا اور ساجد نے چاندی دی لیکن ساجد نے کہا کہ میری چاندی شہر میں رکھی ہوئی ہے لا کر دوں گا تو یہ بیع اس وقت تک جائز نہ ہوگی جب تک چاندی لے کر نہ آجائے۔ ساجد کو چاہیے کہ جا کر چاندی لائے اور پھر زید سے بیع کرے، تقابض فی المجلس ضروری ہے۔

### وجہ فرق؟

یہ فرق اس لئے ہے کہ اصل میں شریعت کا مطلوب یہ ہے کہ بیع حال میں دونوں عوض متعین ہو جانے چاہئیں، اسی لئے مسلم شریف کی ایک حدیث میں لفظ آیا ہے الاعینا بعین۔ (۱) تو شریعت کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں عوض متعین ہوں۔ متعین ہونے کے بعد اگر تھوڑی دیر کے لئے قبضہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔

اب یہ اشیاء اربعہ ایسی ہیں جو متعین ہو جاتی ہیں جیسے صورت مذکورہ میں ساجد نے کہا کہ ایک صاع گندم جو گھر میں رکھا ہے تو اس کے اس تعین سے وہ گندم متعین ہوگی، اب وہ یہ نہیں کر سکتا کہ گھر

(۱) صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ، باب الصرف بیع الذهب بالورق نقداً، رقم [۴۰۶۱] ۸۰۔

میں رکھی ہوئی گندم کو چھوڑ دے اور بازار سے ایک صاع گندم خرید کر زید کو دے دے۔ اس لئے کہ وہ تعین سے متعین ہوگئی، یہ بیع اسی خاص گندم کی ہوئی ہے جو گھر میں رکھا ہوا ہے۔

## اثمان متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے

درہم و دینار اور اثمان یہ متعین بالتعین نہیں ہوتے۔ لہذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ یہ جو نوٹ میرے پاس ہے اس کے عوض کرتا ہوں، اب اگر وہ اس کو رکھ لے اور جیب سے دوسرا نوٹ نکال کر دے تو بائع یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں وہی نوٹ نکالو جو پہلے چمکتا ہوا دکھایا تھا بلکہ وہ دوسرے نوٹ کے لینے پر مجبور ہوگا، تو درہم و دینار یہ اثمان متعین بالتعین نہیں ہوتے۔ لہذا محض زبان سے اگر یہ کہہ دیا کہ وہ چاندی جو میرے گھر میں رکھی ہوئی ہے اس کے عوض فروخت کرتا ہوں تو اس کہنے سے کچھ نہیں ہوتا وہ چاندی متعین نہیں ہوئی اور جب متعین نہ ہوئی تو بیع بھی نہ ہوئی، لہذا ذہب اور فضہ اور اثمان میں تقابض فی المجلس ضروری ہے اور اشیاء اربعہ میں تقابض فی المجلس ضروری نہیں ہے۔ صرف اتنا کافی ہے کہ مجلس میں متعین ہو جائیں چاہے ادائیگی کچھ دیر بعد ہی کیوں نہ ہو۔ اگر دونوں طرف سے ثمن ہو تو وہ بیع صرف ہوتی ہے اور بیع صرف میں تقابض ضروری ہے اور حطہ اور شعر یہ صرف نہیں ہیں، ان میں تقابض ضروری نہیں ہے البتہ نسبیۃ حرام ہے۔

## غلط فہمی کا ازالہ

عام طور پر ایک مغالطہ یہ ہوتا ہے کہ لوگ تقابض کے شرط ہونے میں اور نسبیۃ کے حرام ہونے میں اور بیع الغائب بالناجز اور بیع النسبیۃ میں فرق نہیں کرتے، عام طور پر التباس ہو جاتا ہے اس لئے اس پر تنبیہ کر دی۔

## موجودہ کرنسی نوٹوں کا حکم

اسی سے متعلق ایک بحث یہ ہے کہ اب نہ تو سونا رہا اور نہ چاندی رہی بلکہ اب تو یہ نوٹ رہ گئے ہیں، ان نوٹوں کا کیا حکم ہے؟ اس میں تبادلہ کے احکام کیا ہیں؟ خاص طور پر ہمارے دور میں نظام زر بڑا پیچیدہ ہو گیا ہے۔ اس کی تفصیل سمجھ لینی چاہئے۔

شروع زمانے میں سکے سونے چاندی کے ہوا کرتے تھے جیسے دینار سونے اور درہم چاندی کا سکہ تھا اور ان سے تقریباً سو سال پہلے صورتحال یہ تھی کہ زیادہ تر جو سکے چلتے تھے وہ چاندی کے ہوتے

تھے اور ساتھ ساتھ سونے کے سکتے بھی رواج پائے ہوئے تھے۔ لیکن کچھ عرصہ سے بازاروں میں سونے چاندی کے سکتے ختم ہو گئے۔

شروع میں کسی اور دھات کے سکتے بنائے گئے اور بالآخر کاغذی نوٹوں نے ان کی جگہ لے لی اور اب ساری دنیا میں نوٹ کا رواج ہے۔

## نوٹ کیسے رائج ہوا؟

یہ نوٹ کیسے رائج ہوا؟ اس کی مختصر تفصیل یہ ہے کہ شروع میں مغربی ملکوں میں اس کا رواج ہوا اور اس کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ لوگ اپنا سونا، چاندی جو ان کے پاس بچا ہوتا تھا اس کو لے جا کر کسی سناہ کے پاس بطور امانت رکھ دیتے تھے اور وہ سناہ ان کو ایک رسید لکھ دیتا تھا کہ فلاں شخص کے اتنے دینار یا اتنے درہم یا اتنی چاندی کے سکتے میرے پاس محفوظ ہیں، اب اس کو جب ضرورت پڑتی تو وہ رسید دکھاتا اور اپنی ضرورت کے بقدر سونا نکلوا لیتا۔

ہوتے ہوئے یہ معاملہ اتنا بڑھا کہ مثلاً ایک شخص بازار گیا اور سامان خریدنا چاہا تو طریقہ یہ تھا کہ مشتری پہلے سناہ کے پاس جائے، وہاں سے اپنا سونا لے کر آئے اور پھر سامان خریدے اور بائع پھر وہی سونا لے جا کر سناہ کے پاس رکھواتا۔

لیکن اب مشتری نے یہ کہنا شروع کیا کہ بجائے اس کے کہ میں جا کر سناہ سے لے کر آؤں اور تمہیں دوں اور تم پھر وہی سونا لے کر اسی سناہ کے پاس رکھو، اس طویل عمل سے بچنے کے لئے ایسا کرتے ہیں کہ تم مجھ سے یہ رسید لے لو، میں اس کو تمہارے نام لکھ دیتا ہوں اور دستخط کر دیتا ہوں کہ اس کا حقدار اب فلاں تاجر ہے۔ بائع نے کہا ٹھیک ہے اور اس نے اسے قبول کر لیا اور دونوں آنے جانے کی طوالت سے بچ گئے اور رسید بطور ضمان کے استعمال ہو گئی۔

سناہوں کو جب یہ پتہ چلا کہ ہماری رسیدیں بطور آلہ تبادلہ کے استعمال ہو رہی ہیں اور انہوں نے دیکھا کہ بازار میں ہماری رسیدوں کا چلن ہو گیا ہے تو پہلے تو یہ ہوتا تھا کہ سناہ صرف اتنی رسیدیں جاری کرتے تھے جتنا ان کے پاس سونا ہوتا تھا۔ لیکن جب سناہوں نے دیکھا کہ اب لوگ ہمارے پاس سونا لینے نہیں آتے اور انہی رسیدوں کے ساتھ معاملات نمٹاتے ہیں تو انہوں نے یہ سوچا کہ ایسا کیوں نہ کریں کہ کچھ رسیدیں اپنی طرف سے جاری کر دیں کیونکہ اگر بالفرض ان کے پاس ایک کروڑ روپے کا سونا ہے اور انہوں نے ایک کروڑ کی رسیدیں جاری کی ہیں تو مینے میں بیس لاکھ افراد بمشکل سونا نکلوانے کے آتے ہوں گے، باقی اتنی لاکھ رسیدوں کا سونا ہمارے پاس فالتو پڑا رہتا ہے لوگ سونا

نکلوانے کے بجائے رسیدوں سے ہی اپنے معاملات نمٹاتے ہیں۔ انہوں نے ایسی رسیدیں جاری کرنی شروع کر دیں جن کی پشت پر سونا نہیں تھا، یعنی ان کے پاس ایک کروڑ کا سونا تھا اور انہوں نے ڈیڑھ کروڑ کی رسیدیں جاری کر دیں۔ اب ان ڈیڑھ کروڑ کی رسیدوں سے باقاعدہ کاروبار ہونے لگا، خرید و فروخت ہونے لگی۔

بعد میں انہوں نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور یہ کہا کہ جو لوگ ان سے قرضہ مانگنے آتے ہیں وہ ان کو قرض میں سونا دینے کے بجائے رسیدیں دے دیتے اور کہتے کہ بھائی تمہارا مقصد اس سے حاصل ہو جائے گا، جو چیز خریدنا چاہتے ہو اس سے خرید لو، اس طرح معاشرہ میں ان رسیدوں کا رواج وضع کیا گیا اور اسی کا نام نوٹ ہے۔

شروع میں انفرادی طور پر تجارت یہ کام کرتے تھے، بعد میں سناروں نے بینک کی شکل اختیار کر لی، یہ بینک بن گئے اور بینکوں نے نوٹ جاری کرنے شروع کر دیئے، بعد میں حکومت نے دیکھا کہ بہت سارے بینک۔ یہ نوٹ جاری کرتے ہیں اور پھر وہ نوٹ آگے تبادلہ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں تو حکومت نے یہ قانون بنادیا کہ بینکوں کو یہ نوٹ جاری کرنے کا حق نہیں ہے۔ لہذا صرف حکومت کا بینک نوٹ جاری کر سکتا ہے۔

شروع میں یہ تھا کہ اگر کسی کے ذمہ کوئی قرضہ ہے یا کسی کو پیسے دینے ہیں اور وہ پیسوں کے بجائے اس کو نوٹ دے تو وہ لینے پر مجبور نہیں تھا، یعنی فرض کریں کہ کسی تاجر سے جا کر سامان خریدا اور اس کے ذمہ پیسے واجب ہو گئے، اب اگر وہ اس کو پیسوں کے بجائے رسید دینا چاہے تو تاجر کو یہ حق تھا کہ وہ یہ کہے کہ میں یہ رسید نہیں لیتا، مجھے اصل سونا لا کر دو، لیکن بعد میں ایک وقت ایسا آیا کہ حکومت کی طرف سے قانون بن گیا کہ یہ نوٹ لیگل ٹینڈر ہیں یعنی زر قانونی ہیں، اب کوئی شخص ان کو لینے سے انکار نہیں کر سکتا، اب اس کو لینا ہی پڑے گا۔

ابتداء میں بینکوں پر یہ پابندی عاید کی گئی کہ وہ جتنے نوٹ جاری کرتے ہیں ان کے پاس اتنا سونا ہونا ضروری ہے، لیکن بعد میں یہ قانون ختم کر دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ پورا سونا ہونا ضروری نہیں لیکن ایک خاص تناسب سے سونا ہونا چاہیے۔ یعنی جتنے نوٹ جاری کئے ہیں ان کا مثلاً دو تہائی سونا ہونا چاہئے، بعد میں دو تہائی کو کم کر کے ایک تہائی کر دیا، ایک چوتھائی کر دیا، نسبتیں بدلتی چلی گئیں۔ یہاں تک کہ ایک وقت ایسا آیا کہ ساری دنیا کے ملکوں کے پاس سونا کم ہو گیا، صرف امریکہ ایک ایسا ملک تھا جس کے پاس سونا اور مقدار میں موجود تھا۔

اب جن ممالک کے پاس سونا کم تھا اور نوٹ زیادہ جاری ہو گئے تھے انہوں نے یہ سوچا کہ

ہمارے پاس اتنا سونا تو نہیں ہے کہ ہم ہر حال نوٹ کو جو بھی آئے اس کو سونا ادا کریں! اس واسطے انہوں نے آپس میں یہ طے کر لیا کہ اگر ہم کسی وقت یہ سونا ادا نہ کر سکے تو سونے کے بدلے ہم امریکی ڈالر ادا کریں گے اور امریکہ یہ کہتا تھا کہ چونکہ میرے پاس سونا وافر مقدار میں موجود ہے لہذا میں اپنی یہ ذمہ داری قبول کرتا ہوں کہ میرے پاس جو بھی ڈالر لے کر آئے گا میں اس کے بدلے سونا دوں گا، تو صورت ایسی تھی کہ دنیا کے سارے ممالک نوٹ کی پشت پر ڈالر رکھتے تھے اور ڈالر کی پشت پر سونا تھا، تو جب ڈالر کی پشت پر سونا ہوا تو بالواسطہ ان نوٹوں کی پشت پر سونا ہوا، پہلے بلا واسطہ ہوا کرتا تھا اب بالواسطہ ہو گیا۔ جیسے مثلاً انگلینڈ میں کسی نے اسٹرلنگ پاؤنڈ لے جا کر بینک کو دیا کہ ہمیں اس کے بدلے میں سونا دو، اب بینک اسٹرلنگ پاؤنڈ کے بدلے سونا تو نہ دیتا لیکن یہ کہتا کہ چاہو تو ڈالر لے لو اور ڈالر لے کر جب امریکہ کے بینک کے پاس جاؤ گے، تو وہ سونا دیدے گا، تو اس طرح بالواسطہ اس کی پشت پر سونا ہوا۔

1971ء میں ایسا ہوا کہ امریکہ میں سونے کا شدید بحران آیا، لوگوں نے محسوس کیا کہ سونے کی کچھ کمی ہو رہی ہے تو امریکہ کے بینکوں کے پاس ہجوم لگ گیا جس کو دیکھو ڈالر لے کر جا رہا ہے کہ مجھے سونا دو، ہزاروں اور لاکھوں افراد بیک وقت جا کر امریکی بینکوں کے پاس اکٹھے ہو گئے اور کہنے لگے کہ ڈالر کے بدلے سونا دو۔

امریکہ نے محسوس کیا کہ اس طرح تو سونے کے ذخائر ختم ہو جائیں گے اور میں تلاش ہو جاؤں گا، جو سونا میرے پاس ہے وہ جاتا رہے گا۔ چنانچہ 1971ء میں سونے کے بحران کے موقع پر امریکہ نے بھی یہ اعلان کر دیا کہ میں بھی سونا نہیں دیتا جو چاہو کر لو۔ اب ڈالر کے بدلے سونا نہیں دوں گا۔ البتہ جس کے پاس ڈالر ہے وہ اس کے ذریعہ بازار سے جو چیز چاہے خریدے، سونا خریدے، چاندی خریدے جو چاہے خریدے، لیکن میں سونا دینے کا پابند نہیں ہوں۔ 1971ء وہ سن ہے جس میں نوٹ کی پشت پر سے سونا بالکل ختم ہو گیا۔ اب اس کی پشت پر نہ بالواسطہ اور نہ ہی بلا واسطہ سونا ہے۔

## نوٹ کی حقیقت

اب اس نوٹ کی حقیقت صرف یہ ہے کہ اس نوٹ میں اتنی طاقت ہے کہ اسکے ذریعہ بازار سے کچھ چیزیں خریدی جاسکیں اور جس ملک کا نوٹ ہے، اسی ملک کے بازار میں خرید سکتے ہیں۔ باقی دنیا کے کسی ملک میں بھی اب اس کی پشت پر سونا چاندی نہیں ہے۔ یہ نوٹ کی مختصر تاریخ تھی۔



## نوٹ کی فقہی حیثیت

اس کی فقہی حیثیت میں علماء کرام اور فقہاء کرام نے کلام کیا ہے، جن حضرات نے اس کی ابتدائی تاریخ کو مد نظر رکھا انہوں نے کہا کہ یہ نوٹ بذات خود کوئی مال نہیں بلکہ یہ حوالہ کی رسید ہے، یہ مال کی رسید ہے۔ مثلاً نوٹ اس مال کی رسید ہے جو بینک میں رکھا ہوا ہے اب اگر میں کسی تاجر سے کچھ سامان خریدتا ہوں اور اس کے بدلے اس کو نوٹ دیتا ہوں تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں اپنا وہ دین جو بینک کے پاس تھا وہ اس کے حوالہ کر رہا ہوں یعنی گویا بینک سے یہ کہہ رہا ہوں کہ میرا جو پیسہ تمہارے پاس رکھا ہوا ہے وہ مجھے دینے کے بجائے اس تاجر کو دے دینا۔ یہ حوالہ ہو گیا۔

تو نوٹوں کی فقہی تخریج یہ کی گئی کہ یہ بذات خود مال نہیں بلکہ مال کی رسید ہے اور جب کوئی شخص اپنا دین ادا کرنے کے لئے کسی کو نوٹ دیتا ہو تو وہ اپنا وہ دین اس کے حوالہ کرتا ہے جو بینک کے پاس ہے۔

## نوٹ کے ذریعہ ادائیگی زکوٰۃ کا حکم

اس پر جو احکام متفرع ہوئے وہ یہ ہیں:

ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ اگر زکوٰۃ میں فقرا کو نوٹ دے دیا جائے تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، جب تک کہ وہ فقیر بینک سے سونا وصول کر لے یا اس کے ذریعہ کوئی سامان نہ خرید لے۔ اس لئے کہ جب نوٹ دیا تو اس کا حاصل یہ ہوا کہ دین کا حوالہ کر دیا اور دین کا حوالہ کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی جب تک کہ فقیر وہ دین وصول نہ کر لے۔ لہذا یہ محض حوالہ کرنا ہوا، ہاں فقیر جا کر بینک سے وصول کر لے یا اس کے ذریعہ بازار سے کوئی چیز خرید لے تو چونکہ اب مال اس کے ہاتھ میں آگیا اس لئے زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ لہذا اگر فقیر کے پاس جا کر نوٹ گم ہو گیا یا جل گیا یا ہلاک ہو گیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

## نوٹ کے ذریعہ سونا خریدنے کا حکم

دوسرا مسئلہ اس کے اوپر یہ متفرع کیا گیا کہ اس نوٹ کے ذریعہ اگر سونا خریدیں تو بازار میں جا کر سونا خریدنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں سونے کا تبادلہ سونے سے ہو رہا ہے اور بیع صرف ہے اور بیع صرف میں تقابض فی المجلس شرط ہے اور نوٹ کے ذریعہ سونا خریدنے میں سونا دینے والے نے تو سونا دے دیا، اور جو شخص نوٹ دے رہا ہے اس نے سونا نہیں دیا بلکہ

سونے کی رسید دی، بائع جب تک نوٹ بینک میں دے کر سونا نہ حاصل کر لے اس وقت تک قبضہ نہیں ہوا اور جب دونوں کا قبضہ مجلس میں نہ ہوا تو بیع صرف صحیح نہیں ہوئی، اس واسطے کہ نوٹوں کے ذریعہ سونے اور چاندی کی بیع نہیں ہو سکتی۔

جب یہ فتویٰ چلا تھا اس وقت بڑی مشکل پڑ گئی تھی کہ سونے چاندی کی بیع ہو ہی نہیں سکتی تھی۔ تو اس وقت یہ حیلہ کرتے تھے کہ اگر سونے کے اندر کوئی موتی یا نگ وغیرہ لگے ہوں تو ساتھ میں کچھ پیسے ملا لیا کرتے تھے یعنی دھات کے سکے ملا لیا کرتے تھے، مثلاً ایک ہزار روپیہ کا سونے کا زیور خریدا، اس میں چار آنے، دو آنے کے سکے ملا لئے جاتے اور یوں کہا جاتا کہ سونا ان چار آنے کے سکوں کے مقابلے میں ہیں اور موتی اس نوٹ کے مقابلے میں ہیں، تو یہ حیلہ کر کے معاملہ ٹھیک کیا جاتا تھا، ورنہ براہ راست نوٹ کے ذریعہ سونے کے خریداری ممکن نہ تھی۔

یہ سارے احکامات اس صورت میں متفرع ہوتے ہیں جب نوٹ کو سونے کی رسید قرار دیا گیا، اور یہ تخریج اس وقت تو صحیح تھی جب تک کہ اس نوٹ کو لیگل ٹینڈر (Legal Tender) یعنی زر قانونی نہیں بنایا گیا تھا یا زیادہ سے زیادہ اس وقت تک صحیح تھی جب تک اس کی پشت پر سونا یا چاندی ہوا کرتے تھے۔

لیکن بعد میں جب اس کو زر قانونی بنا دیا گیا یعنی آدمی اس کو لینے پر مجبور ہے بلکہ جو دھات کے سکے ہیں وہ محدود زر قانونی ہیں، غیر محدود نہیں ہیں۔

## محدود زر قانونی اور غیر محدود زر قانونی

محدود زر قانونی کا معنی یہ ہے کہ کوئی شخص ان کو لینے پر ایک حد تک مجبور کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں مثلاً حد یہ مقرر ہے کہ آپ پچیس روپے تک کی ادائیگی سکوں میں کر سکتے ہیں، آندہ دو آنہ چار آنہ وغیرہ، لیکن اگر آپ اس سے زیادہ کی ادائیگی سکوں میں کرنا چاہتے ہیں تو لینے والا کہہ سکتا ہے کہ میں نہیں لیتا، مجھے نوٹ لا کر دو۔ جیسے کسی شخص کے ایک لاکھ روپے دین کسی پر واجب ہیں اور وہ چاہے کہ پیسوں پیسوں میں ادا کروں گا اور پوری پوری بھر کر سکوں اور پیسوں کی بجائے تو لینے والا کہہ سکتا ہے کہ میں یہ نہیں لیتا، مجھے نوٹ دو، تو سکے محدود زر قانونی ہیں۔

نوٹ یہ غیر محدود زر قانونی ہیں۔ اس لئے جتنی بھی ادائیگی نوٹ کے ذریعہ کرنا چاہیں کر سکتے ہیں۔ اس واسطے اس کی حیثیت سکوں سے بھی آگے بڑھ گئی ہے۔

## میری ذاتی رائے

اب میری ذاتی رائے یہ ہے واللہ سبحانہ اعلم کہ یہ نوٹ خود فلوس کا حکم اختیار کر گئے ہیں۔ عرب کے علماء کی ایک بڑی تعداد تو یہ کہتی ہے کہ یہ اب سونا چاندی کے قائم مقام ہو گئے ہیں۔ یعنی جو احکام سونا چاندی کے ہیں وہ اب ان پر بھی جاری ہوں گے، لہذا ربوا، صرف اور زکوٰۃ کے معاملات میں ان پر سارے احکام سونا، چاندی والے جاری ہوں گے۔ البتہ میری ذاتی رائے جس کی برصغیر کے بیشتر مفتی حضرات نے تائید کی ہے وہ یہ ہے کہ ان کا حکم فلوس جیسا ہے۔

## فلوس کی تشریح

فلوس اس سکہ کو کہتے ہیں جو سونا، چاندی کے علاوہ کسی اور چیز مثلاً دھات، پتیل وغیرہ سے بنایا گیا ہو۔ تو فلوس کی ذاتی قدر اور قیمت اس کی لکھی ہوئی قیمت سے کم ہوتی ہے۔ مثلاً دھات کا ایک روپیہ کا سکہ بنایا گیا، تو اب اس میں جتنی دھات ہے بازار میں اسکی قیمت ایک روپیہ سے کم ہوگی۔ لیکن قانون نے اس کو ایک روپیہ کا درجہ دے دیا۔ تو میرے نزدیک اب فلوس کے حکم میں ہے۔ ان کے اوپر فلوس کے احکام جاری ہوں گے۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان میں تفاضل تو حرام ہے یعنی ایک کے بدلے مثلاً دو لینا تو حرام ہے، لیکن اگر اس کے ذریعہ سے سونے کی بیج کی جائے تو وہ بیج صرف نہیں ہوگی۔ کیونکہ صرف کے اندر ضروری ہے کہ دونوں طرف حقیقی سونا ہو یا چاندی ہو اور نوٹ کی پشت پر سونا یا چاندی نہیں ہے، لہذا یہ بیج صرف نہیں ہوگی، اسی لئے حقیقی نقایض فی المجلس شرط نہیں ہے۔

## علماء کی تائید

ہندوستان کے اندر فقہاء کا ایک بہت بڑا اجتماع ہوا تھا (جو ہر سال مولانا مجاہد الاسلام صاحب کروایا کرتے تھے) اس میں میرا فتویٰ بحث کیلئے پیش کیا گیا کہ عرب کے علماء اس کو سونا چاندی کے قائم مقام قرار دیتے ہیں لہذا اس میں صرف بھی جاری ہوگا اور نقایض فی المجلس بھی شرط ہوگا، اور ضروری ہوگا۔

اور میرا فتویٰ یہ تھا کہ فلوس کے حکم میں ہے، لہذا صرف کے احکام جاری نہیں ہوں گے اگرچہ

ربو ا کے ہوں گے۔

دونوں کے نقطہ نظر کو پیش کرنے کے لئے حیدر آباد کن میں اجتماع ہوا، ہندوستان کے سارے دارالافتاؤں میں یہ سوال بھیجا گیا، ان میں سے پچانوے فیصد دارالافتاؤں نے میرے قول کی تائید کی اور پانچ فیصد ایسے تھے جنہوں نے اس قول کو اختیار کیا جو اکثر و بیشتر عرب کے علماء کہتے ہیں۔

اب ذرا یہ سمجھ لیں کہ اگر میری رائے کے مطابق ان کو فلس کو کہا جائے تو آیا ان میں ربو جاری ہوگا یا نہیں؟ ان میں باہم تفاضل کہ ایک روپے کے بدلے دو روپے لینا جائز ہوگا یا نہیں؟ اس مسئلہ کا تعلق ایک اور بنیادی مسئلہ سے ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اشیاء ستہ میں تحریم ربو کی علامت کیا ہے؟

یہ پہلے تفصیل سے گزر چکا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک اقیات، ادخار اور شمیت علت ہیں اور شافعیہ کے نزدیک طعام اور شمیت علت ہیں تو مالکیہ اور شافعیہ اس بات پر متفق ہیں کہ شمیت علت ہے، جو چیز ثمن ہوگی اس میں تفاضل اور نسبیہ حرام ہوگا۔ لیکن آگے شافعیہ اور مالکیہ میں یہ اختلاف ہوا ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ شمیت علت ہے خواہ شمیت خلقیہ ہو یا شمیت اعتباریہ ہو۔

### شمیت خلقیہ اور اعتباریہ

شمیت خلقیہ جیسے سونا اور چاندی کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو پیدا ہی ثمن بننے کیلئے کیا ہے۔ تو یہی علت تحریم ربو ہے۔

شمیت اعتباریہ اس کو کہتے ہیں کہ رواج کی وجہ سے یا کسی قانون کی وجہ سے جو شئی ثمن بنادی جائے مثلاً فلس، ان کے اندر اپنی ذاتی قدر و قیمت نہیں ہوتی لیکن قانون نے کہہ دیا کہ یہ سکہ ایک روپے کے مساوی ہے، ان کو اعتباری طور پر ثمن بنالیا گیا۔ لہذا مالکیہ کے نزدیک شمیت سے مراد شمیت مطلقہ ہے خواہ شمیت خلقیہ ہو یا اعتباریہ ہو۔

اسی واسطے امام مالک کا یہ قول مشہور ہے کہ اگر لوگ چمڑے کے سکے بھی بنالیں گے تو ان کے اوپر بھی وہی احکام جاری ہوں گے جو سونے اور چاندی پر جاری ہوتے ہیں یعنی تفاضل حرام ہوگا اور نسبیہ بھی حرام ہوگا۔ تقابض فی المجلس بھی ضروری ہوگا، اب اگر مالکیہ کا قول لیا جائے تو بیع الفلس بفلسین سب حرام ہوگا، اس واسطے کہ جو احکام سونے چاندی کے سکوں کے ہیں وہی ان کے بھی ہیں۔

البتہ شافعیہ کہتے ہیں کہ شمیت سے مراد شمیت خلقیہ ہے، شمیت اعتباریہ علت تحریم نہیں ہے،

لہذا وہ کہتے ہیں کہ اگر سونے اور چاندی کے سکے بنے ہوئے ہیں تو ان کو ایک درہم کو دو درہم اور ایک دینار کو دو دینار کے بدلے میں نہیں بیچا جاسکتا۔ لیکن جو اثمان اعتبار یہ ہیں جیسے فلس، تو وہ کہتے ہیں کہ ایک فلس کی بیع دو فلس سے جائز ہے، لہذا اس قول کے مطابق ایک روپیہ کی بیع اگر دو روپیوں کے عوض کی جائے تو یہ شافعیہ کے اصل مذہب کے مطابق جائز ہوگی۔

اب رہ گئے حنیفہ اور حنابلہ، جو تحریم ربوا کی علت وزن اور کیل کو قرار دیتے ہیں نہ کہ شمیت کو، ان کے ہاں شمیت سرے سے علت ہی نہیں ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنیفہ کے نزدیک ایک فلس کی بیع دو فلسوں سے جائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ ان کے ہاں شمیت تحریم ربوا کی علت ہی نہیں ہے، ان کے ہاں کیل اور وزن علت ہے اور فلس کے اندر نہ کیل پایا جاتا ہے اور نہ وزن پایا جاتا ہے، کیونکہ فلس میں جو تبادلہ ہوا ہے، وہ عام طور پر گن کر ہوتا ہے کیل یا وزن کر کے نہیں ہوتا تو نہ کیل ہے اور نہ وزن ہے اور شمیت موجود ہے لیکن وہ علت نہیں، لہذا حنیفہ کے نزدیک ایک فلس کی بیع دو فلسوں سے جائز ہونی چاہئے۔ جبکہ ایک فلس کی بیع اگر فلسین سے غیر متعین طور پر کی جارہی ہے تو حنیفہ کے نزدیک بالاتفاق ناجائز ہے، اور اگر متعین کر کے کی جارہی ہے کہ کوئی شخص خاص متعین کر کے جیب سے نکالتا ہے کہ یہ روپیہ میری جیب میں ہے، یہ دوسرے روپے کے مقابلے میں بیچتا ہوں خاص متعین کر کے، تو اس میں اختلاف ہے۔

حضرا

ت شیخین کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے اور امام محمد کہتے ہیں کہ یہ بھی ناجائز ہے۔

غیر متعین کی صورت میں تینوں ائمہ ناجائز کہتے ہیں تو عدم جواز کی کیا وجہ ہے؟ جبکہ تحریم ربوا کی علت نہیں پائی جارہی ہے، کیونکہ نہ کیل ہے اور نہ وزن ہے۔ اب حنیفہ کے نزدیک شمیت علت ہے ہی نہیں تو پھر تفاضل کے ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہے؟

جواب یہ ہے کہ ربا اصلاً وہ ہے جو قرآن نے حرام کیا تھا اور اس کی صحیح تعریف یہ ہے ”زیادہ بدون عوض“ کہ جو چیز بھی کسی سے بغیر عوض کے طلب کی جائے اس کو ربا کہیں گے۔

عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ جو چیزیں متعین بالمتعین ہوتی ہیں ان کے اندر شرعاً اوصاف معتبر ہوتے ہیں، شرعاً معتبر ہونے کا نتیجہ یہ ہے کہ ان میں بعض شے کو ذات کا عوض اور بعض کو اوصاف کا عوض قرار دیتے ہیں۔ مثال یوں سمجھیں کہ مثلاً عددی چیز ہے جس میں ربوا جاری نہیں ہوتا۔ ایک کتاب ہے اس کو دو کتابوں کے عوض بیچ سکتے ہیں۔ اس لئے کہ نہ وہ کیل ہے اور نہ وزنی ہے بلکہ عددی ہے اور علت تحریم الربوا نہیں پائی جارہی ہے، اس لئے تفاضل جائز ہے۔

صحیح بخاری جلد اول کا ایک نسخہ دے کر اس کے مقابلے میں جلد اول کے دو نسخے لے سکتے ہیں، اس لئے کہ دونوں میں اوصاف معتبر ہیں، اوصاف معتبر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ تمہیں صحیح بخاری کا یہ نسخہ دے رہا ہوں جس کے بدلے دو نسخے لے رہا ہوں ایک نسخہ اس کی ذات کے عوض ہے اور دوسرا نسخہ اس کتاب کی کسی خاص وصف کے عوض ہے۔ یعنی اس میں کوئی خاص وصف پایا جا رہا ہے فرض کریں کہ وہ کتاب کوئی یادگار ہے کہ حضرت ناظم صاحب اس میں سے پڑھا کرتے تھے۔ اس کا یہ ایسا وصف ہے جو مرغوب فیہ ہے۔ اب جو بخاری کا ایک نسخہ زیادہ لیا وہ بلا معاوضہ نہیں ہے بلکہ بعض ہوا اور وہ وصف ہے لہذا یہ درست اور جائز ہے۔

لیکن جن اشیاء میں شرعاً وصف کا اعتبار نہیں ہے اگر وہاں ایک کا تبادلہ دوسرے ہو گا تو یہ زیادتی بلا عوض ہوگی۔ اثمان چاہے فلوں ہی کیوں نہ ہوں اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ متعین بالتعین نہیں ہوتے۔ مثلاً ایک شخص نے کوئی چیز خریدتے وقت بائع کو ایک چمکتا ہوا نوٹ دیا کہ میں اس کے عوض یہ چیز خرید رہا ہوں اور جب سودا خرید لیا، معاملہ طے ہو گیا تو وہ چمکتا ہوا نوٹ جیب میں رکھ لیا اور ایک سڑیل قسم کا بوسیدہ سا نوٹ نکال کر بائع سے کہا کہ یہ لو، اب بائع یہ نہیں کہہ سکتا کہ بھائی مجھے تو وہی چمکتا ہوا نوٹ دو، اس لئے کہ بیچ میں ثمن کی تعین نہیں ہوتی جب تک کہ قبضہ نہ ہو جائے، لہذا وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں وہی چمکتا ہوا نوٹ لوں گا یہ واپس لو۔

تو معلوم ہوا کہ چمکتا ہوا نوٹ اور بوسیدہ نوٹ دونوں ایک ہی حکم میں ہیں۔ جودۃ اور رداۃ، ان میں ہر ہے۔ قیمت اس چمکتے نوٹ کی بھی وہی ہے جو اس میلے کپلے نوٹ کی ہے۔ اس میں اوصاف معتبر نہیں۔ لہذا اس کی ہر وحدت دوسری وحدت کے قطعاً مساوی ہے۔

پانچ روپے کا نوٹ پانچ روپے کے مساوی ہے، اس میں اوصاف حدر ہیں۔ لہذا اگر کوئی ایک نوٹ کے مقابلے میں دو لے رہا ہے تو ایک نوٹ تو ایک نوٹ کے مقابلے میں ہو گیا، اور دوسرا نوٹ کسی چیز کے مقابلے میں نہیں ہے تو یہ زیادہ بلا عوض ہے۔ وہاں یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک نوٹ ایک نوٹ کے مقابلے میں ہے اور دوسرا نوٹ چمک کے مقابلے میں ہے، کیونکہ اوصاف ہدر ہیں اور اس میں تعین نہیں ہوتی، لہذا اگر کوئی ایک نوٹ دو کے عوض میں دے گا تو دوسرا نوٹ بلا عوض ہوگا۔ اس واسطے یہ زیادتی بلا عوض ہونے کی وجہ سے ربوا ہو جائے گا۔

اسی کو دوسرے طریقہ سے سمجھ لینا چاہئے۔ زید کے پاس ایک دس روپے کا نوٹ تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ بھئی یہ نوٹ دو نوٹ کے عوض فروخت کر دو یعنی میں دو دوں گا تم ایک دینا، فرض کر و معاملہ ہو گیا، اب اگر زید یہ کہے کہ دیکھئے صاحب مجھے ایک نوٹ دینا ہے دس روپے کا، آپ کو

دونوٹ دینے ہیں دس دس روپے کے، لہذا ایک نوٹ تو ایک نوٹ کے مقابلے میں ہو گیا اس سے ہم معاوضہ کر لیتے ہیں جو دوسرا نوٹ ہے وہ آپ مجھے دے دیجئے یعنی دونوٹ میرے ذمہ واجب ہو گئے، ایک نوٹ اس کے ذمہ واجب ہو گیا، تو یہ کہے کہ اگر میں ایک نوٹ کو ایک نوٹ سے معاوضہ کر لیتا ہوں یعنی نہ میں لوں نہ تم دو۔ اور جو دوسرا نوٹ ہے وہ مجھے دے دو تو میں دوسرا نوٹ دینے پر مجبور ہوں گا۔ اب اس کو نوٹ دے دیا اور لیا کچھ بھی نہیں، تو یہ جو دیا اس کے معاوضہ میں کچھ بھی نہیں۔ یہ زیادت بلا عوض ہے اور زیادت بلا عوض رہا ہے اور حرام ہے۔

لہذا اگر ایک فلس کی بیج دو فلسوں سے اس طرح کی جائے لا علی التعین تو تینوں ائمہ امام ابو حنیفہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ اس کو حرام کہتے ہیں۔

اب شیخین کہتے ہیں کہ ایک فلس کا تبادلہ، دو فلسوں سے ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جب اوصاف معتبر ہو گئے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک فلس تو اس فلس کی ذات کے مقابلے میں ہو گیا اور دوسرا فلس اس کے کسی خاص وصف کے مقابلے میں ہے، لہذا یہ زیادتی بلا عوض نہیں ہوگی۔ مثلاً زید کے پاس ایک چمکتا ہوا نوٹ ہے اور میرے پاس دوسرے ہونے نوٹ ہیں۔ میں نے زید سے کہا کہ یہ سڑے ہوئے دونوٹ تم لے لو اور وہ چمکتا ہوا ایک نوٹ مجھے دے دو۔ اب اس کا مطلب یہ ہوا کہ میں نے اوصاف کو معتبر مان لیا، کہ میرا ایک نوٹ زید کے نوٹ کی ذات کے مقابلے میں ہے اور دوسرا نوٹ زید کے نوٹ کی چمک دمک کے مقابلے میں ہے، لہذا یہ زیادتی بلا عوض نہ ہوئی۔

### امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ دونوں آپس میں مل بیٹھ کے جو گٹھ جوڑ کر رہے ہیں تو اس سے کیا حاصل ہے؟ ان میں جو شمیٹ ہے وہ ان دونوں نے مل کر نہیں پیدا کی، بلکہ شمیٹ تو پیدا ہوئی تھی لصلاح الناس، سارے معاشرے یا قانون نے مل کر یہ طے کر لیا تھا کہ انہیں ہم نے ٹمن بنالیا ہے، اب دو آدمی بیٹھ کر اس اصلاح اور شمیٹ کو باطل کر کے کہیں کہ ہم نے متعین کر لیا ہے تو ان کو اس کا حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس شمیٹ اور عدم تعین کو باطل کریں۔ لہذا وہ کتنا ہی متعین کرتے رہیں ان کے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوگا وہ شرعاً غیر متعین ہی رہے گا اور جس طرح لا علی التعین کی صورت میں ناجائز تھا اب بھی ناجائز ہی رہے گا۔

## نکتہ کی بات

امام محمدؒ ایک نکتہ کی بات یہ کہتے ہیں کہ اگر فرض کریں کہ فلوس کو متعین کر لیا۔ تو متعین کرنے کا معنی یہ ہے کہ اس کا مادہ مقصود ہو گیا، شمیث نہ مقصود رہی، تو مادہ کیا ہے؟ مادہ تانبہ، پیتل یا دھات ہے، تو تانبہ، پیتل یا دھات وزنی ہوتی ہے اور وزنی ہونے کی وجہ سے فوراً اموال ربوہ میں داخل ہو گئی اور اموال ربوہ میں داخل ہونے کی وجہ سے تقاضل حرام ہو جائے گا تو پھر بالفرض اگر شمیث کو باطل بھی کر لیں تو مقصود مادہ ہو گیا اور مادہ وزنی ہے اور وزنی ہونے کی وجہ سے ربوہ یہ ہے، اس وجہ سے تقاضل ناجائز ہو گیا، سارے ملک اور معاشرے نے مل کر جو ثمن بنایا تھا اس کو دو آدمی کیسے باطل کریں گے؟

اس کا جواب شیخینؒ یہ دیتے ہیں کہ یہ جو دو آدمی ہیں اپنے معاملات میں انہی کو ولایت حاصل ہے، کسی اور کو نہیں، اور کسی اور پر ان کو ولایت حاصل نہیں، انہوں نے جن کو ثمن بنایا ہے وہ ثمن اور جن کو ثمن نہیں بنایا وہ ثمن نہیں۔ لہذا اگر انہوں نے تعین کر لیا تو اس میں کوئی خرابی نہیں، اور یہ جو آپ نے فرمایا ہے کہ اگر انہوں نے شمیث کو باطل کر دیا تو وہ وزنی بن جائیں گے اور وزنی بننے سے دوبارہ تقاضل ناجائز ہو جائے گا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ انہوں نے آدھا کام کیا اور آدھا نہیں کیا۔ یعنی شمیث تو باطل کی لیکن اس کی عدوت باطل نہیں کی، تاکہ اس کا معاملہ صحیح ہو جائے۔ اس لئے اگر انہوں نے ایسا کر لیا تو کوئی مضائقہ نہیں۔

اب ان دونوں قولوں میں امام محمدؒ کی دلیل مضبوط تر ہے اور شیخینؒ کا یہ فرمانا کہ آپس میں مل کر شمیث باطل کر سکتے ہیں یہ ایک مصنوعی سی کارروائی ہے، یہ اس جگہ تو صحیح ہو سکتی ہے۔ جہاں سکوں سے تبادلہ نہیں ہوتا بلکہ مادہ مقصود ہوتا ہے جیسے بہت سے شوق سے سکے جمع کرتے ہیں، ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ بازار میں جا کر کوئی چیز خریدیں گے بلکہ ان کو یادگار کے طور پر جمع کرتے ہیں۔ تو وہاں مادہ مقصود ہوتا ہے۔ اس لئے کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے وہاں شمیث باطل کر دی اور مادہ مقصود ہو گیا۔ لیکن جہاں سامان خرید کر لانا مقصود ہو اس جگہ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ مقصود شمیث کو باطل کرنا ہے اگر وہ کہیں گے بھی تو جھوٹ کہیں گے اور اس جھوٹ کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں۔

بہر صورت امام محمدؒ کا قول فتویٰ دینے کے قابل ہے کہ ایک فلوس دو فلوسوں سے جائز نہیں، اسی طرح نوٹ بھی فلوس کے حکم میں ہے کہ ایک نوٹ کے بدلے دو نوٹوں کی بیع جائز نہیں جبکہ ایک ہی جنس کے ہوں، لیکن اگر جنس بدل جائے جیسا کہ مختلف ملکوں کی کرنسیوں میں ہوتا ہے تو ہر ملک کی کرنسی، ایک مختلف جنس ہے۔



## مختلف ممالک کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ

پاکستان کا نوٹ الگ جنس ہے، انڈیا کا نوٹ الگ جنس ہے۔ چاہے دونوں کا نام روپیہ ہو، سعودیہ ریال الگ جنس ہے، ڈالر الگ جنس ہے، تو ہر ملک کی کرنسی ایک مستقل جنس کی حیثیت رکھتی ہے۔ لہذا اگر دو ملکوں کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ ہو رہا ہو تو چونکہ خلاف جنس ہے اس واسطے اس میں تفاضل جائز ہے۔ ایک ڈالر کا تبادلہ پچاس روپے سے جائز ہے ایک ریال کا تبادلہ پندرہ روپے سے جائز ہے۔ تو جہاں جنس مختلف ہو وہاں تفاضل جائز ہے اور جہاں جنس ایک ہوں وہاں تبادلہ تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔

اسی سے یہ بات نکل آئی کہ افغانستان میں مختلف لوگوں کا سکہ جاری کیا ہوا ہے، کوئی ربانی نے جاری کیا، کوئی دو ستم کا جاری کیا ہوا ہے۔ پتا نہیں طالبان نے جاری کیا ہے یا نہیں؟ تو مختلف لوگوں نے جاری کیا لیکن نام سب کا ایک ہی ہے، البتہ چونکہ الگ الگ افراد نے جاری کئے، الگ الگ حکومتوں نے جاری کئے۔ ان میں تفاضل کا جواز اس پر موقوف ہے کہ مختلف جہتوں کے جاری کئے ہوئے نوٹ ایک ہیں یا مختلف، اگر ان کو ایک جنس قرار دیا جائے تو ان میں تبادلہ کی صورت میں تفاضل حرام ہوگا اور اگر ان کو مختلف جنس قرار دیا جائے تو تفاضل جائز ہوگا۔

یہ فیصلہ کرنا کہ ایک جنس ہیں یا مختلف جنسیں ہیں ان حالات پر موقوف ہے جن میں یہ جاری کئے گئے تو جب تک ان حالات پر پوری طرح واقفیت نہ ہو کوئی حتمی جواب دینا مشکل ہے۔

## مختلف ممالک کی کرنسیاں سرکاری نرخ سے کم یا زیادہ پر بیچنے کا حکم

تفاضل میں ایک بات اور سمجھ لینی چاہئے کہ مختلف ممالک کی کرنسیاں ہوتی ہیں ان کا ایک (Exchange Rate) سرکاری نرخ اور ریٹ مقرر ہوتا ہے، جس کو شرح تبادلہ کہتے ہیں، مثلاً اس وقت ڈالر کے تبادلے کا سرکاری نرخ پچاس روپے کچھ پیسے ہے لیکن بازار میں اس کا نرخ اس سے مختلف ہوتا ہے، اس بازار میں کوئی آدمی خریدنے جائے تو تریپن روپے کا بلکہ ایک اندرونی بازار ہے اس میں شاید پچپن روپے تک کے حساب سے خرید و فروخت ہوتی ہو، تو اب سوال یہ ہے کہ سرکاری نرخ سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنے کا کیا حکم ہے؟

بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ اگر سرکاری نرخ سے زیادہ یا کم پر فروخت کیا تو یہ سود ہوگا کیونکہ سرکاری طور پر ایک ڈالر پچاس روپے کے برابر ہے، اب ڈالر کو پچاس روپے سے زائد پر فروخت کر

نا ایسا ہی ہے جیسا کہ پچاس روپے کے نوٹ کو پچاس روپے سے زائد کے ساتھ فروخت کرنا، لہذا وہ ناجائز ہوا اور ربوا ہوا۔

## میری ذاتی رائے

میرے نزدیک یہ بات درست نہیں، کیونکہ سرکاری طور پر نرخ مقرر کرنے سے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ایک ڈالر بالکل پچاس روپے کے نوٹ جیسا ہوگا، بلکہ جب جنس مختلف ہے تو جنس مختلف ہونے کی صورت میں شریعت نے تفاضل کو جائز قرار دیا ہے۔ اب اس میں فریقین آپس میں جو بھی نرخ مقرر کر لیں شریعت نے اس کی اجازت دی ہے اس کو ربوا قرار نہیں دیا۔ لہذا یہ ربوا تو ہے ہی نہیں، البتہ اگر سرکاری طرف سے کوئی نرخ مقرر ہے تو اس کا وہی حکم دیا ہوگا جو تسعیر کا ہوتا ہے۔

تسعیر کا مطلب ہے حکومت کے طرف سے اشیاء کا کوئی نرخ مقرر کر دینا جیسے گندم کا مثلاً نرخ مقرر کر دیا کہ سو روپے بوری سے زیادہ میں فروخت نہیں کر سکتے۔ تو یہ کرنسی کی تسعیر ہے ڈالر کا نرخ مقرر کر دیا کہ پچاس روپے ہوگا۔ اب سرکاری ریٹ سے کم و زیادہ بیچنا ربوا تو نہیں ہے لیکن تسعیر کے خلاف ورزی ہے کیونکہ یہ حکم ہے کہ ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ لہذا حتی الوسع تسعیر کی پابندی کرنی چاہیے۔ اس سے کم و زیادہ میں بیچنا اولی الامر کے خلاف ہوگا لیکن یہ ربوا نہیں ہے، سود نہیں ہے۔

## پھر تو نسیئہ بھی جائز ہونا چاہئے

اب دوسری بات یہ ہے کہ اگر تفاضل جائز ہے تو پھر قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ نسیئہ بھی جائز ہو، اس لئے کہ اب یہ اموال ربویہ میں سے تو ہے ہی نہیں، کیل اور وزن نہیں پایا جاتا اور ہم نے تفاضل کو جو ناجائز کہا تھا وہ اس واسطے کہا تھا کہ تفاضل بلا عوض لازم آ رہا تھا تو نسیئہ بھی جائز ہونا چاہیے اور صرف کے احکام تقابض فی المجلس ضروری ہے وہ حکم اس پر عائد ہونا چاہئے۔

تو واقعی قاعدہ کا مقتضی یہ ہے کہ نسیئہ اور تقابض فی المجلس شرط نہ ہو۔ لیکن اگر نسیئہ کا دروازہ تفاضل کے جواز کے ساتھ چوہٹ کھول دیا جائے تو یہ ربوا کے جواز کا زیر دست راستہ بن سکتا ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ تم ڈالر چاہے پچاس میں بیچو چاہے پچپن میں بیچو، چاہے ساٹھ میں بیچو اور چاہے نقد بیچو یا چاہے ادھار بیچو۔

اب ایک شخص یہ چاہتا ہے کہ میں ایک شخص کو قرض پچاس روپے دوں اور دو مہینے بعد ساٹھ

روپے وصول کروں تو یہ رہا ہے۔ اگر کوئی آدمی اس طرح کرنا چاہے کہ دیکھو بھائی میں تمہیں آج ایک ڈالر دے رہا ہوں، ساتھ روپے میں بیچتا ہوں اور دو مہینے بعد مجھے ساتھ روپیہ دے دینا، تو ڈالر کی بیع نسیتہ کر رہی ہیں کہ دو مہینے کے بعد ساتھ روپے وصول کریں گا۔ جبکہ بازار میں اسکی قیمت پچاس روپیہ ہے، تو اس طرح بڑے آرام سے جتنا چاہے رہا کر سکتا ہوں، تو اگر نسیتہ کا جواز بالکل مطلق رکھا جائے تو رہا کا دروازہ کھل جائے گا۔ اس واسطے میں یہ کہتا ہوں کہ نسیتہ کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ ختم مثل کے ساتھ بیچا جائے، یعنی اگر آج درہم کو روپے سے بیچ رہے ہو تو جو چاہو قیمت مقرر کر لو، لیکن اگر دو مہینے کے بعد بیچنا ہے تو ختم مثل سے بیچنا ضروری ہوگا۔ یعنی پچاس روپیہ قیمت مقرر کرنا ضروری ہوگا تا کہ اس کو رہا کا ذریعہ نہ بنایا جاسکے۔

## ہندی کا حکم

اس سے اس معاملہ کا حکم معلوم ہو گیا جس کو آج کل عرف عام میں ہندی کہتے ہیں۔ ایک آدمی سعودی عرب میں ملازمت کرتا ہے جہاں سے اسے ریال ملتے ہیں، وہ انہیں پاکستان بھیجنا چاہتا ہے، اس کے دو طریقے ہوتے ہیں۔

ایک طریقہ یہ ہے بینک کے ذریعے بھیجیں، وہاں کسی بینک کو دیں کہ وہ یہاں کے بینک کے ذریعے آپ کے مطلوبہ آدمی کو وہ رقم پہنچا دے۔ یہ سرکاری اور منظور شدہ طریقہ ہے اور اس میں شرعی و قانونی قباحت نہیں ہے۔

لیکن اس میں قباحت یہ ہے کہ جب بینک کے ذریعے سے ریال آئیں گے تو ریال کی جس قیمت پر پاکستانی روپیہ ادا کیا جائے گا وہ قیمت سرکاری ہوگی جو کم ہوتی ہے، مثلاً ریال بھیجا اور ریال کی سرکاری قیمت تیرہ روپے ہے تو یہاں تیرہ روپے کے حساب سے پیسے ملیں گے۔

دوسرا طریقہ جس کو حوالہ یا ہندی کہتے ہیں کہ وہاں سعودی عرب میں کسی آدمی سے کہا کہ بھئی ہم آپ کو یہاں ریال دے دیتے ہیں اور آپ ہمارے فلاں آدمی کو پاکستان میں روپیہ ادا کر دینا۔

اب یہ تبادلہ سرکاری نرخ سے نہیں ہوتا بلکہ بازار کے نرخ سے ہوتا ہے اور بازار میں ریال پندرہ روپے کا ہے تو یہاں پاکستان میں پندرہ روپے کے حساب سے ادا کیا جاتا ہے۔ اور یہ بہت کثیر الوقوع ہے، یہ معاملہ کثرت سے ہوتا رہتا ہے۔

اس کی شرعی تخریج یہ ہے کہ سعودی عرب والے شخص نے اپنے ریال پاکستانی روپے کے عوض نسیتہ فروخت کئے کہ ریال ابھی دے رہا ہوں اور تم روپیہ تین دن کے بعد ادا کرنا البتہ مجھے ادا کرنے

کے بجائے میں فلاں کو حوالہ کر دیتا ہوں اس کو ادا کر دینا، تو چونکہ ریال کی بیچ پاکستانی روپیوں سے ہو رہی ہے جو خلاف جنس ہے، لہذا اتفاقی جائز ہے۔ اور سرکاری نرخ سے مختلف نرخ پر بیچنا بھی سود نہ ہوا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، یہ اور بات ہے کہ قانون کی خلاف ورزی ہوئی ہے تو جب سود نہ ہوا، تو جائز ہوا، یہاں نسیئہ بھی ہے اور ماقبل میں گزرا ہے کہ اگر نسیئہ ثمن مثل کے ساتھ ہو تو جائز ہے، بازار میں اگر پندرہ روپے کا ریال ہے اور اس سے سترہ روپے کے حساب سے بیچا تو یہ سود کا حیلہ ہو جائے گا جو کہ جائز نہیں۔

ایک شرط تو یہ ہے کہ ثمن مثل پر ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ احد البلدین پر مجلس میں قبضہ کر لیا جائے، معنی یہ ہے کہ جس وقت سعودی عرب میں دینے والا ریال دے رہا ہے تو وہ شخص جو پاکستان میں روپے دے گا وہاں مجلس میں ریال پر قبضہ کر لے، اس لئے کہ اگر مجلس میں ریال پر قبضہ نہ کیا تو وہ ریال بھی اسکے ذمہ دین ہو گئے اور ادھر پاکستانی روپے اس کے ذمہ دین ہیں تو یہ بیچ الکالی بالکالی ہو گئی اور بیچ الکالی بالکالی جائز نہیں، کم از کم ایک جانب سے مجلس میں قبضہ ضروری ہے، جب وہ ریال دے رہا ہے اسی وقت ریال پر قبضہ کر لیں تو یہ بیچ جائز ہے۔

تیسری شرط جواز کی یہ ہے کہ اس طرح ہنڈی کے ذریعے یا حوالہ کے ذریعے رقم بھیجنا قانوناً منع نہ ہو، اگر قانوناً منع ہے تو اگرچہ سود نہیں لیکن قانون کی خلاف ورزی کا گناہ ہوگا۔ اول تو اگر مسلمان حکومت ہے تو اطاعت اولی الامر کی وجہ سے اور اگر غیر مسلم حکومت ہے تو معاہدہ کی خلاف ورزی کی وجہ سے گناہ ہوگا، کیونکہ جب کوئی شخص کسی ملک کی شہریت اختیار کرتا ہے تو عملاً معاہدہ کرتا ہے کہ ہم آپ کے قوانین کی پابندی کریں گے۔ جب تک قانون کی پابندی سے کوئی گناہ لازم نہ آئے اس وقت تک قانون کی پابندی ضروری ہوتی ہے، لہذا اگر قانون کی خلاف ورزی نہیں ہے تو جائز ہے۔ یہ ساری تحریجات میں نے اس تقدیر پر کی ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ نوٹ فلوس کے حکم میں ہیں۔

## علماء عرب کا موقف

عرب کے بیشتر علماء کہتے ہیں کہ یہ سونے چاندی کے حکم میں ہیں۔ لہذا ان پر بیچ صرف کے تمام احکام لاگو ہوں گے۔ چنانچہ اگر نوٹوں کی بیچ نوٹوں سے کی جائے تو صرف ہے۔ لہذا تقابض فی المجلس ضروری ہے۔ اب انہوں نے یہ کہہ کر دیا کہ تقابض فی المجلس ضروری ہے اور نسیئہ

حرام ہے تو پھر اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ روپیہ منتقل کرنے کا جو کاروبار ہے وہ بالکل حرام ہو جائے اگر وہاں سعودی ریال دیئے اور یہاں پاکستانی روپے وصول کئے تو یہ اس صورت میں ناجائز ہوگا، کیونکہ تقابض فی المجلس کی شرط مفقود ہے، لہذا یہ سب حرام ہوگا، جب یہ مسئلہ سامنے آیا تو جو حضرات اس کو صرف کہتے ہیں انہوں نے اس کے جواز کا ایک حیلہ نکالا اور یہ کہا کہ جواز کا یہی راستہ ہے کہ جو شخص پاکستانی روپے دے گا وہ اسی مجلس میں پاکستانی روپے کا چیک دے دے اور سعودی شخص جو ریال دینا چاہتا ہے وہ اسی مجلس میں ریال دے اور پاکستانی روپیوں والے پاکستانی بینک کے چیک پر قبضہ کر لے تو چیک پر قبضہ کر لینا گویا چیک کی رقم پر قبضہ کر لینے کے مترادف ہوگا، لہذا وہاں تقابض فی المجلس پایا جائے گا۔

### ولی فیہ نظر من وجوہ مختلفہ

اول تو اس سے عملی مسئلہ نہیں حل ہوتا، کیونکہ کوئی بھی شخص یہ کام چیک سے نہیں کر سکتا اور نہ ہر ایک کے لئے ممکن ہوتا ہے اور پھر فقہی نقطہ نظر سے بھی یہ کہنا کہ چیک پر قبضہ کر لینا گویا چیک کی رقم پر قبضہ کر لینا ہے یہ میرے نزدیک واقعی خطرناک بات ہے۔ کیونکہ قبضہ اس کو کہتے ہیں کہ قابض اس وقت سے اس پر تصرف کر سکے، اگر ایک شخص نے آپ کے نام پر چیک دیدیا اور کل جب آپ چیک لے کر بینک کے پاس گئے تو بینک نے کہا کہ ہمارے پاس اس کے اتنے پیسے ہیں ہی نہیں، لہذا ہم نہیں دیتے تو وہ چیک باؤنس ہو گیا۔ جب چیک کے اندر یہ احتمالات موجود ہیں تو چیک کے قبضے کو مال کا قبضہ نہیں کہہ سکتے۔

لہذا تقابض فی المجلس کا اس طرح حیلہ نکالنا میرے نزدیک درست نہیں۔ اس لئے میری رائے اب بھی یہی ہے کہ شریعت نے صرف کے جو احکام جاری کئے ہیں وہ اثمان خلقیہ یعنی سونے چاندی پر کئے ہیں، اثمان اعتبار یہ پر نہیں کئے اور سونے چاندی کے علاوہ جس چیز کو بھی ثمن قرار دیا گیا ہو وہ ثمن اعتباری ہے، ثمن اعتبار یہ میں صرف کے احکام جاری نہیں ہوتے لہذا تقابض فی المجلس شرط نہیں۔ یہ مسئلہ تو نوٹ کی حقیقت اس کی فقہی حیثیت اور تبادلہ کے احکام کی بنیاد کے مسئلہ کا بیان ہو گیا۔

### افراط زر اور تفریط زر کی تشریح

اب ایک اور مسئلہ ہے جو دنیا میں ہر گلی کوچے میں زیر بحث ہے اور ہر جگہ یہ سوال آج کل اٹھ

رہا ہے کہ روپے کی قوت خرید (افراط زر کی وجہ سے) گھٹ رہی ہے۔ یعنی آج سے دس سال پہلے سو روپے کی جو قدر و قیمت تھی وہ قدر و قیمت آج نہیں ہے یعنی دس سال پہلے سو روپے میں جتنا سامان آتا تھا آج وہ سامان نہیں آتا۔ لہذا یہ جو کہا گیا کہ نوٹوں میں تفاضل حرام ہے اور جس کسی شخص نے کسی سے جتنے بھی نوٹ قرض لئے ہوں اتنے ہی اس کو واپس کرنا چاہئیں۔

اس میں یہ سوال پیدا ہوا کہ پہلے زمانے میں جو سکے ہوتے تھے ان کی اپنی ذاتی ویلیو (Value) ہوا کرتی تھی مثلاً سونا ہے تو سونے کی ویلیو ہے، چاندی ہے تو چاندی کی ویلیو ہے، فرض کر دیتا ہے، پتیل کی بھی قیمت ہے، اب یہ کاغذ کے ٹکڑے ہیں ان کی اپنی تو کوئی قیمت نہیں ہے اور جو تاریخ میں نے آپ کو بتائی ہے اس کے لحاظ سے اس کی پشت پر اب سونا بھی نہ رہا، اب تو یہ محض ایک اعتباری قوت خرید سے عبارت ہے اور اعتباری قوت خرید ہے اس سے آپ کچھ چیزیں خرید سکتے ہیں۔ لہذا اس کی اصل قیمت قوت خرید ہوئی۔ تو آج سے دس سال پہلے جو اس کی قوت خرید تھی وہ اس کی قیمت تھی۔ آج جو قوت خرید ہے وہ آج کے روپے کی قیمت ہے تو اگرچہ سو روپے اس پر بھی لکھا ہوا تھا جو دس سال پہلے تھا اور جو آج ہے اس پر بھی سو روپے لکھا ہے لیکن دونوں کی قوت خرید میں زمین و آسمان کا فرق ہو گیا۔ تو اگر کوئی دائن یہ کہے کہ آج سے دس سال پہلے میں نے جو سو روپے دیئے تھے اس سے دو بوری گندم آیا کرتا تھا اور آج جو مجھے سو روپے دے رہے ہو اس سے آدمی بوری گندم بھی نہیں آتا، لہذا مجھے کم از کم دو بوری گندم کے برابر پیسے دید یعنی سو روپے کے بدلے تم مجھے دو سو روپے دو تب جا کر اس کی قوت خرید وہ ہوگی جو میں نے تم کو دی تھی۔

### قیمتوں کے اشاریے (Price Index)

لہذا آج کل کے ماہرین معاشیات نے روپے کی قیمت کو ناپنے کا ایک طریقہ نکالا ہے اور وہ جتنی بھی اشیاء بازار میں بک رہی ہیں اس کی ایک فہرست بناتے ہیں جس کو (انڈکس) اشاریہ کہتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ قیمتوں میں کتنا فرق واقع ہوا ہے، اس کا اوسط نکال لیتے ہیں مثلاً دیکھتے ہیں کہ پچھلے دس سال کے دوران اوسطاً پانچ فیصد قیمتیں بڑھ گئیں اور افراط زر کی قیمت پانچ فیصد ہے تو یہ پانچ فیصد روپے کی قیمت گھٹ گئی ہے اور اشیاء کی قیمت بڑھ گئی ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ دیکھو! ایسا کرو کہ اگر کسی نے دس سال پہلے سو روپے دیئے تھے آج جب وہ ادائیگی کر رہا ہے تو ادائیگی کے وقت میں جتنی فیصد اس کی قوت خرید گھٹی ہے اتنا فیصد اس میں بڑھا کر دے اور سو کے بجائے اگر قوت خرید پانچ فیصد گھٹی ہے اور اشیاء کی قیمت پانچ فیصد بڑھی ہے تو

ایک سو کے بجائے ایک سو پانچ دیدے اور ایک سو پانچ جو دے گا وہ سو کے برابر سمجھا جائے اس کو ربوا نہ سمجھا جائے اس کو انڈیکیشن کہتے ہیں یعنی انڈکس کے حساب سے، اشیاء کی فہرست کے حساب سے اس کی ادائیگی کی جائے۔

## کرنسی نظام میں تبدیلیاں اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات

اور یہ معاملہ اس واسطے اتنی سنگین نوعیت اختیار کر گیا کہ مثلاً لبنان ہے، لبنان میں ۶۷، ۶۸ء سے پہلے تک وہاں کا سکہ جو لیرا کہلاتا ہے، وہ ایک ڈالر اور ڈھائی لیرا برابر ہوتا تھا پھر بعد میں ایک ڈالر تین لیرا کا ہو گیا، بعد میں جب بیروت میں جنگ چھڑی اور ایک عرصہ دراز تک جنگ جاری رہی تو نو بہت یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ اب اس وقت چار ہزار لیرے کا ایک ڈالر ہے۔ ابھی میں بیروت گیا تھا اس کے ایک ہزار لیرے میرے پاس پڑے ہوئے تھے، میرے ذہن میں آیا کہ ایک ہزار لیرے تو اچھا خاصا ہے اب جو جا کر دینے کا تو ایک روپے کے برابر بھی نہیں، تو وہ چار ہزار لیرا ایک ڈالر اور کہاں تین لیرا ایک ڈالر۔

## حق مہر اور ٹیکسی کا کرایہ

وہاں ایک مفتی خلیل الہییس میرے دوست ہیں وہ کہہ رہے تھے کہ یہاں کے ایک قاضی نے ایک عورت کے حق مہر کا فیصلہ دیا۔ عورت کا مہر کا دعویٰ تھا کہ میرا مہر شوہر سے دلویا جائے، عدالت نے جب اس کو مہر دلوا دیا تو وہ ٹیکسی پر گھر گئی اور وہ مہر ٹیکسی کے کرایہ پر ختم ہو گیا بس ٹیکسی کا کرایہ بن گیا۔ اللہ خیر سلا۔

اسی طرح میں تاشقند گیا تھا تو پہلے دن اترتے ہی ڈالر کی تبدیلی وہاں کے سکے میں کروائی، جو روبل کہلاتا ہے، تو دو سو پچھتر روبل ایک ڈالر کے ملے، اگلے دن صبح جو تبدیلی کر لیا تو تین سو روبل ملے اور شام کو کرایا تو ساڑھے تین سو ملے اور اگلے دن کرایا تو چار سو ملے تو گھنٹوں کے حساب سے قیمت گر رہی تھی۔

افغانستان کی بھی صورتحال ہے اس کے سکے کی قیمت بھی اسی طرح تیزی سے گر رہی ہے۔ تو ان لوگوں کا استدلال یہ ہے کہ کسی شخص نے ۶۷ء میں کسی کو ایک ہزار لیرا قرض دیا تو ایک ہزار لیرا کا مطلب اس زمانے میں چار سو پانچ سو ڈالر ہوا۔ آج اگر ایک ہزار لیرا ہی واپس لے لے تو اس کا مطلب ہے ایک چوتھائی ڈالر، تو اس واسطے یہ جو آپ کا اصرار ہے کہ بھی اسی کے برابر ہونا چاہئے تو اس سے بڑا ظلم واقع ہو رہا ہے اس کو سود نہ کہنا چاہئے، یہ سوال آپ کو ہر جگہ سننے میں آئے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جو انتہائی صورت میں نے لبنان، ترکی یا تاشقند وغیرہ کی بتائی ہیں ان کو تھوڑی دیر پیچھے رکھ دیں کیونکہ یہ انتہائی شدید صورتیں ہیں جن کا حل کسی اور طرح تلاش کیا جاسکتا ہے اور اس کا الگ مسئلہ ہے، کچھ دیر کیلئے اس کو ذہن سے نکال دیں۔

لیکن سوال اصول کا ہے، اصول یہ ہے کہ جو قرض ہے اسکو مثل واپس کرنا چاہئے تو مثل میں اعتبار مقدار کا ہے یا قیمت کا، یہ اصول ہے۔ مثلاً ایک شخص نے آج گندم ادھار دیا اور ایک سال کے بعد گندم واپس لے رہا ہے آج جب ایک کلو گندم ادھار دی تو بازار میں مثلاً اس کی قیمت دو روپے ہے اور ایک سال کے بعد اس کی قیمت ایک روپیہ ہو گئی۔ تو ایک کلو گندم واپس کرے گا یا دو کلو کرے گا؟ ظاہر ہے ایک کلو کرے گا اگرچہ قیمت میں کمی واقع ہو گئی ہو تو شریعت نے ملکیت میں مقدار کا اعتبار کیا ہے نہ کہ قیمت کا اور یہ کہنا کہ صاحب چونکہ قیمت گر گئی ہے لہذا اس کو واپس کرنا ظلم ہے تو کیا قیمت اس بیچارے مقروض نے گرائی ہے؟ کیا قیمت گرانے میں اس کا دخل ہے؟ وہ تو بازار کے حالات سے گری ہے یا حکومت کی غلط پالیسیوں سے گری ہے لیکن اس مقروض کا تو اس میں کوئی دخل نہیں لہذا اس پر ضمان ڈالنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔

دوسرے الفاظ میں اس کو یوں سمجھ لیں کہ شریعت میں کسی شخص کو قرض دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص اپنے صندوق میں پیسے رکھ کر تالا لگا دے۔ اگر کسی نے صندوق میں رکھ کر تالا لگا دیا اور اس پر ایک سال گزر گیا، تو سال گزرنے کے بعد پیسے نکلیں گے تو اتنے ہی نکلیں گے جتنے رکھے تھے، اب اگر بازار میں اس کی ویلیو گھٹ گئی ہے تو اس ویلیو کے گھٹنے کا کون ذمہ دار ہے؟ تو اگر کسی کو قرض دیا ہے تو اس صورت میں بھی خود ہی ذمہ دار ہے، بھئی کسی نے تم کو قرض دینے کو زبردستی کی تھی کہ تم ضرور قرض دو، کھلی آنکھوں سے دیا، اب اگر اس کی قیمت میں کوئی نقصان واقع ہو گیا تو اس کی ذمہ داری مقروض پر نہیں ڈالی جاسکتی۔

اور شرعی نقطہ نظر سے میں اس کو اس طرح بھی تعبیر کرتا ہوں کہ دیکھو دو آدمی ہیں ایک آدمی نے ایک لاکھ روپے اٹھا کر اپنے گھر میں تجوری میں بند کر کے رکھ دیئے اور دوسرے شخص نے ایک لاکھ روپے دوسرے کو قرض دے دیئے سال بھر میں اس ایک لاکھ کی قیمت گھٹ کر نوے ہزار ہو گئی، دس ہزار قیمت گھٹ گئی اب اگر آپ کا قول مانا جائے تو جس شخص نے قرض دیا اس کو یہ حق ہے کہ وہ دوسرے سے یعنی مقروض سے کہے کہ تم ایک لاکھ کے بجائے ایک لاکھ دس ہزار روپے واپس دو اور اگر اس نے دیا تو یہ فائدہ کل قرض جرنفعاً نفع میں داخل ہے، لہذا روا ہے۔

اور یہ جو جذباتی باتیں کی جاتی ہیں کہ صاحب یہ ہو گیا وہ ہو گیا یہ سب فضول ہیں۔ اصل اعتبار



مسکیت کا ہے تمہارے اپنے پاس رکھے ہوئے روپے میں اور قرض دیئے ہوئے روپے میں کوئی فرق نہیں اور ہونا بھی نہیں چاہیے، کیونکہ قیمت گھٹنے میں اس کا کوئی قصور نہیں۔ ہاں اگر تمہیں نفع کما نا مقصود ہے تو اس کو قرض نہ دو مشارکت کی بنیاد پر دے دو تا کہ اس کے نفع میں تم شریک ہو جاؤ۔ یہ اس بحث کا خلاصہ ہے لیکن ظاہر ہے کہ میں تو اس مختصر وقت میں تعارف ہی کر سکتا تھا۔ باقی ان تمام موضوعات کی بحث میں میرا رسالہ ”احکام الأوراق النقدية“ ہے جو میری کتاب میں بھی چھپا ہوا ہے اور الگ بھی چھپا ہوا ہے اور اس کا اردو ترجمہ بھی چھپ گیا ہے۔

لبنان یا افغانستان میں جو غیر معمولی صورتحال پیدا ہوئی ہے اس کا الگ سے حل تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان تمام جگہوں پر جو صورتحال واقع ہوئی وہ تقریباً وہی ہے جس کو فقہاء کرام کساد بازاری سے تعبیر کرتے ہیں کہ اگر کسی جگہ کی کرنسی کا سد ہو جائے، ختم ہو جائے تو اس صورت میں قیمت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، تو ان سب جگہوں میں یہ کر سکتے ہیں۔

بعض جگہ یہ صورتحال ہے۔ مثلاً لبنان میں کہ اگر وہاں کے تاجر کے پاس کوئی چیز خریدنے کیلئے جاؤ تو کہتا ہے میں لیرا نہیں لیتا ڈالر لاؤ، تو کساد کے کیا معنی؟ کہ لوگ بھی انکار کر دیتے ہیں، اگرچہ سرکاری طور پر وہ مکہ جاری ہے لیکن لوگ قبول کرنے سے انکاری ہیں۔ لہذا جب کساد ہو جائے تو اس صورت میں فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ قیمت کی طرف رجوع ہوگا۔ (۱)

## دینار کو دینار کے بدلے ادھار بیچنا

۲۱۷۸، ۲۱۷۹۔ حد ثنا علی بن عبداللہ: حد ثنا الضحاك بن مخلد: حد ثنا ابن جریج قال: أخبرني عمرو بن دينار: أن أبا صالح الزيات أخبره أنه سمع أبا سعيد الخدري رضي الله عنه يقول: الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم، فقلت له: إن ابن عباس لا يقوله، فقال أبو سعيد: سألته، فقلت: سمعته من النبي ﷺ أو وجدته في كتاب الله تعالى؟ فقال: كل ذلك لا أقول و أنتم أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم مني ولكني أخبرني أسامة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”لأربا الأفي النسبة“۔

(۱) انعام الباری ۳۲۷/۶ الی ۳۴۸ ولشیخنا المفتی الفاضل محمد تقی العثماني حفظه الله في هذا الباب كلاء طويل وليراجع فيها ”بحوث في قضايا فقهية معاصرة“ أحكام الأوراق النقدية ص: ۱۹۶-۱۹۷ ونکملہ فتح الملہم، ج ۱، ص: ۵۱۴-۵۱۵، ۵۷۶-۵۹۱۔

## قبضہ سے پہلے بیع کرنے کا حکم

حدثنا علی بن عبداللہ: حدثنا سفیان قال: الذی حفظناه من عمرو بن دینار سمع طاؤسًا یقول: سمعت ابن عباسؓ یقول: أما الذی نہی عنہ النبی ﷺ فهو الطعام أن یباع حتی یقبض۔ قال ابن عباس: ولا أحسب کل شیء إلا مثله۔ (۱)

حدثنا عبداللہ بن مسلمة: حدثنا مالک، عن نافع، عن عمرؓ: أن النبی ﷺ قال: "من ابتاع طعام فلا یبعہ یشتو فیہ" زاد اسماعیل: فلا یبعہ حتی یقبضہ" (۲)

سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ انہوں نے طاؤس ابن کیسان سے سنا کہ انہوں نے عبداللہ بن عباسؓ کو فرماتے ہوئے سنا "اما الذی نہی عنہ النبی ﷺ فهو الطعام ان یباع حتی۔ الخ" جہاں تک اس چیز کا تعلق ہے جس کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا قبل القبض بیع کرنے سے وہ طعام ہے، اگرچہ آپ ﷺ نے تو صرف طعام کا لفظ استعمال کیا تھا لیکن میرا گمان یہ ہے کہ ہر چیز کا یہی حکم ہے یعنی غیر طعام کا بھی یہی حکم ہے کہ جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس کو آگے فروخت نہ کیا جائے۔

بیع قبل القبض کے جواز و عدم جواز کے سلسلے میں فقہاء کرامؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ اس میں پانچ مذاہب ہیں۔

### پہلا مذہب

عثمان الہجی کی طرف منسوب ہے کہ انہوں نے کہا کہ بیع قبل القبض مطلقاً جائز ہے۔ طعام میں بھی اور غیر طعام میں بھی۔ اگر کسی شخص نے خرید لیا تو اس کو آگے فراخت کر سکتا ہے چاہے اس پر قبضہ نہ کیا ہو۔ لیکن یہ قول شاذ ہے۔ جمہور امت نے اس کو رد کیا ہے، کہا ہے کہ عثمان الہجی کا قول اجماع کے خلاف ہے۔ کیونکہ بیع الطعام قبل القبض کے بارے میں نبی کے آثار کثرت سے ہیں، ان کا یہ قول مردود ہے۔ (۳)

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب الطعام قبل قبض رقم ۲۱۳۵، وفی صحیح مسلم کتاب

البیوع باب بطلان بیع المبیع قبل القبض رقم ۳۸۱۰

(۲) صحیح بخاری کتاب البیوع باب الطعام قبل ان یقبض رقم ۲۱۳۶

(۳) قال ابن عبدالبر: هذا قول مردود بالسنة المحجة المحمعة علی الطعام..... الخ کذا فی المغنی وابن

## دوسرا مذہب

امام شافعیؒ کا ہے اور حنیفہ میں سے امام محمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ بیع الطعام قبل القبض ہر چیز میں ناجائز ہے خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، منقولات میں سے ہو یا غیر منقولات میں سے ہو کسی شے کی بیع بھی اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ناجائز ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا ظاہری قول بھی یہی ہے۔ (۱)

## تیسرا مذہب

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ منقولات میں بیع مطلقاً ناجائز ہے خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، البتہ زمین یا مکان کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

## چوتھا مذہب

امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت مطعومات کے ساتھ مخصوص ہے۔ غیر مطعومات میں بیع قبل القبض جائز ہے۔ لہذا گندم، جو، کھجور، چاول کی فروخت ہو تو قبل القبض جائز نہیں۔

## پانچواں مذہب

پانچواں مذہب امام مالکؒ کی طرف منسوب ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مطعومات میں جو ملکیتی اور موزونی اشیاء ہیں ان کی بیع قبل القبض ناجائز ہے اور جو ملکیتی اور موزونی نہیں ہیں ان میں بیع قبل القبض جائز ہے۔ اب بعض حضرات تو کہتے ہیں کہ ملکیتی اور موزونی بھی مطعومات میں سے ہوں تو تب ناجائز، اور بعض کہتے ہیں ملکیتی اور موزونی جتنی بھی ہیں ان سب کے اندر بیع قبل القبض ناجائز ہے۔

## مذہب پر تبصرہ

نمبر ۱۔ عثمان الہتبی کا پہلا مذہب جو میں نے بیان کیا وہ شاذ ہے اس کا اعتبار نہیں۔ آخری چار مذہب ہیں۔

(۱) قال ابن عبد البر: هذا قول مردود بالسنة والحجة المحمجة على الطعام..... الخ كذا في المغني وابن

نمبر ۲۔ جس میں شافعیہ اور امام محمدؒ سب سے سخت ہیں کہ کسی بھی شے کی بیع قبل اقبض جائز نہیں۔

نمبر ۳۔ امام ابو حنیفہؒ نے درمیان کا راستہ اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ منقولات میں مطلقاً ناجائز ہے اور بیع منقولات میں نہیں۔

نمبر ۴۔ امام احمدؒ نرم ہیں کہ مطعومات کے ساتھ خاص ہیں۔

احادیث باب جو آپ پیچھے پڑھ کر آرہے ہیں اس میں صراحت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جس چیز سے منع فرمایا وہ طعام کا لفظ تھا اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بھی فرما رہے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے جس چیز سے منع فرمایا تھا وہ بیع الطعام ہے۔

تو امام احمد بن حنبلؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ دیکھو ممانعت کیلئے حضور ﷺ نے طعام کا لفظ استعمال کیا تھا، لہذا ممانعت طعام میں تو ثابت ہوگئی، غیر طعام میں اس لئے ثابت نہیں کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے۔ لہذا جب تک نص نہ ہو اس وقت تک مباح ہی سمجھیں گے غیر مطعومات میں اس واسطے ناجائز نہیں سمجھیں گے۔

نمبر ۵۔ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ طعام کے اندر ممانعت کی علت ہے وہ اس کا مکلی اور موزونی ہونا ہے، لہذا جو مکلیات اور موزونات ہیں ان کے اندر یہ بات ہوگی کہ بیع جائز ہے اس لئے کہ جب کیل و وزن کر لیا تو یہ قبضہ ہو گیا، اس لئے وہ مکلیات اور موزونات میں بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ اس حدیث میں لفظ طعام کا ہے لیکن بعض حدیثیں ایسی بھی آئی ہیں جن میں ممانعت کو طعام کے ساتھ مخصوص نہیں کیا گیا بلکہ مطلقاً بیع قبل اقبض سے منع فرمایا گیا۔ مثلاً بیہقی میں حکیم ابن حزام رحمہ اللہ کی روایت ہے اس میں الفاظ یہ ہیں لا تبع شیئاً حتی الخ کسی چیز کو نہ بیچو جب تک کہ قبضہ نہ کر لو اور ترمذی میں حضرات ابن حزام رحمہ اللہ کی روایت ہے ”لا تبع مالک عندک“ جو چیز تمہارے پاس نہیں اس کو بیچ نہیں سکتے۔ تو پاس نہ ہونے کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی یہ ہے کہ ملک ہی میں نہ ہو تو بالا اتفاق ناجائز ہے اور دوسرے معنی یہ ہے کہ ملک میں ہے تو لیکن اپنے قبضہ میں نہیں اس کی بیع بھی ناجائز ہے۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ ایک حدیث میں نبی کریم ﷺ نے نہ صرف یہ کہ بیع قبل اقبض سے منع فرمایا بلکہ اس کی اصل علت بھی بتادی کہ بیع قبل اقبض کے ناجائز ہونے کی علت کیا ہے۔ وہ حدیث ترمذی میں ہے ”نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع و شرط و عن بیع مالک عندک و عن ربح

مالم بضمن او کما قال

تو آپ ﷺ نے اس چیز کی بیع کرنے سے منع فرمایا جو کہ انسان کے پاس نہیں ہے اور آگے اس کی علت اور اصول بھی بیان فرمادیا کہ منع فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز انسان کے اپنے ضمان میں نہ آئی ہو اس پر اس کو نفع لینا جائز نہیں۔ ضمان میں نہ آنے کا معنی یہ ہے کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو نقصان میرا ہوگا۔ ابھی جو میں نے آپ کو مثال دی ہے کہ زید نے دوسرو پے میں گندم خریدی خالد سے۔ ابھی قبضہ نہیں کیا اور وہ گندم خالد ہی کے پاس موجود ہے یعنی بائع کے پاس موجود ہے، تو جب تک بائع کے پاس موجود ہے اور زید نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو وہ بائع کے ضمان میں ہے کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو نقصان بائع کا ہوگا۔ زید کہہ سکتا ہے کہ بھائی میرے پیسے واپس لاؤ۔ لیکن اگر زید اس پر قبضہ کرے اور اس کے قبضہ کرنے کے بعد ہلاک ہو جائے تو ضمان زید پر آجائے گا۔ اب خالد کے پاس جا کر یہ نہیں کہہ سکتا کہ آپ کی دکان سے لکلا تھا۔ راستہ میں آگ لگ گئی۔ لہذا میرا پیسہ واپس لاؤ۔

## یہ اصول شریعہ ہیں

یہ شریعت کا ایک بہت بڑا اصول ہے کہ ربح ہمیشہ ضمان کا معاوضہ ہوتا ہے۔ چونکہ زید کے گندم کو لے کر اس کو قبضہ میں کر لیا اس طرح کر لیا کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کا نقصان ہوگا کیونکہ اپنے ضمان میں لے لیا اب یہ اگر ماجد کو فروخت کرے تو جائز ہوگا۔ اس پر نفع لینا بھی جائز ہوگا لیکن اگر اس نے قبضہ نہیں کیا، گندم خالد کے پاس موجود ہے، چونکہ اس نے بھی ضمان میں نہیں کیا، اس لئے اگر وہ ماجد کو فروخت کرتا ہے تو ایسی چیز سے نفع اٹھا رہا ہے جو اس کے ضمان میں نہیں ہیں۔ ربح مالم بضمن۔

یہ شریعت کا اتنا بڑا اہم اصول ہے جس پر بے شمار احکام متفرع ہیں۔ شریعت نے ہمیشہ یہ کہا ہے کہ فائدہ اسی وقت جائز ہے جب آدمی نے کوئی ذمہ داری لی ہو۔ جب تک ذمہ داری نہیں لے گا فائدہ نہیں اٹھا سکتا اور یہی اصول ہر جگہ کارفرما ہے۔ سود میں بھی یہی اصول ہے۔ جب آپ نے کسی کو قرض دیدیا تو وہ قرضہ آپ کی ذمہ داری سے نکل گیا۔ اس کی ذمہ داری میں آگیا چونکہ ذمہ داری سے نکلنے کی وجہ سے آپ پر ضمان نہیں اس پر نفع لینا بھی سود ہے تو ”ربح مالم بضمن“ والا اصول بے شمار احکام میں جاری ہوتا ہے تو اصل علت بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے کی ”ربح مالم بضمن“ ہے کہ ضمان پر آنے سے پہلے ہی آدمی نے اس پر نفع لے لیا اور یہ علت منصوص ہے تو یہ علت جہاں بھی پائی جائے گی وہاں بیع قبل القبض ناجائز ہوگی۔

یہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا قول ہے۔ یہ علت جس طرح طعام مکملات اور موزونات میں پائی جاتی ہے اسی طرح غیر مکملات اور غیر موزونات میں بھی پائی جاتی ہے۔ فرض کریں کہ اگر کپڑے کا معاملہ ہوتا کہ زید نے کپڑا خریدا تھا اور پھر آگے فروخت کرتا ہے بغیر قبضہ کئے تو کپڑا ابھی تک اس کے ضمان میں نہیں آیا چونکہ اس پر مابعد کو کپڑا فروخت کر کے نفع لینا ناجائز نہیں ہوگا۔ چونکہ یہ علت عام ہے، مطعومات غیر مطعومات سب کو شامل ہے، اس واسطے وہ فرماتے ہیں کہ بیع قبل القبض ہر چیز میں ناجائز ہے۔

### زمین کی بیع قبل القبض

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جو کچھ امام شافعیؒ نے فرمایا سر آنکھوں پر البتہ ہم ایک گزارش اور کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ضمان کا سوال اس جگہ پیدا ہوتا ہے جہاں کہیں ہلاکت کا اندیشہ ہو۔ جو اشیاء قابل ہلاکت ہوں انہی میں ضمان ہوتا ہے اور جو اشیاء قابل ہلاکت نہیں تو ان میں ضمان کا بھی سوال نہیں۔ تو کہتے ہیں کہ زمین ایسی چیز ہے جو قابل ہلاکت نہیں، جب قابل ہلاکت نہیں تو اس میں ضمان کا بھی سوال نہیں کہ کس کے ضمان میں آئی اور کس کے ضمان میں نہیں آئی۔ لہذا وہاں بیع قبل القبض کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں۔

البتہ علامہ ابن الہمام نے ”فتح القدیر“ میں فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی اس دلیل کا تقاضہ ہے کہ اگر کسی جگہ زمین ہو جو ہلاکت کے لائق ہو تو وہاں بھی بیع قبل القبض ناجائز ہوگی۔ مثلاً سمندر یا دریا کے قریب زمین ہے، اس میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ سمندر اس کے اوپر آجائے اور زمین ختم ہو جائے اور جو پہاڑی علاقے ہیں ان کی یہ صورتحال ہوتی ہے کہ کسی وقت پوری کی پوری زمین ہی گر جائے۔ جہاں زمین کی ہلاکت کے اس قسم کے اندیشے ہوں وہاں پھر اصل اصول لوٹ آئے گا اور اس کی بیع بھی بیع قبل القبض ناجائز ہوگی۔ اور یہی بات دلیل کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے کہ ”ربح مالم یضمن“ کی علت ہے۔ وہ علت جہاں پائی جائیگی وہ عقد ناجائز ہوگا۔ (۱)

(۱) تکملة فتح الملهم ۱/ ۳۵۰، ۳۶۳۔ وحاصل الترجمة على ما فهمه المتأرجحون ان المبيع ان هلك قبل القبض، هل يهلك من مال البائع او المشتري فالجمهور الى انه لو هلك قبل قبض المشتري هلك من مال البائع وبعد من مال المشتري (عمدة القارى ۸/ ۴۲۴۔ وفيض البارى ۳/ ۲۷۳ وفتح البارى ۴/ ۳۵۲)

اب یہ سمجھ لینا چاہیے کہ شریعت کا یہ حکم ”بیع قبل القبض کا ناجائز ہونا“ حقیقت یہ ہے کہ یہ وہی احکام ہیں جو انسان محض اپنی عقل سے ادراک نہیں کر پاتا اور اللہ جل جلالہ جو خالق کائنات ہیں انہی کی قدرت کاملہ اور حکمت باللہ نے یہ احکام انسان کو عطا فرمائے، دیکھنے میں معمولی بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ کہہ دیا کہ بیع قبل القبض جائز نہیں ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حکم کے ذریعہ شریعت نے اتنے کثیر اور وسیع مقاصد کا سد باب کر دیا، جس کا آپ اندازہ نہیں کر سکتے۔

اور آج سرمایہ دارانہ نظام کے اندر جو مفاسد پائے جاتے ہیں۔ ان مفاسد میں اگر میں یہ کہوں کہ تو شاید مبالغہ نہ ہو کہ ان مفاسد میں کم از کم پچاس فیصد حصہ بیع قبل القبض کا ہے۔ یعنی آگے مفاسد اس سرمایہ دارانہ نظام کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ سے گرائی بڑھتی ہے، اس کی وجہ سے بازار میں عدم استحکام پیدا ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے بازار میں قیمتوں میں زلزلے آتے ہیں کہ ایک دم سے چڑھ گئی اور ایک دم سے نیچے اتر گئی۔ (۱)

### معنوی قبضہ

یہ قاعدہ ہے کہ جب تک آدمی بیع پر قبضہ نہ کر لے اس وقت تک اس کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اس قاعدے کو پورا کرنے کے لئے حسی قبضہ ضروری نہیں، بلکہ اگر معنوی قبضہ بھی ہو جائے تو بھی کافی ہے مثلاً میں نے سو بوریاں گندم خریدیں اور ان کو میں اپنے گودام میں نہیں لایا بلکہ ایک دوسرے شخص کو وکیل بنا دیا کہ تم میری طرف سے وہ سو بوری گندم بائع سے وصول کر لو۔ اب وکیل کے قبضے میں آنے سے وہ گندم حسی طور پر میرے قبضے میں نہیں آیا، لیکن چونکہ وکیل کے قبضے میں آنے سے وہ گندم کا ضمان میری طرف منتقل ہو گیا ہے اس لئے اب میرے لئے اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔ یا مثلاً میں نے سو بوری گندم خریدی اور ابھی وہ گندم بائع کے گودام میں رکھی ہوئی ہے لیکن بائع نے تخلیہ کر دیا ہے اور یہ کہہ دیا ہے کہ یہ تمہارا گندم میرے گودام میں رکھا ہے تم جب چاہو اس کو اٹھا کے لے جاؤ، آج کے بعد میں اس کا ذمہ دار نہیں، اگر یہ گندم تباہ ہو جائے یا خراب ہو جائے تو تمہاری ذمہ داری ہے۔

اس صورت میں اگرچہ میں نے حسی طور پر اس پر قبضہ نہیں کیا لیکن چونکہ وہ میری ضمان آ گیا ہے اور اس کا نقصان میں نے اپنے سر لے لیا ہے اس لئے میرے لئے اب اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ مشتری پہلے حسی طور پر بیع کو اپنے قبضے میں لائے پھر اس کو

آگے فروخت کرے تو اس میں حرج شدید لازم آئے گا۔ اس لئے کہ بعض اوقات بیع کو بائع کے گودام سے مشتری کے گودام میں منتقل کرنے پر ہزاروں بلکہ لاکھوں روپے خرچ ہو جاتے ہیں۔ اس لئے جب وہ بیع مشتری کے ضمان میں آجائے اور ضمان میں آنے کے بعد وہ آگے فروخت کر دے اور اپنے مشتری سے یہ کہہ دے کہ جا کر بائع کے گودام سے اٹھا لو تو یہ صورت جائز ہے۔ (۱)

امام بخاریؒ نے ایک باب قائم فرما کر اسی تخیلہ کے مسئلہ کو بیان فرمایا ہے۔

وإذا اشترى دابة أو حملاً وهو عليه، هل يكون ذلك قبضاً قبل أن ينزل؟ (۲)

کہ اگر کوئی شخص دابہ یا اونٹ خریدے اور بائع خود اس پر بیٹھا ہو تو کیا بائع کے دلہ سے اترنے سے پہلے قبضہ سمجھا جائے گا؟

## قبضہ کس چیز سے متحقق ہوتا ہے؟

اس سے فقہاء کرام کے اس اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ قبضہ کس چیز سے متحقق ہوتا ہے؟

## امام شافعیؒ کا قول

امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ جب بائع ایسی چیز فروخت کرے جو منقولات میں سے ہو تو جب تک وہ بائع کی جگہ سے ہٹ نہ جائے اس وقت تک مشتری کو بیع پر قابض نہیں سمجھا جائے گا۔ گویا ان کے نزدیک مشتری کا اس پر حسی قبضہ ضروری ہے۔ (۳)

## امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ حسی قبضہ ضروری نہیں بلکہ تخلیہ کافی ہے

## تخلیہ کسے کہتے ہیں؟

تخلیہ کے معنی یہ ہیں کہ مشتری کو اس بات پر قدرت دیدی جائے کہ وہ جب چاہے آکر بیع پر قبضہ کر لے جب قبضہ کرنے میں کوئی مانع باقی نہیں رہے تو سمجھیں گے کہ تخلیہ ہو گیا۔ مثلاً کوئی بکس ہے،

(۱) تقریر ترمذی ۱۱۸/۱ (۲) فی صحیح بخاری باب شرائط النواہب والحمیر

(۳) أن القبض فی المنقولات لا ینتھق عند الشافعیة إلا بالنقل والتحول (فیض الباری، ج: ۳، ص: ۲۰۶)



اس کے اندر کئی چیزیں رکھی ہوئی ہیں، اسکی چابی اس کے حوالہ کردی، تو جب چابی حوالے کردی اب چاہے وہ اٹھائے یا نہ اٹھائے، قبضہ تحقق ہو گیا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ جب تک مشتری اس کو وہاں سے نہیں اٹھائے گا اس وقت تک قبضہ تصور نہیں کیا جائے گا۔ امام بخاریؒ نے یہاں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اختیار کیا ہے اور حضرت جابرؓ کا واقعہ موصول روایت کیا ہے کہ حضرت جابرؓ سے حضور ﷺ نے اونٹ خریدا اور پھر حضرت جابرؓ نے اسی اونٹ پر مدینہ منورہ تک سفر کیا، حضرت جابرؓ اس سے نہیں اترے لیکن تخلیہ تحقق ہو گیا تھا، امام بخاریؒ یہ کہتے ہیں کہ معلوم ہوا کہ تخلیہ سے قبضہ تحقق ہو گیا۔ (۱)

### امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

تخلیہ کے کافی ہونے پر امام ابو حنیفہؒ کی اصل دلیل یہ ہے کہ بیع پر مشتری کا قبضہ ضروری ہے تاکہ مشتری کو اتنی قدرت حاصل ہو جائے کہ وہ اس کو آگے بیچ سکے، اور جس چیز پر ابھی اس نے قبضہ ہی نہیں کیا اس کو آگے بیچ بھی نہیں سکتا۔ اس نئی کی علت ”ربح مالم یضمن“ ہے یعنی اگر وہ قبضہ نہیں کرے گا تو وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آئے گی۔ نہ آنے کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو بائع کا نقصان سمجھا جائے گا۔

لیکن اگر مشتری نے قبضہ کر لیا تو اب ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری کا نقصان ہو گا اگر بیع بائع کے پاس ہے اور ابھی تک مشتری کے ضمان میں نہیں آئی، اب اگر مشتری اس کو بغیر قبضہ کے تیسرے شخص کو فروخت کرے اور اس پر نفع کمائے تو یہ ”ربح مالم یضمن“ ہو جائے گی یعنی اس چیز پر نفع کمانا جو اس کے ضمان میں نہیں آئی اور یہ ناجائز ہے۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اصل چیز ضمان میں آ جانا ہے۔ اس ضمان میں آ جانے کیلئے حسی قبضہ کوئی ضروری نہیں بلکہ اگر اس نے حساً قبضہ نہیں کیا لیکن بائع نے تخلیہ کر دیا تو تخلیہ کرنے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ بھائی میں تمہیں قدرت دیدی ہے، جب چاہو اس پر قبضہ کر لینا، پھر بھی اگر وہ میرے پاس ہی رہی تو بطور امانت ہوگی نہ کہ ضمان، کیونکہ اب ضمان بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہو گیا ہے، تو قبضہ کا حکم بھی تحقق ہو گیا، اب اگر مشتری اسے آگے فروخت کرنا چاہے تو ”ربح مالم یضمن“ نہیں لازم آئے گا۔

(۱) وقد احتج به أي بحديث ابن عمر في قصة البعير الصعب للمالكية والحنيفة في أن القبض في جميع الأشياء بالتعليق، واليه مال البخاري، كما تقدم في باب: إذا اشترى دابة وهو عليها هل يكون ذلك قبضا (إعلاء السنن ج: ۱، ص: ۲۳، وفيض الباري، ج: ۳، ص: ۲۰۶)

وقال ابن عمر رضي الله عنهما: قال النبي ﷺ لعمر: "بُعْثِيهِ" يعني جملاً صعباً. حضور اقدس ﷺ نے حضرت عمرؓ سے ایک اونٹ کے بارے میں فرمایا تھا کہ یہ مجھے بچ دو، "جملاً صعباً" یعنی ایک بڑا سخت قسم کا اونٹ تھا جو حضرت عمرؓ کے قابو میں نہیں آ رہا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا تھا کہ مجھے بچ دو۔

اس سے اس طرف اشارہ کیا کہ (آگے جب وہ حدیث آئے گی تو وہاں اسکی تفصیل آئیگی) ابھی حضرت عمرؓ اس پر سوار تھے اسی حالت میں آپ ﷺ نے اونٹ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو ہبہ کر دیا۔ یعنی حضرت عمرؓ سے خرید اور عبداللہ بن عمرؓ کو ہبہ کر دیا، تو یہاں جو ہبہ کیا وہ حضرت عمرؓ کے اونٹ سے اترنے سے پہلے کیا، حالانکہ ہبہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی چیز آدمی کے منان میں آجائے۔

یہاں چونکہ ہبہ کر دیا جبکہ حضرت عمرؓ ابھی اس پر سوار تھے اس سے معلوم ہوا کہ اگر بائع کی طرف سے تحلیہ ہو گیا ہو اور ابھی تک بائع اس پر سوار ہو تو اس وقت اس میں ہبہ وغیرہ کا تصرف کرنا جائز ہے۔

چنانچہ اس پر امام بخاریؒ نے آگے مستقل باب بھی قائم کیا ہے:-

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا عبد الوهاب قال: حدثنا عبيد الله، عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: كنت مع النبي ﷺ في غزاة فابطأ بى جملى وأعبأ، فأتى على النبي ﷺ فقال: "جابر" فقلت: نعم. قال: "ما شانك؟" قلت: أبطأ على جملى وأعبأ فتخلفت، فنزل يحجنه بمحجنه، ثم قال: "اركب" فركبت فلقد رأيت أكرهه عن رسول الله ﷺ قال: "تزوجت؟" قلت: نعم قال: "بكر أم ثيبا" قلت: بل ثيبا قال: "أفلا جارية وتلاعبك" قلت: إن لى أخوات فأحببت إن تزو جباراً تجمعهن وتمشطهن وتقوم عليهن. قال: "أما إنك قادم فإذا قدمت فالكيس الكيس" ثم قال: "اتبع جملك" قلت: نعم، فاشترأه منى بأوقية، ثم قدم رسول الله ﷺ قبلى وقدمت بالغداة فجئنا إلى المسجد فوجدته على باب المسجد قال: "الآن قدمت؟" قلت: نعم، قال: "قد جملك فادخل فصل ركعتين" فدخلت فصليت فأمر بلالا أن يزن له أوقية. فوزن لى بلال فأرجح فى الميزان فانطلقت حتى وليت فقال: "ادعوالى جابر" الآن يرد على الجملى ولم يكن شئ أبغض إلى منه، قال: "خذ جملك ولك ثمنه". (۱)

یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے۔ حضرت جابرؓ سے حضور اقدس ﷺ کے اونٹ خریدنے کے واقعہ کو امام بخاریؒ نے بہت سے ابواب میں تقریباً بیس مقامات پر یہ حدیث نقل کی ہے اور اس سے متعدد مسائل و احکام متعلق ہیں۔ واقعہ تفصیلی ہے یہاں مختصراً ذکر کرتا ہوں۔ مسائل و احکام متعلقہ باب میں تفصیل سے آئیں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

### حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا واقعہ کس موقعہ پر پیش آیا؟

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایک غزوہ میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھا، اس غزوہ کے تعین میں بھی مختلف روایتیں ہیں۔

ایک روایت میں ہے کہ یہ تبوک سے واپسی کا واقعہ ہے اور ایک روایت میں ہے کہ غزوہ ذات الرقاع سے واپسی کا واقعہ ہے، ایک روایت ہے کہ یہ واقعہ مکہ اور مدینہ کے درمیان پیش آیا تھا۔

### قول راجح

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے اس کو ترجیح دی ہے کہ یہ واقعہ غزوہ ذات الرقاع کا ہے اور غزوہ ذات الرقاع کا راستہ اور المکہ و مدینہ کے درمیان کا راستہ آپس میں ملتے جلتے ہیں، اس واسطے جن روایتوں میں بین مکہ و المدینہ آیا ہے وہ بھی درست ہیں۔ البتہ جس روایت میں تبوک کا لفظ آیا ہے وہاں راوی سے وہم ہوا ہے۔ (۱)

”فابطابی حملی“ کہتے ہیں کہ میرا اونٹ اپنی رفتار سے ست چل رہا تھا جس کے نتیجے میں میں پیچھے رہ گیا اور لوگ آگے نکل گئے۔

فأنتی علی النبی ﷺ۔ میرے پاس نبی کریم ﷺ تشریف لائے، فقال جابر؟ قلت نعم قال ما شأنک؟ کیا بات ہے پیچھے کیوں رہ گئے ہو؟ قلت ابطأ علی حملی و اعیاء فتخلف فنزل بحجنہ بمحجنہ، تو آپ ﷺ ایک مجنہ لے کر اتر گئے۔

مجنہ ایک چھڑی سی ہوتی ہے جس کے کنارے پر ایک کٹورا ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ مڑی ہوئی ہوتی ہے کہ اگر کوئی شخص سوار ہو کر نیچے سے کوئی چیز اٹھانا چاہے تو اٹھا لے، اسکو مجنہ کہتے ہیں آپ ﷺ وہ لے کر اترے۔

بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مجنہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے پاس تھی اور آپ ﷺ

نے حضرت جابرؓ سے لے لی تھی۔

ثم قال: اركب فرکت۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اب سوار ہو جاؤ، میں اس پر سوار ہو گیا۔ یہاں اس روایت میں ذکر نہیں ہے لیکن دوسری روایتوں میں ہے کہ اس کو مجنہ سے مارا، اور بعض روایتوں میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے کچھ پڑھ کر اپنا لعاب مبارک لگا دیا، دم بھی فرمایا اور پھر اس کو مارا تو وہ ہوا ہو گیا۔

فلقد رايته اكفه عن رسول الله ﷺ اس کے بعد میں دیکھ رہا تھا کہ مجھے اس کو رسول اللہ ﷺ سے روکنا پڑتا تھا، یعنی اتنا تیز چل رہا تھا کہ حضور اقدس ﷺ سے بھی آگے نکلنا چاہ رہا تھا اور میں اس کو مشکل سے روکتا تھا۔

آپ ﷺ نے پوچھا کہ کیا تم نے نکاح کر لیا ہے؟ میں نے کہا جی ہاں، فرمایا کہ باکرہ سے یا ثیبہ سے؟ قلت ہل نبياء، آپ ﷺ نے فرمایا کہ کسی کنواری لڑکی سے کیوں نہ نکاح کیا کہ تم اس سے کھیلتے اور وہ تمہارے ساتھ کھیلتی، میں نے جواب دیا کہ میری والدہ اور والدہ دونوں فوت ہو گئے ہیں اور میری کچھ بہنیں ہیں۔ (دوسری روایتوں میں آیا ہے کہ اگر میں کنواری کم عمر لڑکی لے کر آتا تو وہ انہی جیسی ہوتی، بہنوں کی صحیح دیکھ بھال نہ کر پاتی) اس لئے میں نے یہ پسند کیا کہ کسی ایسی عورت سے نکاح کروں جو ان کو جمع کرے یعنی ان کی دیکھ بھال کرے، ان کی کنگھی وغیرہ کر دیا کرے اور ان کی نگرانی کرے۔

دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے ان کی بات کو پسند فرمایا اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ دیکھو جب تم مدینہ منورہ پہنچو تو ہوشیاری سے کام لیتا۔

## فالكيس الكيس

یہ اغراء کی وجہ سے منصوب ہے یعنی الزم الكيس الزم الكيس۔

کيس کے معنی میں شراح کے مختلف اقوال ہیں۔ کيس کے لفظی معنی غلندی اور ہوشیاری کے ہوتے ہیں۔

اس کے ایک معنی جماع اور احتیاط کرنے کے بھی آتے ہیں، لہذا بعض حضرات نے فرمایا کہ فالكيس الكيس کے معنی یہ ہیں کہ احتیاط سے کام لیتا، وجہ یہ ہے کہ تمہاری نئی نئی شادی ہوئی ہے سفر سے واپس جا رہے ہو اور ایک مدت کے بعد گھر پہنچو گے، کہیں ایسا نہ ہو کہ جوش و شباب میں ایسا کام کر بیٹھو جو مشروع نہ ہو۔

مقصد یہ ہے کہ بیوی حالت حیض میں ہو یا کسی ایسی حالت میں ہو کہ اس حالت میں اس سے جماع کرنا جائز نہ ہو اور تم اپنی خواہش پوری کرنے کیلئے کسی غیر مشروع امر کا ارتکاب کر لو۔

بعض لوگوں نے ”ہوشیاری سے کام لو“ کے یہ معنی بتائے ہیں کہ جیسا کہ آپ ﷺ نے لوگوں کو یہ تعلیم دی کہ جب آدمی سفر سے واپس آئے تو اچانک گھر والوں کے پاس نہ پہنچ جائے بلکہ فرمایا کہ پہلے سے اطلاع دے، تاکہ اگر وہ پراگندہ حالت میں ہو تو وہ پہلے اپنے آپ کو تیار کر لے، بال وغیرہ صاف کرنے ہوں تو صاف کر لے، توالکیس سے مراد یہ ہے کہ ایسے ہوشیاری سے کام لو۔

اور تیسرے معنی جس کو امام بخاریؒ نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ بیوی سے استمتاع میں صرف لذت کا حصول مقصود نہ ہونا چاہیے بلکہ ابتغاء الولد ہونا چاہئے، فالکیس الکیس کے معنی ابتغاء الولد کے ہیں۔ (۱)

البتہ یہاں معنی صرف جماع کے ہیں اور إذا قدمت فالکیس الکیس کا مطلب یہ ہے کہ گھر پہنچنے کے بعد تم اپنی بیوی سے جماع کرنا۔

اس آخری معنی کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے اور اس کی اس بات سے بھی تائید ہوتی ہے کہ حضرت جابرؓ نے کہا کہ جب میں گھر میں پہنچا تو بیوی سے کہا کہ ”حضور اقدس ﷺ نے یہ فرمایا تھا ”إذا قدمت فالکیس الکیس“ تو اس پر بیوی نے کہا کہ فدونک فسمعوا طاعة قال فلما أصبحت الخ لہذا اس ارشاد سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ آخری معنی مراد ہے۔ (۲)

تبیع جملا قلت نعم۔ دوسری روایتوں میں آیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ مجھے بیچ دو۔ میں نے عرض کیا، یا رسول اللہ! یہ میں آپ کی خدمت میں ویسے ہی ہدیہ کے طور پر پیش کرتا ہوں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں، ویسے نہیں لوں گا بیچ کر کے لوں گا اور فرمایا کہ کتنے پیسے لو گے؟

حضرت جابرؓ نے عرض کیا کہ ایک اوقیہ چاندی، حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ ایک اوقیہ میں کتنے اونٹ آجاتے ہیں؟ یعنی ایک اوقیہ تو بہت پیسہ ہیں اس میں کتنے اونٹ آجاتے ہیں۔ حضرت جابرؓ نے پہلے تو کہا کہ ویسے ہی لیں، لیکن جب بیچ کی بات آئی اور انہوں نے ایک اوقیہ کہا تو حضور اقدس ﷺ نے یہ جملہ فرمایا۔ اس کے جواب میں حضرت جابرؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرا اس اونٹ کو بیچنے کا ارادہ نہیں تھا، اگر آپ ﷺ نے ایک اوقیہ سے کم عطا فرمایا تو آپ مجھے اس کی اصل قیمت سے کم عطا فرمائیں گے۔

آپ ﷺ نے فرمایا کہ چلو ایک اوقیہ میں خرید لیا، یہاں روایت میں اختصار ہے۔

ثم قدم رسول الله ﷺ قبلي وقدمت بالغداة

یعنی آپ ﷺ مجھ سے پہلے مدینہ منورہ پہنچ گئے اور میں صبح آیا۔ بظاہر مراد یہ ہے کہ یہ رات کے وقت مدینہ منورہ سے باہر رک گئے اور پھر صبح آئے۔

دوسری روایتوں میں آتا ہے کہ مدینہ منورہ سے باہر یہ پہلے پہنچ گئے تھے، وہاں مقیم رہے پھر اگلے دن حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

قال فدع جملتك فادخل فصل ركعتين۔

یعنی اونٹ چھوڑ دو اور دو رکعتیں پڑھ لو، (اس لئے سفر سے واپس آنے والوں کیلئے سنت ہے کہ دو رکعت پڑھیں)۔

فدخلت فصليت فأمر بلا لأن يزن له أوقية فوزن لي بلال فأرجع في الميزان۔

انہوں نے جھلکا ہوا تولاء، میں پیسے لے کر واپس جانے لگا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جا رہو بلاؤ، میں نے دل میں کہا کہ مجھے دوبارہ جو بلایا ہے یہ اونٹ بھی واپس کریں گے، اس وقت کوئی چیز مجھے اس سے زیادہ بری نہیں لگ رہی تھی کہ اب آپ ﷺ اونٹ واپس کریں اس لئے کہ میں پیسے لے چکا تھا، میری طبیعت پر یہ بات بھاری اور گراں گزر رہی تھی کہ پورا ایک اوقیہ چاندی بھی لے لوں اور اونٹ بھی لے لوں، آپ ﷺ نے بلایا اور فرمایا کہ یہ اونٹ بھی لے جاؤ اور یہ ٹمن بھی تمہارا ہے۔ یہاں دراصل مقصود حضرت جابرؓ کو لو ازا تھا کہ بیچ بھی کر لی اور اونٹ بھی واپس فرما دیا۔

مشتري نے ابھی سامان پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ بائع کا انتقال ہو گیا اس

صورت میں کیا حکم ہے؟

وقال ابن عمر رضي الله عنهما: ما أدركت الصفقة حيا مجموعاً فهو من

المبتاع۔ (۱)

حضرت عبداللہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سامان یا دابہ خریدے اور اس کو بائع ہی کے پاس چھوڑ دے، بائع نے وہ کسی شخص کو بیچ دیا یا بائع مر گیا، قبل اس کے کہ مشتری اس پر قبضہ کر لے تو آیا بیچ تام ہو جائے گی۔

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب اذا اشتری متاعاً او دابة فوصعه عند البائع او مات قبل ان يقبض۔

## مقصد امام بخاریؒ

اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع نے سامان مشتری کو فروخت کر دیا لیکن ابھی سامان پر مشتری نے قبضہ نہیں کیا تھا۔ بائع ہی کے پاس سامان تھا کہ اتنے میں بائع کا انتقال ہو گیا تو بائع کے انتقال ہو جانے سے بیع کے اوپر کیا اثر پڑے گا، امام بخاریؒ ترجمۃ الباب میں اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

بعض فقہائے کرام اور امام بخاریؒ کا رجحان بھی اس طرف ہے، فرماتے ہیں کہ اگر قبضہ سے پہلے بائع کی موت واقع ہو گئی تو بیع تام ہو جائے گی اور تام ہو جانے کے نتیجے میں مشتری کے لئے فروخت کرنا بھی جائز ہوگا۔

بظاہر امام بخاریؒ کے فرمانے کا خشاء یہ معلوم ہوا ہے کہ قبل القبض اس کے ہلاک ہو جانے سے بیع تام ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس موضوع کے اوپر امام بخاریؒ نے کوئی حدیث نہیں نکالی جو اس مسئلہ پر دلالت کرتی ہو لیکن ترجمۃ الباب میں اس مسئلہ کی طرف اشارہ کر دیا۔

## حنیفہ کا مسلک

حنیفہ کے ہاں بائع کی موت سے مسئلہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ دار و مدار اس پر ہے کہ آیا بیع مشتری کے قبضے میں آگئی ہے یا نہیں، چاہے وہ قبضہ حقیقی ہو یا حکمی ہو یا تقدیری ہو۔ اگر اس کے قبضے میں آگئی ہے یا تو حقیقتاً یا حکماً بطریق تخلیہ تب تو اس مشتری کے لئے آگے فروخت کرنا جائز ہے اور اگر اس کے قبضے میں نہیں آئی نہ تقدیراً نہ حقیقتاً تو اس کے لئے آگے فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ چاہے بائع کا انتقال ہی کیوں نہ ہو گیا ہو اور اس میں سے پہلا حصہ کہ مشتری نے سامان بائع کے پاس رکھ دیا تو امام بخاریؒ کا رجحان اس مسئلہ میں اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اگر مشتری نے بائع کے پاس رکھ دیا ہے تو قبضہ متحقق ہو گیا۔ بیع تام ہو گئی اور وہ آگے فروخت کر سکتا ہے۔

## صفقہ کا مطلب اور امام بخاریؒ کا استدلال

اس کے اوپر دلیل میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک اثر تعلقاً روایت کیا ہے کہ:  
وقال ابن عمر ما أدرکت الصفقة حیا مجموعاً فهو من المبتاع  
یعنی جس چیز کو بھی صفقہ یعنی سودے نے زعمہ پالیا ہو اور مجموعاً کے معنی ہیں جمع شدہ تو وہ مبتاع

کے ضمان میں ہے یعنی جب کسی ایسی شئی پر صفقہ واقع ہوا جو زندہ اور موجود ہے، ممتاز اور متعین ہے تو وہ فرماتے ہیں کہ جوں ہی صفقہ واقع ہوگا، صفقہ ہوتے ہی محتاج یعنی مشتری کے ضمان میں آجائے گی۔ ایک شخص نے دوسرے کو بکری فروخت کی اور کہا میں نے یہ بکری ایک ہزار روپے میں بیچ دی۔ اس نے کہا کہ میں نے قبول کر لی۔ بکری سامنے کھڑی ہے متعین ہے اور زندہ اور ممتاز ہے تو عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ جیسے ہی بعت، اشتریت کہہ کر بیع تام ہوئی، فوراً وہ بکری محتاج کے ضمان میں آگئی، چاہے ابھی محتاج نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو، ما درکت الصفقة حیاً مجموعاً فهو من المبتاع کے یہ معنی ہیں۔

اس سے امام بخاریؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ بیع ہوتے ہی مجرد صفقہ سے ضمان خفیل ہو جاتا ہے اگر مشتری وہ سامان بائع کے پاس چھوڑ دے اس لئے آگے اس کا فروخت کرنا جائز ہوگا، استدلال میں امام بخاریؒ نے عبداللہ بن عمرؓ کا قول پیش کیا ہے۔ امام بخاریؒ کا اس اثر کے لانے کا یہ مقصد ہے۔

### حنیفہ کا استدلال

حنیفہ نے اس پر خیار مجلس کی عدم مشروعیت پر استدلال کیا ہے کہ دیکھو عبداللہ بن عمرؓ یہ فرماتے ہیں کہ صفقہ جب کسی چیز پر واقع ہو گیا اور وہ چیز حی (زندہ و سلامت ازم) اور مجموع ہے تو وہ محتاج ہو گئی، ضمان خفیل ہو گیا۔ تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جیسے ہی بعت و اشتریت کہا وہ چیز محتاج کی ہو گئی۔ اس میں خیار مجلس کا کہیں ذکر نہیں، نہ صرف یہ کہ ذکر نہیں بلکہ اس کے منافی یہ بات کہی گئی ہے کہ اب اس کے بعد بائع انکار نہیں کر سکتا۔ اس سے پتہ چلا کہ عبداللہ بن عمرؓ کے نزدیک خیار مجلس مشروع نہیں، تو حنفیہ نے اس کے خیار مجلس کے غیر مشروع ہونے پر استدلال کیا ہے

دوسرے حضرات نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ عبداللہ بن عمرؓ کا ثابت ہو چکا ہے کہ جب بیع کرتے تو اٹھ کر چلے جاتے، تاکہ بیع لازم ہو جائے اور انہوں نے ہی حضرت عثمان بن عفانؓ کی زمین کا سودا کیا تھا تو پیچھے جتنی حدیث گزری اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمرؓ کا خیار مجلس کے قائل تھے۔

### علامہ عینیؒ کا جواب

علامہ عینیؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ابن عمرؓ کے قول اور فعل میں تضاد ہو گیا، فعل یہ تھا کہ اٹھ کر



چلے جاتے تھے تاکہ خیاب مجلس باقی نہ رہے اور قول یہ ہے کہ صفحہ، جب کسی کے قول اور فعل میں تعارض ہو تو قول کو لیا جائے گا۔ (۱)

## شافعیہ اور حنیفہ کے قول کی تطبیق

یہ اس وقت ہوتی ہے (جب قول و فعل میں تعارض ہو تو قول کو لیا جائے گا) جبکہ تطبیق ممکن نہ ہو اور یہاں شافعیہ اور حنیفہ کے قول پر تطبیق ممکن ہے۔

حنیفہ کے قول پر تطبیق اس طرح ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگرچہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا مسلک یہی تھا کہ خیاب مجلس شروع نہیں لیکن دوسرے حضرات کا مسلک یہ تھا کہ شروع ہے کہ جب وہ کوئی بیع کرتے تو اس لئے اٹھ کر چلے جاتے تھے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ اس شخص کے مسلک میں خیاب مجلس شروع ہو اور یہ خیاب مجلس کا مطالبہ کرے یا قاضی کے پاس مسئلہ چلا جائے اور قاضی خیاب مجلس کا قائل ہو اور قاضی خیاب مجلس اس کو دیدے تو اس واسطے وہ احتیاطاً خروج عن الخلاف کے لئے اٹھ کر چلے جاتے تھے جبکہ ان کا ذاتی مسلک وہ تھا جو ابھی بیان کیا گیا، یہ تطبیق حنیفہ پر دی جاسکتی ہے۔

شافعیہ کے قول پر یہ تطبیق دی جاسکتی ہے کہ یوں کہا جائے کہ ما ادرکت الصفقة کہ جب صفقہ تمام ہو جائے اور وہ شے زندہ ہو تو پھر محتاج کی ہے۔ تو صفقہ کا تام ہونا یہ شرط ہے محتاج کے ضمان میں آنے کیلئے اور صفقہ کے تام ہونے کا مطلب شافعیہ کہتے ہیں یہ ہے کہ جبکہ خیاب مجلس ختم ہو گیا ہو، جب تک خیاب مجلس ختم نہیں ہوا اس وقت تک صفقہ ہی نہیں کہلائے گا، صرف بعث اشتریت کہنے سے صفقہ تام نہیں ہوایا تو تفرق بالابدان متحقق ہو جائے یا مجلس کے اندر بائع کہہ دے کہ ”اخرت“ اور وہ کہہ دے ”اخرت“ تو اب تام ہو گیا تو جو کچھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ فہو من المبتاع وہ صفقہ کے تام ہونے کے بعد کی بات ہے، اور صفقہ کا تام خیاب مجلس پر موقوف ہے، لہذا اس سے خیاب مجلس کے خلاف استدلال صحیح نہیں ہوگا۔

حد ثنا فروة بن ابی المغراء: أخبرنا علی بن مسهر، عن هشام، عن ابیہ عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت: لقل يوم كان يأتي على النبي صلى الله عليه وسلم إلا يأتي فيه بيت ابی أبكر أحد طرفي النهار، فلما أذن له في الخروج إلى المدينة لم ير عنا إلا وقد أتانا ظهر فعبه أبو بكر فقال: ما جاءنا النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الساعة إلا لأمر من حدث، فلما دخل عليه قال لأبي بكر: ”أخرج من عندك“ قال: يا رسول الله، إنما هما

ابتدای یعنی عائشہ و أسماء ؓ قال: "أشعرت أنه أذن لي في الخروج؟" قال: الصحبة  
 يا رسول الله، قال: (الصحبة) قال: يا رسول الله، إن عندي ناقتين أعددتهما للخروج فخذ  
 احدهما، قال: "قد أخذتها بالثمن"۔ [راجع: ۳۷۶]۔ (۱)

حضرت عائشہؓ کی حدیث روایت کی ہے، یہاں مختصراً امام بخاریؒ نے روایت کی ہے، کتاب  
 الحجۃ میں تفصیل آئے گی، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "قل یوم کان یأتی علی النبی صلی اللہ علیہ  
 وسلم إلا یأتی فیہ بیت ابی بکر أحد طرفی النہار" یعنی مکہ مکرمہ میں جب آپ کا قیام تھا تو  
 بہت کم دن ایسے ہوتے تھے کہ آپ ﷺ حضرت صدیق اکبرؓ کے گھر پر تشریف نہ لاتے ہوں۔ "أحد  
 طرفی النہار" دن کے دو کناروں میں سے کسی ایک کنارے میں یا صبح کو یا شام کو۔

فلما أذن له في الخروج إلى المدينة

جب آپ ﷺ کو مدینہ منورہ کی طرف نکلنے کی اجازت دی گئی یعنی ہجرت کی تو "لم يرعنا  
 الا وقد اتانا ظهرا" تو آپ نے ہمیں گھبراہٹ میں نہیں ڈالا مگر ایسے وقت جب ہمارے پاس ظہر  
 کے وقت تشریف لائے، راع یروع کے معنی ہیں دوسرے کو گھبراہٹ میں ڈال دینا اور محاورے  
 میں اگر کوئی شخص اچانک کسی کے پاس آجائے تو بھی کہتے ہیں راع۔ تو صدیق اکبرؓ کو خبر دی گئی۔  
 "فقال ماجاء نالنبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذه الساعة الا امر من حدث"۔ آپ ﷺ  
 اس وقت تشریف نہیں لائے مگر کسی خاص واقعہ کی وجہ سے فلما دخل علیہ قال لأبی بکر أخرج من  
 عندك تمہارے پاس جو لوگ ہیں ان کو باہر نکالو مطلب یہ ہے کہ خلوت میں کچھ بات کرنی ہے۔

قال یا رسول اللہ۔ یہ بات آپ رازداری سے صدیق اکبرؓ کو بتانا چاہتے تھے کہ آپ  
 ﷺ کو ہجرت کی اجازت مل گئی قال الصحبة یا رسول اللہ یعنی ابغی الصحبة میں آپ کی صحبت  
 میں رہنا چاہتا ہوں صدیق اکبرؓ نے الصحبة کا لفظ دوبارہ دہرایا۔ ان کے دل میں جو تمنائیں اسے  
 الفاظ سے ادا کرنے کی کوشش کی کہ یا رسول اللہ میری خواہش ہے کہ اس سفر میں آپ کی صحبت سے  
 مستفید ہوں، قال یا رسول اللہ، إن عندي ناقتين أعددتهما للخروج۔ پہلے سے چونکہ اندازہ  
 تھا کہ کسی وقت بھی حکم آسکتا ہے اس لئے دو اونٹنیاں خرید کر رکھی ہوئی تھیں فخذ احدهما قال: اخذ  
 تهما بالثمن۔ میں نے اونٹنی لے لی مگر قیمت سے۔ انہوں نے تو ہدیہ پیش کی تھی مگر حضور ﷺ نے

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب اذا اشتری متاعا او دابة..... الخ۔ رقم ۲۱۳۸ وفی سنن ابی

داؤد، کتاب اللباس، رقم ۳۵۶۱، ومسند احمد، ومسند الشامیین، رقم ۱۶۹۳، ۲۴۴۴۵،

فرمایا میں نے قیما لے لی۔

یہی سے امام بخاری استدلال کر رہے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے اونٹنی تو خرید لی۔ لیکن پھر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اونٹنی صدیق اکبرؓ کے پاس ہی چھوڑ دی کیونکہ اس واقعہ کے دو یا تین دن کے بعد آپ ﷺ نے سفر فرمایا، تو وہ اونٹنی خرید تو لی تھی مگر صدیق اکبرؓ کے پاس چھوڑ دی تھی۔ امام بخاری اس سے استدلال یہ کرنا چاہتے ہیں کہ ضمان نبی کریم ﷺ کی طرف منتقل ہو گیا تھا کیونکہ حضور اکرم ﷺ کی شان رحمت سے یہ بات بعید ہے کہ آپ ﷺ ایک چیز کو خرید لیں اور خریدنے کے بعد اس کا ضمان بائع کے پاس چھوڑ دیں کہ اگر ہلاک ہو تو تمہاری ذمہ داری، لہذا صدیق اکبرؓ کے پاس رسول اکرم ﷺ نے جو چھوڑا تھا وہ اس نقطہ نظر سے چھوڑا تھا کہ یہ ان کے پاس امانت ہے، اور ضمان میرا ہے، اس سے پتہ چلا کہ اگر مشتری کوئی چیز خرید کر بائع ہی کے پاس امانتاً چھوڑ دے تو اس کا ضمان مشتری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور اگر وہ ہلاک ہو تو ہلاکت مشتری کے مال میں ہوگی۔ (۱)

## درخت پر لگے ہوئے پھل کی بیج کئے ہوئے پھل کے بدلے میں

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن

المحاقلة والمزابنة (۲)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے محاقلة اور مزابنة سے منع فرمایا۔ ”مزابنة“ کہتے ہیں کہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کی کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض فروخت کرنا۔ اور اگر یہی عمل کھیت کی پیداوار میں جاری کیا جائے۔ مثلاً کھیت میں لگی ہوئی گندم کو کٹی ہوئی گندم کے عوض فروخت کیا جائے تو اسے ”محاقلة“ کہتے ہیں۔ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ کٹی ہوئی کھجور اور گندم کا وزن ممکن ہے، اور درخت پر لگی ہوئی کھجور اور کھیت میں کھڑی ہوئی گندم کا وزن کرنا ممکن نہیں۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ جب کھجور کی بیج کھجور سے ہو یا گندم کی بیج سے ہو تو اس صورت میں مساوات ضروری ہے، تفاضل حرام ہے، اور انکل اور اندازے سے بیچنے کی صورت میں مساوات کا پایا جانا یقینی نہیں۔ بلکہ کمی زیادتی کا احتمال باقی رہے گا۔ اور اموال ربویہ میں کمی زیادتی کے احتمال کے ساتھ بیج کرنا حرام ہے، اس لئے حضور اقدس ﷺ نے ان دونوں سے منع فرمادیا۔“

(۱) انعام الباری ۶/۲۵۶ تا ۲۶۰

(۲) فی الترمذی کتاب البیوع باب ما جاء فی النہی عن المحاقلة والمزابنة رقم ۳۶

عن عبد اللہ بن یزیدان زید ابا عیاش سأل سعدا رضی اللہ عنہ عن البیضاء بالسلت، فقال: ایہما افضل؟ قال: البیضاء فنہی عن ذلك وقال سعد رضی اللہ عنہ: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسئل عن اشتراء التمر بالرطب، فقال لمن حوله: ینقص الرطب اذا بیس؟ قالوا: نعم فنہی عن ذلك (۱)

حضرت عبداللہ بن یزید روایت کرتے ہیں کہ حضرت زید ابو عیاش نے حضرت سعد بن ابی وقاص ؓ سے پوچھا کہ اگر سفید جو کو چھلی ہوئی جو کے عوض فروخت کیا جائے تو کیا حکم ہے؟ ”بیضاء“ سادہ جو کو کہتے ہیں اور ”سلت“ چھلی ہوئی جو کو کہتے ہیں، بعض نسخوں میں ”بیضاء“ کے نیچے گندم لکھا ہوا ہے، وہ غلط ہے۔ حضرت سعد ؓ نے ابو عیاش سے پوچھا کہ ان دونوں میں سے کون سا جو افضل ہے؟ جواب میں حضرت ابو عیاش ؓ نے بتایا کہ بیضاء افضل ہے، حضرت سعد ؓ نے اس بیج سے منع فرما دیا۔ اسکے بعد حضرت سعد ؓ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ میں نے سنا کہ حضور اقدس ﷺ سے تمر کر رطب کے عوض خریدنے کے بارے میں کسی نے سوال کیا، تو حضور اقدس ﷺ نے پاس بیٹھے ہوئے لوگوں سے پوچھا کہ کیا رطب کھجور خشک ہو جانے کے بعد وزن میں کم ہو جاتی ہے یا نہیں؟ صحابہ نے جواب میں عرض کیا: ہاں! تو آپ نے رطب کو تمر کے عوض فروخت کرنے سے منع فرما دیا۔

### ائمہ ثلاثہ کا مسلک

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اگر تمر کو رطب کے عوض کیلا برابر کر کے فروخت کیا جائے گا، مثلاً آپ نے ایک صاع کے اندر خشک کھجور بھر دی اور دوسرے صاع میں رطب کھجور بھر دی، تو اس صورت میں جس شخص کے حصے میں رطب کھجور آئے گی وہ نقصان میں رہے گا۔ اسلئے کہ چند روز کے بعد وہ رطب کھجور خشک ہو کر کم ہو جائے گی، اور جس شخص کے حصے میں تمر آئے گی اس کا کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ خشک کھجور جیسی تھمی ویسی ہی رہے گی۔ جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان بعد میں تفاضل ہو جائے گا، اور تفاضل کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں۔

اور اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ آپس میں تبادلہ کے وقت برابر کرنے کے بجائے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے، مثلاً رطب سوا صاع دی جائے اور تمر ایک صاع دی جائے تاکہ خشک ہونے کے بعد دونوں برابر ہو جائیں تو یہ صورت بھی جائز نہیں۔ اس لئے کہ عقد کے وقت ہی دونوں

کے درمیان آپس میں تفاضل پایا جا رہا ہے، اور تفاضل کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں۔

## عقد کے وقت تماثل کافی ہے

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا تماثل کے ساتھ جائز ہے، تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔ جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی اس دلیل کا تعلق ہے کہ اگر فی الحال تماثل کے ساتھ تبادلہ کریں گے تو بعد میں تفاضل پیدا ہو جائے گا۔ امام صاحبؒ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شرعاً عقد کے وقت تماثل کا اعتبار ہے، بعد میں پیدا ہونے والی کمی زیادتی کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ہمیشہ تماثل برقرار رہتا چاہئے تو پھر اگر ایک سال بعد بھی تفاضل کا امکان ہو گا تو اس کی بیع آج ہی ناجائز ہوگی، حالانکہ یہ بات کسی طرح بھی درست نہیں۔ لہذا بعد میں پیدا ہونے والے تفاضل سے شریعت کو کوئی بحث نہیں۔

## اس مسئلے میں امام صاحب کی فقاہت

اس حدیث کی بنیاد پر حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف لوگوں نے بہت شور مچایا کہ صاف حدیث موجود ہے کہ تمر کی بیع رطب سے جائز نہیں، مگر امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے، ہر جگہ قیاس اور عقل سے کام لیتے ہیں، اور قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔

شرح ہدایہ نے واقعہ لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت امام ابو حنیفہؒ بغداد شریف لائے تو وہاں کے علماء نے آپؒ سے متعدد سوالات کئے۔ ان میں سے ایک سوال یہ تھا کہ رطب کو تمر کے عوض فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ تماثل کے ساتھ جائز ہے۔ علماء نے سوال کیا کہ جائز ہونے کی دلیل کیا ہے؟ امام صاحبؒ نے وہ مشہور حدیث پڑھ کر سنائی کہ:

﴿التمر بالتمر والتفعل ربا﴾

یعنی تمر کو تمر کے ساتھ برابر کر کے بیع کرنا جائز ہے، کمی زیادتی تمر ہے۔

پھر امام صاحبؒ نے ان علماء سے سوال کیا کہ آپ حضرات یہ بتائیں کہ رطب جنس تمر سے ہے خلاف جنس ہے؟ اگر آپ کا جواب یہ ہے کہ تمر جنس رطب سے ہے تو اس صورت میں یہی حدیث اس کے جواز پر دلالت کر رہی ہے، اس لئے کہ اس میں آپؒ نے فرمایا: ”التمر بالتمر“ یعنی تمر کو تمر کے ساتھ تماثل فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اگر آپ کا جواب یہ ہے کہ تمر رطب کی جنس سے نہیں بلکہ خلاف جنس سے ہے، تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہو رہا ہے، اس لئے کہ اس

حدیث کے آخر میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ:

﴿وَإِذَا اخْتَلَفْتِ الْإِجْنَسَ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدَا بَيْدَا﴾

لہذا اگر تمر رطب ہے تو حدیث کے اول حصے سے جواز ثابت ہو رہا ہے اور اگر تمر رطب نہیں تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہو رہا ہے۔ البتہ اتنا فرق رہے گا کہ پہلی صورت میں تماثل کی شرط کے ساتھ بیع جائز ہوگی اور دوسری صورت میں تفاضل کے ساتھ بھی بیع جائز ہوگی لہذا عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

## رطب اور تمر کی جنس ایک ہے

پھر امام صاحبؒ نے فرمایا کہ رطب اور تمر کی جنس ایک ہے، لہذا ”التمر بالتمر“ کے حکم میں داخل ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک صحابی خیبر سے حضور اقدس ﷺ کے لئے رطب کھجور لائے، جب حضور اقدس ﷺ نے اس کو تناول فرمایا تو وہ آپ کو بہت پسند آئیں، آپ نے ان صحابی سے پوچھا:

﴿أَكَلَ نَمْرٌ خَبِيرٌ هَكَذَا؟﴾

”کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہوتی ہیں؟“

دیکھئے اس حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے رطب پر لفظ تمر کا اطلاق فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ تمر اور رطب ایک ہی چیز ہے۔ لہذا ان دونوں کا آپس میں تبادلہ کرنا تماثل کے ساتھ جائز ہے، تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔

## حطہ مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ جائز نہیں

امام صاحب کے مندرجہ بالا استدلال پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تمر کی بیع رطب کے ساتھ جائز ہے۔ تو پھر آپ حطہ مقلیہ کی غیر مقلیہ کے ساتھ بیع کو ناجائز کیوں کہتے ہیں؟ حالانکہ حطہ مقلیہ اور غیر مقلیہ دونوں کی جنس ایک ہے، لہذا اسی حدیث کی بنیاد پر یہ بیع بھی جائز ہونی چاہئے جیسے اس حدیث کی بنیاد پر آپ نے تمر اور رطب کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حطہ مقلیہ بھی حطہ کی جنس سے ہے، اور ”الحنطة بالحنطة“ والی حدیث کے تحت داخل ہے، لیکن کے درمیان ان کو آپس میں بیع کرنے کی شرط یہ ہے کہ ”إذا كان مثلاً بمثل“ یعنی حطہ کی بیع حطہ کے ساتھ اس وقت جائز ہے جب عقد کے وقت تماثل ہو، لہذا اگر حطہ

مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ کریں گے تو عقد کے وقت تماثل نہیں ہوگا، اس لئے کہ حطہ مقلیہ کے اندر خلل پیدا ہو جاتا ہے اور غیر مقلیہ کے اندر خلل نہیں ہوتا، لہذا ایک صاع کے اندر مقلیہ گندم کم آئیں گے اور غیر مقلیہ زیادہ آئیں گے جس کی وجہ سے عقد کے وقت تماثل نہیں پایا جائے گا، اس لئے ان کی بیع آپس میں جائز نہیں۔ جبکہ رطب اور تمر کے اندر عقد کے وقت تماثل پایا جاتا ہے، اگرچہ خشک ہو جانے کے بعد تماثل نہیں رہتا، اس لئے ان کی بیع آپس میں جائز ہے۔

## رطب اور حطہ میں فرق

ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ بیع رطب بالتمر کی صورت میں بھی تو رطب صاع میں کم آئیں گی اور تمر زیادہ آئیں گی، کیونکہ رطب موٹی ہوتی ہیں اور جبکہ تمر ٹھوس اور خشک ہوتی ہیں، لہذا حطہ مقلیہ و حطہ غیر مقلیہ کی طرح اسے بھی حرام ہونا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رطب اور حطہ مقلیہ میں فرق ہے، وہ یہ کہ حطہ مقلیہ جو پھولی ہوئی ہوتی ہے اس میں ہوا بھری ہوئی ہوتی ہے جو کہ غیر منفع بہ ہے، جب کہ رطب جو پھولی ہوئی ہوتی ہے اس میں ہوا بھری ہوئی نہیں ہوتی بلکہ اس میں شیرہ بھرا ہوا ہوتا ہے جو کہ منفع بہ ہے، البتہ بعد میں یہ شیرہ سوکھ جاتا ہے، لیکن عقد کے وقت اس میں شیرہ کی وجہ سے انعام ہوتا ہے جو کہ منفع بہ ہے، لہذا اسے حطہ مقلیہ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ اور وقت عقد میں تفاضل نہیں پایا گیا بلکہ تماثل ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے بڑی کھجور کو چھوٹی کھجور کے عوض فروخت کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ صاع میں بڑی کھجوریں کم آئیں گی اور چھوٹی زیادہ آئیں گی، لیکن یہ صورت جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بڑی کھجوروں میں جو کمی ہے وہ کسی غیر منفع بہ چیز کی وجہ سے نہیں ہے، بخلاف حطہ مقلیہ اور غیر مقلیہ کے کہ وہاں حطہ مقلیہ میں جو کمی ہے وہ صرف ہوا کی وجہ سے ہے جو کہ غیر منفع بہ ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

## حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے کہ اس حدیث کے ذریعہ حضور اقدس ﷺ نے صاف الفاظ میں منع فرما دیا ہے کہ رطب کی بیع تمر کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ اس کے جواب میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت زید ابو عیاش جو اس حدیث کے راوی ہیں وہ مجہول ہیں۔ اس لئے یہ روایت قابل استدلال نہیں، اسی لئے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ اس حدیث کو اپنی صحیح میں نہیں لائے اور علامہ ابن حزمؒ نے بھی ان کو مجہول قرار دیا ہے، اور امام حاکمؒ نے بھی مستدرک میں یہی کہا کہ ان کی روایت

قابل استدلال نہیں، اور علامہ ابن عبدالبرؒ نے بھی ان کو مجہول قرار دیا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت زید ابو عیاش کو مجہول قرار دینے پر امام ابو حنیفہؒ کی تعریف فرمائی ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ ”العرف الہذی“ میں لکھا ہے کہ ابن حزمؒ نے حضرت زید ابو عیاش کو مجہول قرار دینے پر امام صاحب کی تردید کی ہے۔ لیکن یہ غالباً ”العرف الہذی“ کے ضابطہ سے غلطی ہوئی ہے، اسلئے کہ علامہ ابن حزمؒ کے بارے میں معروف یہ ہے کہ وہ بھی حضرت زید ابو عیاش کو مجہول قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں اور حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ میں ان کا یہی قول نقل کیا ہے۔

اور اگر اس حدیث کو درست اور قابل استدلال مان لیا جائے تو اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ اس صورت میں جوئی آئی ہے، وہ ”تسبیۃ“ بیع سے نفی وارد ہوئی ہے، اس لئے کہ تمرا مال ربو یہ میں سے ہے، اور آپس میں تبادلے کے وقت یہ ابید ہونا ضروری ہے۔ ”تسبیۃ“ جائز نہیں، چنانچہ ابوداؤد اور طحاوی کی روایات میں یہ تصریح موجود ہے کہ

﴿نہی عن بیع التمر بالرطب نسبیۃ﴾

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر ”نہی“ تسبیۃ کے ساتھ مخصوص تھی تو پھر آپ ﷺ کو لوگوں سے یہ پوچھنے کی کیا ضرورت تھی کہ

﴿اینقص الرطب اذا بیس؟﴾

کیونکہ اس صورت میں خشک ہو جانے کے بعد رطب میں کمی ہو یا نہ ہو، اس سے مسئلہ کی صورت میں پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب ”تکوین“ کے ایک محشی بہاء الدین مرجائی نے یہ دیا ہے کہ آپ ﷺ کا غشاء سوال کرنے سے لوگوں کو اس بات پر متنبہ کرنا تھا کہ یہ بیع بے فائدہ ہے۔ (واللہ علم بالصواب)۔ (۱)

## عرایا کی وضاحت

حدثنا یحییٰ بن سلیمان: حدثنا ابن وہب: أخبرنا ابن جریج، عن عطاء وابی الزبیر، عن جابر رضی اللہ عنہ قال: نہی النبی ﷺ عن بیع التمر حتی یطیب،



ولا یباع شیء منه الا بالدينار والدرهم العرایا (۱)

ولا یباع شئی الا بالدينار والدرهم۔ یعنی درخت پر لگے ہوئے پھلوں کو نہ بیچا جائے مگر دینار اور درهم سے۔

یہ حصر اضافی ہے یعنی مقصود یہ ہے کہ درخت پر لگے ہوئے پھل کو اس جنس کے کئے ہوئے پھل سے نہ بیچا جائے، چونکہ اس زمانے میں زیادہ تر پھل کھجور ہوتا تھا تو کھجور کو بیچنے کا تصور اگر پھل سے ہوتا تو کئی ہوئی کھجوروں سے ہوتا، وہ مزائنہ ہو گیا ناجائز ہو گیا۔ اس لئے فرمایا کہ دینار و درهم سے بیچو لیکن اگر فرض کرو کہ کوئی شخص درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو گندم سے بیچتا ہے تو جائز ہوگا۔ اس واسطے کہ جنس بدل گئی، اور جب جنس بدل گئی تو تفاضل جائز ہو گیا اور مجازفت میں بھی کوئی مضائقہ نہیں، تو یہاں حصر اضافی ہے۔

حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب قال: سمعت مالكا، وساله عبيد الله بن الربيع: أحدثك داؤد عن أبي سفيان عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ رخص في بيع العرایا في خمسة أوسق أو دون خمسة أوسق؟ قال: نعم (۲)

تمام فقہاء کرام کے درمیان یہ بات متفق علیہ ہے کہ مزائنہ حرام ہے اور یہ بھی متفق علیہ ہے کہ عرایا حرام نہیں کیونکہ آنحضرت ﷺ نے اس کی اجازت دی لیکن پھر آگے عرایا کی تفصیل میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے کہ عرایا کا مطلب کیا ہے؟ (۳)

## امام شافعیؒ کے نزدیک عرایا کا مطلب

امام شافعیؒ عرایا کا مطلب یہ قرار دیتے ہیں کہ بیع المزائنہ فی مادون خمسة أوسق۔

- (۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب بیع الشر علی رؤوس النخل بالذهب والفضة رقم ۲۱۸۹
- (۲) فی صحیح بخاری ایضاً رقم ۲۱۹۰ فی صحیح مسلم، کتاب البیوع، رقم ۲۸۴۵، و سنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ، رقم ۱۲۲۲، و سنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۴۶۵، و سنن أبی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۲ و مسند احمد، باقی مسند المکثرین، رقم ۲۹۳۸، و موطأ مالک، کتاب البیوع، رقم ۱۱۳۱۔

- (۳) أعلم أن الفقهاء اتفقوا على تحريم المزائن كسائر، واتفقوا أيضاً على الرخصة في العرایا، ولكن اختلفوا في تفسير العربية اختلافاً شديداً، وحملوا القول في ذلك أن في تفسير العرایا خمسة أقوال، (تكملة فتح الملهم، ج: اص: ۴۰۷)۔

ان کے نزدیک عرایا کی تفسیر یہ ہے کہ مزینہ ہی عرایا کہتے ہیں بشرطیکہ وہ پانچ وسق سے کم کم میں ہو، لہذا اگر پانچ وسق سے کم میں ہوگی تو بیع مزینہ جائز ہوگی اور اگر پانچ وسق سے زائد ہوگی تو جائز نہیں ہوگی، تو عرایا کی تفسیر ان کے نزدیک بیع المزینۃ فی مادون خمسة الوسق ہے۔ (۱)

## تینوں ائمہ رحمہم اللہ کا اتفاق

ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک، امام ابو حنیفہ اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ اس بات پر متفق ہیں کہ ہر بیع مزینہ کو عرایا نہیں کہتے بلکہ اس کی ایک مخصوص صورت ہوتی ہیں اور مخصوص صورت یہ ہے کہ اہل عرب بکثرت یہ کرتے تھے کہ کسی کاجوروں کا باغ ہے تو اس باغ میں سے کوئی ایک درخت منتخب کر کے وہ کسی فقیر کو دیدیتے تھے کہ اس کا جتنا بھی پھل آئے گا وہ تمہارا ہے۔ تو وہ درخت جس کا پھل کسی فقیر کو دے دیا گیا اس کو عرب یہ کہتے تھے۔ یعنی عربیہ کے معنی عطیہ یا ہدیہ کے ہیں۔ اور خاص طور سے کجور کے درخت کو یا کجور کے پھل کو کسی کو بطور ہدیہ دینا اس کو عربیہ کہتے تھے۔ تو تینوں ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ ہر بیع مزینہ عرایا میں داخل نہیں بلکہ عربیہ خاص وہ درخت ہے جو بطور ہدیہ کسی فقیر کو دیا گیا ہو، بیع العرایا کا تعلق اس سے ہے۔

## بیع عربیہ کی صورت

بمعربہ کی بیع کی کیا شکل ہے اس میں تینوں ائمہ رحمہم اللہ کا اختلاف ہے۔

## امام احمد بن حنبلؒ کی تفصیل

امام احمد بن حنبلؒ یہ فرماتے ہیں کہ بیع العربیہ کی صورت یہ ہوتی تھی کہ کسی فقیر کو کجور کا ایک درخت مل گیا یعنی صاحب محل نے اس سے کہہ دیا کہ اس پر جتنا پھل آئے گا وہ تمہارا ہے۔ پھل تو ایک دم سے نہیں آتا رفتہ رفتہ آتا ہے اور اس کے پکنے میں دیر لگتی ہے تو بعض اوقات ایسا ہوتا کہ فقیر یہ چاہتا تھا کہ مجھے تو اب پیٹ بھرنے کے لئے چاہئے اور اس کے پکنے میں دیر لگے گی، لہذا وہ یہ کرتا تھا کہ کسی بازار میں جا کر کسی کجور والے کو راضی کرتا تھا کہ تم مجھے تازہ یا خشک کجوریں جو تمہارے پاس ہیں وہ دے دو اور اس کے بدلے میں، میں تم کو وہ کجوریں جو کہ اس فلاں صاحب العربیہ نے مجھے دے رکھی ہیں دیتا ہوں یعنی تم مجھے کجوریں ابھراؤ، دے دو اور اس کے بدلے میں وہ لے لینا جو میرا اس

درخت پر حق ہے، کہ جوں جوں وہ پکتی جائیں وہ تم لیتے جانا تو بازار والا بعض اوقات یہ بات منظور کر لیتا تھا اور ابھی کھجوریں دیدیتا تھا اور اس کے بدلے میں جو پکتی رہتی تھیں وہ لیتا رہتا تھا۔

اس کا حاصل امام احمد بن حنبلؒ کی تفسیر کے مطابق یہ ہوا کہ بیع العرایہ جس کو آپ نے جائز قرار دیا اس میں فقیر اپنے درخت کی کھجوروں کو جو ابھی تک لگی ہوئی ہیں، پکی ہوئی کھجوروں کے مقابلے میں جو یہ ابھی لے لیتا تھا بیچتا تھا، ظاہری طور پر تو یہ بیع مزانبہ تھی اور بیع مزانبہ ہونے کی وجہ سے یہ حرام ہونی چاہئے تھی لیکن حضور اقدس ﷺ نے اس کو مزانبہ سے مستثنیٰ فرمادیا اور فرمایا! کہ پانچ وسق کے اندر اندر اگر یہ معاملہ ہو تو جائز ہے اور اس کا مقصد اہل حاجت کی حاجت کو رفع کرنا تھا۔ تو ان کو چونکہ فوری طور پر کھجوریں چاہئے تھیں اگر نہ ملتیں تو وہ بیچارہ بھوکا مرتا تو اس واسطے اس کی حاجت کو رفع کرنے کے لئے بیع مزانبہ کی حرمت سے اس کو مستثنیٰ قرار دے دیا، یہ تفسیر امام احمد بن حنبلؒ کی ہے۔

## امام مالکؒ کی تفصیل

امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس کی تفسیر یوں ہے کہ باغ والے نے فقیر کو ایک کھجور کا درخت دیدیا اور کہا کہ اس کا پھل تمہارا ہے جب بھی آئے جتنا بھی آئے، جب پھل کے پکنے کا موسم آتا تھا تو اکثر و بیشتر باغ والے اپنے اہل و عیال کو لے کر باغ میں مقیم ہو جاتے تھے کہ وہاں پر وہ پھل کتنا بھی تھا اور کھاتے بھی تھے اور ذرا تفریح وغیرہ کرتے تھے۔ تو اب ایک باغ والا اپنے باغ میں اپنے بیوی بچوں کو لے کر مقیم ہے اور ان میں سے ایک درخت فقیر کو دے رکھا ہے کہ تم آکر اس میں سے کھاتے رہنا اب وہ فقیر صبح و شام وہاں پر اپنے درخت سے کھجور لینے آتا تو اب اس کی بیوی بچوں کے ساتھ جو خلوت ہے اس کے بار بار آنے سے اس میں خلل واقع ہوتا تھا۔ تو باغ والا اپنے آپ کو اس تکلیف سے بچانے کے لئے یہ کہتا تھا کہ بھئی! میں اس درخت کی کھجوریں تم کو دے ہی چکا ہوں لیکن اب ایسا کرو کہ اس درخت پر جو کھجوریں لگی ہوئی ہیں وہ مجھے بیچ دو اس کے بدلے تم مجھ سے پکی ہوئی کھجوریں لے لو، میں اکٹھی تم کو پکی ہوئی کھجوریں دیدیتا ہوں اور وہ درخت پر لگی ہوئی کھجوریں تمہارا حق ہیں تم مجھے فروخت کر دو تا کہ تمہارا کام بھی ہو جائے تمہیں کھجوریں مل جائیں اور تمہارے آنے جانے سے مجھے جو تکلیف ہو رہی ہے وہ بھی رفع ہو جائے، یہ تفصیل امام مالکؒ نے فرمائی ہے۔

اس کا حاصل یہ ہوا کہ بیع عرایہ کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے نخلہ کو عطیہ کے طور پر دیا ہے وہ اس عریہ کو کئی ہوئی کھجوروں کے مقابلے میں فقیر سے خریدتا ہے، اگر اس کو مختصر لفظوں میں تعبیر کرو تو وہ یہ ہے کہ بیع الواہب من الموهوب لہ بیع کرنا داہب نخلہ کا موهوب لہ ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں کہ بیع الموهوب له من غیر الواهب، موهوب له کجوریں غیر واهب کو بیچ دیتا تھا اور امام مالکؒ کے مطابق واهب موهوب له کو بیچتا ہے۔ دونوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

## امام ابو حنیفہؒ کی تفصیل

امام ابو حنیفہؒ کی تفصیل تو بحینہ وہی کرتے ہیں جو امام مالکؒ نے کی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ واهب نے موهوب له سے جو یہ کہا کہ تم کئی ہوئی کجوریں لے لو اور یہ درخت کی کجوریں ہیں یہ میرے لئے چھوڑ دو یہ صورت تو اگرچہ بیچ ہے لیکن حقیقت میں بیچ نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس وقت صاحب نخلہ نے فقیر سے کہا کہ اس درخت میں جو بھی پھل آئے گا وہ تمہارا ہے تو یہ ہبہ ہے اور ہبہ کا قاعدہ یہ ہے کہ جب تک موهوب له ہبہ پر قبضہ نہ کر لے، اس وقت تک ہبہ تام نہیں، ہوتا یعنی موهوب له کی ملکیت میں نہیں آتا لہذا فقیر کی ملکیت میں اس وقت تک نہیں آئے گا جب تک وہ ان کجوروں پر قبضہ نہ کرے اور کجوریں ابھی درخت پر لگی ہوئی ہیں ان کا قبضہ ہوا نہیں تو ہبہ تام نہ ہوا، جب ہبہ تام نہ ہوا تو اس کی حقیقی بیچ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، لہذا جب واهب یہ کہہ رہا ہے کہ ان درختوں والی کجوروں کے بدلے میں مجھ سے کئی ہوئی کجوریں لے لو تو چاہے صورتاً بیچ نظر آرہی ہے لیکن حقیقت میں بیچ نہیں ہے بلکہ استبدال الموهوب بموهوب آخر قبل قبضہ ہے کہ ایک موهوب جو درخت پر لگا ہوا تھا اسکے بدلے میں دوسرا موهوب دیدیا جبکہ پہلے پر ابھی تک قبضہ نہیں ہوا۔ لہذا اس کو مستثنیٰ قرار دینے کی ضرورت نہیں بلکہ یہ اصل ہی سے جائز ہے کیونکہ ہر واهب کو یہ حق حاصل ہے کہ جب تک موهوب له کا قبضہ نہیں ہوا اس سے پہلے پہلے یہ کہہ دے کہ میں یہ نہیں دیتا مجھ سے یہ لے لے۔ اس میں موهوب له کی رضامندی بھی شرط نہیں کیونکہ ہبہ ہوا ہی نہیں اس کی ملکیت میں ہی نہیں آئی۔

حنیفہ اور مالکیہ دونوں کے نزدیک تصویر مسئلہ ایک ہے فرق صرف یہ ہے کہ مالکیہ اس کو حقیقی بیچ قرار دیتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ اس کو حقیقی بیچ نہیں کہتے بلکہ محض صوری بیچ کہتے ہیں۔

## حنیفہ کی توجیہ

حنیفہ نے عرایا کی جو توجیہ کی ہے وہ ملخصاً، رولیفہ اور درایتا بھی رائج معلوم ہوتی ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جو فرمایا کہ بیع المزبنة فی مادون خمس أو سقی ہی کا نام عرایا ہے اس کی تائید لغت

سے نہیں ہوتی۔

### لفظ تائید

تمام اصحاب لغت نے یہ کہا ہے کہ عرایا جمع ہے عربیہ کی اور عربیہ خاص طور پر کھجور کے عطیہ کو کہتے تھے اور یہ لفظ اس معنی میں مشہور و معروف تھا۔

حضرت سید بن الصامت شاعر ہیں وہ انصاری رح کرتے ہوئے کہتے ہیں ع

لبست بسنہاء ولا رُحْبِیَّة

ولکن عرایا فی السنین الجواثع

یعنی انصار کے نخلستان، ان کے کھجوروں کے باغات نہ تو سنہاء ہیں (سنہاء کے معنی وہ باغ یا وہ کھجور کا درخت جو قحط زدہ ہو یعنی قحط زدہ باغات ان کے نہیں ہیں) اور رُحْبِیَّة بھی نہیں ہیں (رُحْبِیَّة اس درخت کو کہتے تھے جس کے گرد اس کا مالک کانٹوں کی باز لگا دیتا ہے تاکہ لوگ آ کے اس کے پھل کو نہ توڑیں) تو وہ کہتے ہیں کہ انصار کے جو درخت ہیں نہ تو سنہاء ہیں یعنی قحط زدہ ہیں اور نہ ان کے گرد کانٹوں کی باز لگی ہوئی ہے کہ آنے والوں کو روکے، لیکن ان کے جو درخت ہیں وہ عرایا ہیں یعنی عرایا کے طور پر دیئے جاتے ہیں قحط کے سالوں میں بھی یعنی جب قحط پڑا ہوا ہو تو اس وقت لوگ ایک ایک کھجور کی قیمت محسوس کرتے ہیں اور ایک ایک کھجور کو غنیمت سمجھتے ہیں، اس زمانے میں بھی یہ لوگ اپنے کھجور کے درختوں کو عرایا کے طور پر دیتے ہیں۔

تو یہ الفاظ وضاحت سے بتا رہے ہیں کہ عرایا کے معنی ہیں کسی کو عطیہ کے طور پر نخلہ کا دیدینا اور تمام اہل لغت نے اس کی یہی تفصیل کی ہے۔

### رولیت تائید

اور رولیت اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ جگہ جگہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ لأهل العربیہ کے الفاظ آرہے ہیں۔ عربیہ کے مالکوں کو اجازت دی، تو اهل العربیہ اسی وقت کہا جائے گا جبکہ اس سے عطیہ نخلہ مراد ہوا امام شافعیؒ کی تفسیر میں اهل العربیہ کے کوئی خاص معنی نہیں بنتے۔

اسکی مزید تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ امام مالکؒ نے عرایا کی وہی تفصیل کی ہے جو حنفیہ نے کی ہے اور امام مالکؒ تعامل اہل مدینہ میں سب سے بڑے عالم ہیں اور یہ واقعہ عرایا کا مدینہ منورہ ہی کے لوگوں کا تھا، اہل مدینہ کے ہاں ہی پیش آتا تھا۔

حد ثنا علی بن عبد اللہ: حدثنا سفیان قال: قال یحییٰ بن سعید: سمعت بشیرا قال: وسمعت سهل بن أبی حنیمہ: أن رسول اللہ ﷺ نہی عن بیع التمر بالتمر، وخص فی العربیة أن تباع بخرصہا، یا کلہا أهلہا رطباً۔ وقال سفیان مرة أخرى: إلا أنه رخص فی العربیة بیعہا أهلہا بخرصہا، یا کلونہا رطباً۔ قال: هو سواء، قال سفیان: فقلت لیحییٰ وأنا غلام: إن أهل مکة یقولون: إن النبی ﷺ رخص فی بیع العریاء فقال: «لا»۔ (۱)۔  
 مکہ؟ قلت إنہم یرونہ عن جابر، فسکت قال سفیان: إنما ردت أن جابراً من أهل المدینة۔  
 قیل لسفیان: ألیس فیہ: نہی بیع التمر حتی یبدو صلاحہ؟ قال: لا۔ [انظر: ۲۳۸۴] (۱)

یہی وجہ ہے کہ سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ میں یحییٰ بن سعید سے کہا جبکہ میں بچہ تھا: "ان أهل مکة یقولون: ان النبی ﷺ رخص لهم فی بیع العریاء فقال وما یدری أهل مکة"۔ یعنی اہل مکہ کو کیا پتہ کہ عریا کیا ہوتا ہے۔ اہ یرونہ بن جابر۔ انہوں نے کہا حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے اس کو روایت کرتے ہیں اور حضرت جابر اہل مدینہ میں سے ہیں، فسکت اس پر وہ خاموش ہوئے تو سفیان بن عیینہ کہتے ہیں إنما ردت أن جابراً من أهل المدینة، میرا مقصد یہ تھا کہ جابر اہل مدینہ میں سے ہیں لہذا ان کو عریا کی تفصیل کا صحیح پتہ ہوگا۔ تو اس سے پتہ چلا کہ اہل مدینہ اس بات کے عالم تھے کہ عریا کیا ہوتا ہے تو امام مالکؒ نے اہل مدینہ ہی سے معلوم کر کے یہ تفصیل کی ہے، جو انہوں نے بیان فرمائی۔

## درایۃ بھی حنیفہ کا مسلک رائج ہے

اور درایۃ حنیفہ کا مسلک اس لئے رائج ہے کہ مزاجتہ یہ ربوا کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے اس لئے اس کو حرام قرار دیا گیا تو یہ بات کوئی عقل میں آنے والی نہیں ہے کہ ایک چیز پانچ دس سے زیادہ ہو تو ربوا، اور پانچ دس سے کم ہو تو ربوا نہیں، معاملہ عینہ وہی ہے لیکن پانچ دس سے اوپر چلا گیا تو ربوا ہے ﴿فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾ کا مصداق ہے اور اس پر شدید وعیدیں ہیں اور پانچ دس سے ایک صاع کم ہو گیا تو وہی معاملہ جائز بھی ہو گیا، جبکہ ربوا کے اندر شریعت نے قلیل اور کثیر کا فرق نہیں کیا۔ قلیل ہو یا کثیر اگر ربوا ہے تو حرام شریعت نے قلیل اور کثیر دونوں کو حرام قرار دیا ہے۔ تو یہ کہنا کہ پانچ دس سے کم میں تو حلال ہے اور پانچ دس سے زیادہ میں حرام ہے اس کا کوئی جواز سمجھ میں

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب بیع التمر علی رؤس النخل بالذهب او الفضة رقم ۲۱۹۱  
 وفی صحیح مسلم، کتاب البیوع، رقم ۲۸۴۴، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ،  
 رقم ۱۱۲۲۴، وسنن أبی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۱۶

نہیں آتا۔ اس واسطے حنیفہ کہتے ہیں کہ شافعیہ والی تفصیل درست نہیں ہے بلکہ مالکیہ والی تفصیل درست ہے (۱)

**سوال:** اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب مالکیہ کی تفسیر درست ہے تو ان کی پوری بات مانیں کہ وہ اس کو حقیقۃً صحیح کہتے ہیں۔

**جواب:** جہاں تک عرایا کی تفصیل کا تعلق ہے تو وہ ہم نے مالکیہ سے اس لئے لی کہ وہ اہل مدینہ کے سب سے بڑے عالم ہیں لیکن آگے پھر اس کی تخریج فقہی میں ہمارا ان سے اختلاف ہوا اور یہ اختلاف بھی صورت مسئلہ میں نہیں بلکہ صورت مسئلہ ہمارے اور ان کے نزدیک ایک ہی ہے لیکن آگے تخریج میں اختلاف اس لئے ہوا کہ وہ صحیح حقیقی قرار دے رہے ہیں جبکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ چونکہ ابھی تک ہبہ تام نہیں ہوا لہذا ہبہ تام نہ ہونے سے قبل جو کچھ تبادلہ ہو رہا ہے اس کو حقیقت میں صحیح نہیں کہہ سکتے۔

## حنیفہ کے مسلک پر دو اشکال

### پہلا اشکال

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر آپ کی بات عرایا کی تفصیل کے سلسلے میں مانی جائے تو یہ معاملہ مزبنتہ ہے اس لئے کہ یہ صحیح نہیں ہے اگر مزبنتہ ہو تو یہ صحیح ہے تو جب یہ صحیح نہیں تو مزبنتہ بھی نہیں۔ لہذا مزبنتہ نہیں تو اس کو مزبنتہ سے مستثنیٰ کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ جب حضور ﷺ نے مزبنتہ کی حرمت بیان فرمائی تو عرایا کو اس سے مستثنیٰ فرمایا تو اگر یہ صحیح نہیں تھی، مزبنتہ نہیں تھا تو پھر استثناء کی وضاحت کی کوئی حاجت نہیں تھی، استثناء میں اصل بات یہ ہوتی ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہوتا ہے پھر اس سے اس کو نکالا جاتا ہے تو آپ کے قول کے مطابق تو یہ داخل ہی نہیں تھا تو پھر استثناء کی کوئی حاجت نہیں تھی؟

### جواب

حنیفہ کے قول کے مطابق یہ حقیقۃً استثناء منقطع ہے اور صورۃً متصل ہے، کیونکہ صورۃً صحیح ہے، لہذا یہ صورۃً متصل ہے لیکن چونکہ حقیقۃً صحیح نہیں لہذا صحیح نہیں لہذا حقیقۃً یہ منقطع ہے اور استثناء کی صورت

اس لئے پیش آئی کیونکہ یہ صورت بیع تھی اس واسطے ہو سکتا تھا کہ مزائنہ کی حرمت میں یہ بھی داخل ہو، تو آپ نے پھر اس کو مستثنیٰ فرمادیا۔

## دوسرا اشکال

دوسرا اشکال حنیفہ کے مسلک پر یہ ہو سکتا ہے کہ روایات میں عرایا کے لفظ کے ساتھ ساتھ بیع کا لفظ جگہ جگہ آیا ہے بیع العرایا وغیرہ تو آپ کے قول کے مطابق تو یہ بیع ہی نہیں ہے تو بیع کا لفظ حدیث میں کیسے آیا؟

## جواب

ہم نے ابھی عرض کیا تھا کہ اگرچہ حقیقت بیع نہیں ہے لیکن صورت بیع ہے تو اس صورت کا لحاظ رکھتے ہوئے بیع کا لفظ حدیث میں آگیا اور یہ بھی بعید نہیں ہے کہ بیع کا لفظ حضور اقدس ﷺ نے استعمال نہ فرمایا ہو بلکہ راویوں میں سے کسی نے اس معاملے کو صورت بیع سمجھتے ہوئے اس کے ساتھ لفظ بیع کا اضافہ کر دیا۔ روایت بالسنی کرتے ہوئے یہ سمجھ کر کہ یہ معاملہ چونکہ بیع کا ہے اس لئے لفظ بیع بڑھا دیا اور اس کو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کرنا درست نہیں

میں نے ”تکملة فتح الملہم“ میں عرایا سے متعلق دو روایتیں جمع کی ہیں اور اس سے دکھایا ہے کہ بہت کثرت سے ایسی روایات آئی ہیں جن میں بیع کا لفظ موجود نہیں اور حضور ﷺ کی طرف جو الفاظ منقول ہیں ان میں بیع کا لفظ موجود نہیں ہے۔ یہ بیع عرایا کا خلاصہ ہے۔ (۱)

## عرایا کی تفسیر

وقال مالك: العربية أن يعري الرجل الرجل النخلة، ثم يتأذى بدخوله عليه۔ فرخص له أن يشتريها منه بتمر: وقال ابن إدريس: العربية لا تكون إلا بالكيل من التمر يدا بيد، ولا تكون بالجزاف، مما يفويه قول سهل بن أبي حنمة: بالأوسق الموسقة، وقال ابن إسحاق في حديثه عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما: كانت العرایا أن يعري الرجل الرجل في ماله النخلة والنخلتين۔ وقال يزيد عن سفيان بن حسين: العرایا نخل كانت

(۱) هذه خلاصة ما أحاب به شيخنا القاضي المفتي محمد تقي العثماني حفظه الله في: (تكملة فتح الملہم، ج: ۱، ص: ۴۰۷-۴۲۲)۔ انعام الباری ۳۵۱/۶ تا ۳۵۸۔



تَوْصِبُ لِلْمَسَاكِينِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يَنْظُرُوا بِهَا، فَرَحَصَ لَهُمْ أَنْ يَبِيعُوهَا بِمَا شَاءَ وَامِنْ التَّمْرِ۔ (۱)

امام بخاریؒ نے عرایا کی تفسیر پر یہ مستقل باب قائم کیا ہے اور اس میں امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے کہ عریہ یہ ہے کہ ایک شخص نخلہ دوسرے شخص کو عطیہ کے طور پر دے پھر جس کو دیا تھا اس کے باغ میں آنے جانے سے اس کو تکلیف ہو۔ تو صاحب عریہ کے لئے اجازت دیدی گئی کہ وہ موہوب لہ سے کٹی ہوئی کھجوروں کے مقابلے میں نخلہ خریدے، یہ امام مالکؒ کی تفسیر ہو گئی۔

وقال ابن ادریس۔ ابن ادریس کے بارے میں بعض حضرات نے فرمایا کہ اس سے مراد امام شافعیؒ ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ دوسرے ہیں، بہر حال ابن ادریس کہتے ہیں کہ عرایا کی بیع بھی نہیں ہوتی مگر کیل کر کے یا بید کے ساتھ ہو اور مجازت سے نہیں۔

اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ مجازت نہیں ہے بلکہ ابھی ہم کانتے ہیں اور توالتے جاتے ہیں اور تمہیں اس کے بدلے میں دیتے جاتے ہیں، اس طرح ہو تو اس پر کوئی اشکال ہی نہیں وہ مزائنہ رہے گا ہی نہیں، وہ جائز ہو جائے گا۔

ومما يقويه قول سهل ابن أبي حنمه۔ یعنی صاحب ابن ابی حنمہ کا قول اس کی تقویت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا کہ ناپے ہوئے وزن کے ساتھ یعنی مطلب یہ ہے کہ محض اٹکل اور تخمینہ سے نہیں بلکہ باقاعدہ ناپ کر۔

وقال ابن اسحاق في حديثه عن نافع۔ عبد اللہ بن عمرؓ نے بھی یہ تفسیر کی ہے کہ عرایا یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو ایک نخلہ یا دو نخلے دیتا ہے۔

وقال يزيد عن سفيان بن حسين۔ اور یزید، سفیان بن حسین سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ عرایا کھجور کے درخت ہوتے تھے جو مساکین کو ہبہ کر دیئے جاتے تھے تو ان کے پھلوں کے پکنے کا انتظار کرنا ان کے لئے مشکل ہوتا تھا۔ لہذا ان کے لئے اجازت دی گئی کہ وہ اپنے عرایا کو بیچ دیں چٹنی کھجور کے عوض چاہیں، یہ امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک ہوا کہ وہ من غیر الواہب بیچ دیتے تھے۔

حدثنا محمد أخبرنا عبد الله: أخبرنا موسى بن عقیبة، عن نافع عن ابن عمر، عن زيد بن ثابت رضي الله عنهم: أن رسول الله ﷺ رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا۔ قال موسى بن عقیبة: والعرايا نخلات معلومات تأتيتها فتشترى بها (۲)

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب تفسیر العرایا

(۲) فی صحیح بخاری باب تفسیر العرایا ۲۱۹۲

موسیٰ بن عقبہ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ عرایا کچھ معین نخلات تھے جن کے پاس آدمی آتا تھا اور خرید لیتا تھا۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ عرایا کے متعلق عام طور سے اور زیادہ تر یہ تفسیر یہ ہے کہ یہ عریہ سے نکلا ہے۔ جس کے معنی عطیہ ہوتے ہیں اور اعویٰ یعویٰ اعراء کے معنی ہیں عطیہ دینا۔ لیکن یہ اشارہ اس بات کی طرف کر رہے ہیں کہ یہ عریٰ عرو سے نکلا ہے اور عویٰ یعویٰ کے معنی کہیں پر چلے جانا کے ہیں ”عراہ“ یعنی ”اتاہ“ اس کے پاس چلا گیا تو اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ اس کا نام عرایا اس لئے رکھا گیا کہ لوگ معین نخلات کے پاس آتے تھے اور اس کو خرید لیتے تھے۔ لیکن یہ مرجوح قول ہے۔ (۱)

### پکنے سے پہلے پھلوں کی بیج

یعنی پھلوں کی بیج کا بیان ہے اس کی صلاح ظاہر ہونے سے پہلے، بد ایدو کے معنی ظاہر ہونا ہیں اور صلاح کے معنی اس کی درستی کے ہیں۔

اس کی تفسیر میں امام ابو حنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ بدو صلاح سے مراد پھلوں کا آفات سے محفوظ ہو جانا ہے کہ جب وہ اتنا بڑا ہو جائے کہ جس کے بعد جو آفتیں پھلوں کو لگا کرتی ہیں ان سے وہ محفوظ ہو جائے، تو کہیں گے کہ بدو صلاح محقق ہو گئی۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد پھل کا پک جانا ہے۔ (۲)

قال الليث، عن أبي الزناد: كان عروة بن الزبير يحدث عن سهل بن أبي حنشة الانصاري من بني حارثة انه: حدثه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: كان الناس في عهد رسول الله ﷺ يتناعون الثمار، فاذا جذا الناس و حضر نقاضهم، قال المتنازع: انه اصاب الشر الدمان، اصابه مرض، اصابه قشام، عاهات يحتجون بها، فقال رسول الله ﷺ لما كثرت عنده الخصومة في ذلك: ”فاما لا، فلا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر“، كالمشورة بشير بها لكثرة حصومتهم۔ واخبر بن خارجة بن زيد بن ثابت: ان زيد بن ثابت لم يكن يبيع ثمار ارضه حتى تطلع الثريا، فيتبين الا صفر من الاحمر۔ قال ابو عبد الله: راوه علي بن بحر: حدثنا عنبسة: عن زكريا، عن أبي الزناد، عن عروة، عن سهل، عن زيد۔ (۳)

(۱) انعام الباری ۳۵۸/۶ تا ۳۶۰۔ (۲) تکملة فتح الملهم، ج: ۱/ ص: ۲۸۳۔

(۳) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب الثمار قبل ان یبدو صلاحها رقم ۲۱۹۳۔

## تشریح

حضرت اہل بن ابی شمرہ (جو بنی حارثہ ہیں) نے عروۃ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو حدیث سنائی حضرت زید بن ثابت سے کہ: انہوں نے فرمایا رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں لوگ بھلوں کی بیج کیا کرتے تھے۔ (یعنی ابھی پھل پکا نہیں ہوتا تھا، درخت پر ہوتا تھا اسی وقت میں بیج کر لیا کرتے تھے اور پھر وہ درخت پر لگا رہنے دیتے تھے فاذا جذ الساس۔ جب لوگ کٹائی کرتے جذیجذ کے معنی کٹائی کرنا و حضر تفضیہم اور ان کے ایک دوسرے سے قحاضے کا وقت آتا مثلاً بائع پیسے کا مطالبہ کرتا اور مشتری بھلوں کا مطالبہ کرتا۔ قال المبتاع تو مشتری کہتا انہ اصاب الشعر الدمان کہ پھل کو دمان لگ گیا، دمان ایک بیماری ہوتی ہے جس پر پھل درخت پر پکنے سے پہلے ہی سڑ جاتا ہے اور اس میں بد بو پیدا ہو جاتی ہے اصابہ مرض اصابہ قشام یہ مواض مرض سے نکلا ہے یعنی اس کو بیماری لگ گئی قشام بھی ایک خاص قسم کی آفت ہوتی تھی جو درخت کے اوپر آ جاتی تھی، مختلف قسم کی آفتیں آتی ہیں تو کسی کا نام دمان تھا کسی کو مراض اور کسی کو قشام کہتے تھے۔ آگے خود تینوں الفاظ کی تفسیر کر دی کہ دمان، مراض اور قشام عاہات یہ آفتیں ہوتی تھیں۔ عاہات جس کے معنی آفت کے ہوتے ہیں، ایسی آفت ہوتی تھی جس کی وجہ سے وہ آپس میں جھگڑتے تھے یعنی ایک دوسرے سے ان کے درمیان منازعت پیدا ہوتی تھی کہ چونکہ میرے پھل کو تو آفت لگ گئی اس واسطے مجھے تو پورا پھل ملا نہیں۔ لہذا میں پوری قیمت نہیں دوں گا۔

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما کثرت عنده الخصومة فی ذلک، یعنی جب رسول اللہ ﷺ کے پاس اس قسم کے جھگڑے کثرت سے آنے لگے تو آپ ﷺ نے فرمایا فباملا کہ اگر تم یہ بیج نہیں چھوڑ سکتے تو اس وقت تک بھلوں کو نہ خریدو جب تک کہ پھل کی صلاح ظاہر نہ ہو جائے یعنی وہ آفات سے محفوظ نہ ہو جائے اس وقت تک تم اس کو نہ خریدو، جب آفات سے محفوظ رہے تب خریدو تا کہ بعد میں آفت لگنے کی وجہ سے یہ جھگڑا پیدا نہ ہو۔

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں یہ جو آپ ﷺ نے فرمایا کہ بدو صلاح سے پہلے نہ خریدو، یہ مشورے کے طور پر فرمایا یعنی لوگوں کو ان کے جھگڑے کی زیادتی ہونے کی وجہ سے آپ ﷺ مشورہ دے رہے تھے۔ قال وأخبرنی حارجۃ بن زید۔ عروۃ بن زبیر کہہ رہے ہیں کہ خارجہ بن زید نے جو زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے ہیں مجھے بتایا کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اپنی زمین کے بھلوں کو اس وقت تک نہیں بیچا کرتے تھے جب تک کہ ثریا طلوع نہ ہو جائے۔

## ثریا کے معنی

بعض حضرات نے ثریا کے طلوع ہونے کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ یہ ایک خاص موسم کی طرف اشارہ ہے، ہر روز جس وقت دن طلوع ہوتا ہے، صبح صادق ہوتی ہے تو اس وقت کوئی نہ کوئی ستارہ افق مشرق سے طلوع ہو رہا ہوتا ہے وہ ہمیں نظر آئے یا نہ آئے، کیونکہ ہر وقت ستاروں کی گردش جاری ہے۔ تو کوئی نہ کوئی ستارہ اس وقت میں طلوع ہو رہا ہوتا ہے تو جب وہ طلوع ہو رہا ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے طالع، مختلف موسموں میں مختلف ستارے طلوع ہوتے رہتے ہیں تو ثریا جو ستاروں کا ایک مجموعہ ہے وہ گرمی کے خاص موسم میں طلوع ہوتا ہے۔

بعض حضرات نے اس کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ جب تک وہ خاص موسم نہ آ جائے جس میں ثریا طلوع ہوتا ہے اس وقت تک وہ پھل نہیں بیچتے تھے کیونکہ یہی موسم ہوتا تھا جس میں پھل اس قابل ہو جاتے تھے کہ وہ آفات سے محفوظ ہو جایا کرتے تھے چنانچہ بعض روایتوں میں ثریا کی جگہ نجمہ آیا ہے۔

بعض حضرات نے اس کی تفسیروں کی ہے کہ ثریا سے ستارے کی طرف اشارہ نہیں ہے بلکہ پھل کا ابتدائی دور مراد ہے۔ دور آنے کے بعد جب اس کے اندر ذرا سختی پیدا ہونے لگتی ہے تو اس کو بھی طلوع ثریا سے تعبیر کرتے ہیں۔

لیکن زیادہ تر لوگوں نے پہلی تفسیر اختیار کی ہے کہ فجر کے وقت میں طلوع، صبح صادق کے وقت ثریا کا طلوع ایک خاص موسم کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ جس کے نتیجے میں اس موسم میں آنے کے بعد پھل آفات سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ زیادہ تر مدینہ منورہ میں معاملات کھجوروں کے بارے میں ہوتے تھے تو کھجوروں کے پکنے کے لئے ایک خاص موسم ہوتا تھا جس میں ثریا طلوع ہوتا تھا تو پتہ چلا تھا کہ اب یہ موسم آگیا اب یہ آفات سے محفوظ ہو گیا۔

فیبین الأصفر من الأحمر۔ یعنی اس وقت میں زرد رنگ کا پھل سرخ رنگ کے پھل سے ممتاز ہو جاتا تھا۔

قال أبو عبد اللہ: رواہ علی بن بحر۔ پہلے چونکہ ناتمام سند نقل کی تھی اب مکمل سند بھی بیان کر دی۔

یہ تو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے پس منظر بتایا آگے متحدہ صحابہ کرام سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بات منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیج کو منع فرمایا۔ چنانچہ پہلے حدیث

نقل کی ہے۔

حدثنا عبد الله بن يوسف: أخبرنا مالك، عن نافع، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها. نهى البائع والمبتاع. [راجع: ۱۴۸۶]۔ (۱)

حدثنا ابن مقاتل: أخبرنا عبد الله: أخبرنا حميد الطويل، عن أنس رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ نهى أن تباع ثمرة النخل حتى ترهق. قال أبو عبد الله: يعني حتى تحمر. (۱) زہی یزہو کے معنی خوشنما ہو جانے کے ہیں یعنی دیکھنے میں اچھا لگنا۔ امام بخاریؒ نے تفسیر کی ہے کہ پھل کے اندر سرخی آجائے۔ کجور کا ذکر ہو رہا ہے تو کجور پہلے سبز ہوتی ہے پھر زرد پڑتی ہے پھر سرخ ہوتی ہے تو تفسیر کر دی ترہو کے معنی خوشنما ہونے کے یعنی سرخ ہو جانے کے ہیں۔

حدثنا مسدد: حدثنا يحيى بن سعيد، عن سليم بن حيان: حدثنا سعيد بن ميناء قال: سمعت جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: نهى النبي ﷺ أن تباع الثمرة حتى تشفع. فقيل: وما تشفع؟ تحمار وتصفار ويؤكل منها. (۲)

قال تحمار اور تصفار۔ یعنی وہ سرخ ہو جائے یا زرد ہو جائے ویڑکل منها اور کھانے کے لائق ہو جائے۔ یہ تمام حدیثیں وہ ہیں جن میں نبی کریم ﷺ نے بیع الثمرة قبل يبدو صلاحها سے منع فرمایا۔

## پھلوں کی بیج کے درجات اور ان کا حکم

پھلوں کی بیج کے تین درجات ہیں۔

پہلا درجہ یہ ہے کہ ابھی پھل درخت کے اوپر مطلق ظاہر نہیں ہوا، اس وقت میں بیج کرنا جیسا کہ آج کل پورا باغ ٹھیکہ پردے دیا جاتا ہے کہ ابھی پھل بالکل بھی نہیں آیا، پھول بھی نہیں لگے اور اس

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب الثمار قبل ان يبدو صلاحها بیع رقم ۲۱۹۴ وفی صحیح مسلم، کتاب البیوع، رقم ۲۸۲۷، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ۔ رقم ۱۱۴۸، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۴۴۳، وسنن أبی داود، کتاب البیوع، رقم ۲۹۲۳، وسنن ابن ماجہ، کتاب التجرارات، رقم ۲۲۰۵، ومسند احمد، مسند المکثرین من الصحابة، رقم ۴۲۶۴، ۴۲۹۶، ۴۸۱۶، ۴۸۵۹، ۵۰۴۰، ۵۸۸۵، وموطأ مالک، کتاب البیوع، رقم ۱۱۲۷، وسنن الدارمی، کتاب البیوع، رقم ۲۴۴۲۔

(۲) فی صحیح بخاری ایضاً رقم ۲۱۹۶۔

کو فروخت کر دیا جاتا ہے

اس پھل کی بیج کے بارے میں حکم یہ ہے کہ یہ مطلقاً ناجائز اور حرام ہے اور کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں یعنی ائمہ میں سے کوئی بھی اس کے جواز کا قائل نہیں۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ پھل ظاہر تو ہو گیا لیکن قابل انتفاع نہیں ہے۔ قابل انتفاع نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ نہ تو کسی انسان کے کام آ سکتا ہے اور نہ کسی جانور کے کام آ سکتا ہے۔ اس کی بیج بھی جائز نہیں۔ یہ دونوں مجمع علیہ ناجائز ہیں۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ انسانوں یا جانوروں کے لئے قابل انتفاع تو ہے لیکن ابھی بدو صلاح نہیں ہوا یعنی آفات سے محفوظ نہیں ہوا اور اندیشہ ہے کہ کوئی بھی آفت اس کو لگ جائے تو وہ سارا پھل یا اس کا بہت بڑا حصہ ضائع ہو جائے گا یہ ”بیع الثمرة قبل ان یبدؤ صلاحها“ کہلاتا ہے۔

پہلے دو جو میں نے بتائے وہ دو مجمع علیہ ناجائز ہیں۔ تیسرا جو درجہ ہے یعنی ”بیع الثمرة قبل ان یبدؤ صلاحها“ جب کہ منفع بہ ہے اس کی پھر تین صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ پھل کی بیج بدو صلاح سے پہلے کی گئی لیکن عقد بیع میں یہ شرط لگائی گئی کہ مشتری ابھی اس پھل کو درخت سے اتار لے گا بشرط القطع بشرط ان یقطعہ البائع فوراً۔ بیع کے فوراً بعد وہ اس کو قطع کر لے گا، اس شرط کے ساتھ اگر بیع کی جائے تو یہ بیع بالا جماع جائز ہے۔

بعض لوگوں کا اختلاف ہے، شاید قسم کے اقوال ہیں جو ناجائز کہتے ہیں ورنہ جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں، اور ائمہ اربعہ بھی اس میں داخل ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بیج کی جائے لیکن مشتری یہ کہے کہ میں یہ پھل خرید رہا ہوں لیکن جب تک یہ پھل پک نہ جائے درخت ہی پر چھوڑوں گا، درخت پر چھوڑنے کی شرط پکنے تک لگائی جائے یہ صورت بالا اتفاق ناجائز ہے حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ سب اسکے عدم جواز کے قائل ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ درخت پر لگا ہوا پھل خرید تو لیا اور اس میں کوئی شرط بھی نہیں لگائی یعنی نہ قطع کرنے کی شرط ہے اور نہ درخت پر چھوڑنے کی شرط ہے مطلقاً عن شرط القطع والترك بیع کی گئی۔

اس میں اختلاف ہے: ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل اس بیع کو بھی ناجائز کہتے ہیں یعنی اس کو ملحق کرتے ہیں بشرط الترك کے ساتھ۔

اور امام ابو حنیفہ اس کو جائز کہتے ہیں کہ جب مطلق عن شرط القطع والترك ہے کوئی شرط نہیں لگائی گئی تو یہ حکم میں شرط القطع کے ہے کیونکہ بائع کو یہ حق حاصل ہے کہ کسی بھی وقت مشتری

سے کہے کہ پھل لے جاؤ اور ہمارا درخت خالی کر دو تو یہ جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الشمار حتی یبدؤ صلاحها“۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے عموم پر تو آپ بھی عمل نہیں کرتے کیونکہ عموم کا تقاضہ تو یہ ہے کہ بدو صلاح سے پہلے ثمار کی کوئی بیج جائز نہ ہو خواہ بشرط قطع ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ آپ شرط القطع کی صورت کو جائز کہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ آپ نے خود اس کے عموم میں شرط القطع کی صورت میں تخصیص کی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مطلقاً شرط القطع والترك بھی اسی صورت بشرط القطع کی طرح ہے کیونکہ جب مطلقاً بیج کی جائے تو بائع کو ہر وقت یہ حق حاصل ہے کہ مشتری سے کہے کہ اس کو نکالو اور درخت کو میرے لئے خالی کر دو تو یہ شرط القطع کے ساتھ ملحق ہے۔

لہذا یہ بیج جائز ہوگی اور گویا حنفیہ کے مشہور قول کی بنیاد پر یہ حدیث مخصوص ہے اس صورت کے ساتھ جبکہ مشتری عقد بیج کے اندر یہ شرط لگائے کہ میں اپنا پھل اس وقت تک چھوڑوں گا جب تک وہ پک جائے۔ اس شرط کے ساتھ بیج کرے گا تو جائز ہوگی۔

اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اس حدیث کی بعض روایتوں میں یہ لفظ آیا ہے ”ارایت مع اللہ الثمرة“ بما یاخذ احد کم مال اخیه۔ یہ بتاؤ کہ اگر اللہ تعالیٰ پھل کو منع کر دے یعنی پھل کے اوپر کوئی آفت آجائے اور اس کی وجہ سے پھل نہ آئے تو تم اپنے بھائی کے مال کو کس بنا پر حلال کرتے ہو۔ تم نے تو پیسے لے لئے اور اس بیچارے کو پھل نہیں ملا، اسلئے درخت کے اوپر چھوڑنے کی یہ جو علت آپ نے بیان فرمائی یہ اسی وقت متحقق ہو سکتی ہے جبکہ عقد کے اندر شرط لگائی گئی ہو کہ پھل کو پکنے تک درخت پر چھوڑا جائے گا۔ اس سے پتا چلا کہ یہ حدیث اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہ بیع الثمرة قبل بدو صلاح کا بیان ہوا۔

اور چوتھا درجہ بعد بدو صلاح کی یعنی اگر بدو صلاح کے بعد پھل فروخت کیا جائے یعنی یا تو پک چکا ہو یا آفات سے محفوظ ہو چکا ہو تو اس میں ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں بعد بدو صلاح جب بھی بیج کی جائے گی تو جائز ہے یعنی تینوں صورتیں جائز ہیں بشرط القطع بھی، بشرط الترك بھی اور بلا شرط شنی بھی، اور وہ استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا۔ نہی عن بیع الشمار حتی یبدؤ صلاحها تو حتی یبدؤ صلاحها۔ یہ نہی کی غایت ہے۔ اور مفہوم غایت یہ ہے کہ جب بدو صلاح ہو جائے تو پھر نہیں تو جب بدو صلاح کے بعد نہیں تو کوئی بھی صورت ہو خواہ بشرط القطع ہو یا بلا بشرط الترك ہو یا بلا شرط شنی ہو تینوں صورتوں میں جائز ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قبل بدو المصلا ح میں اور بعد بدو المصلا ح میں کوئی فرق نہیں، جو صورتیں وہاں جائز ہیں وہ یہاں بھی جائز ہیں اور جو وہاں ناجائز ہیں وہ یہاں بھی ناجائز ہیں۔ چنانچہ اگر بشرط القطع ہو یا مطلق عن شرط القطع والترك ہو تو جائز ہے اور بشرط الترك ہو تو یہاں بھی وہ ناجائز ہیں۔

البتہ اس میں امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر پھل کا حجم یعنی اس کا سائز مکمل ہو چکا اور اس میں مزید اضافہ نہیں ہونا ہے تو بشرط الترك سے بھی جائز ہے، مثلاً کھجور جس سائز کی ہوتی ہے اگر درخت کے اوپر اتنی بڑی ہو چکی ہے کہ اب اس میں مزید اضافہ نہیں ہونا ہے، تو اب اگر بشرط الترك کے ساتھ بیع کرے گا تو بیع جائز ہوگی۔

لیکن شیخینؒ کے نزدیک اس کا سائز مکمل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو دونوں صورتوں میں بشرط الترك ناجائز ہے ان دونوں حضرات کے نزدیک ممانعت کی اصل وجہ یہ ہے کہ بیع کے ساتھ ایک ایسی شرط لگائی جا رہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط، اور اس میں احد المتعاقدين کی منفعت ہے اور جب ایسی شرط بیع کے اندر لگائی جائے تو وہ شرط کو فاسد کر دیتی ہے لہذا یہ بیع ناجائز ہے۔

## اعتراض

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حنیفہ کا مسلک اختیار کیا جائے تو ”قبل ان یدو صلاحھا“ اور ”بعد یدو صلاحھا“ میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ اور دونوں کا حکم ایک جیسا ہو جاتا ہے۔ تو پھر حدیث میں حتی یدو صلاحھا کی قید کیوں لگائی گئی؟

## جواب

در حقیقت قبل بدو المصلا ح اگر بیع کی جائے اور اس میں یہ شرط لگادی جائے کہ پھل کو درخت پر چھوڑا جائے گا تو اس میں دو خرابیاں ہیں۔

ایک خرابی تو یہ ہے کہ اس میں ایک ایسی شرط کے ساتھ بیع ہو رہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ اس میں مشتری کا نقصان ہونے کا اندیشہ ہے کہ آفت لگ جائے اور اس کو کچھ نہ ملے۔ بخلاف بعد بدو المصلا ح کے کہ اس میں دوسری خرابی نہیں ہے صرف پہلی خرابی موجود ہے



اور وہ ہے بیع کے ساتھ مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا۔ تو جس حدیث میں آپ ﷺ نے حتیٰ یدئو صلاحہا کی قید لگائی ہے وہاں اس خاص صورت کا بیان کرنا مقصود ہے جس میں دو خرابیاں ہیں، اور اس دوسری کی طرف آپ ﷺ نے اشارہ فرمایا۔ اُرَابِتْ إِذَا مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَةَ بَعَا يَأْخُذُ أَحَدُ كَم مَالٍ أَخِيهِ؟

اس خاص حدیث میں مقصود لوگوں کو مشتری کے نقصان کی طرف متوجہ کرنا تھا۔ اور یہ خرابی صرف قبل بدو الصلاح کی صورت میں پائی جاتی ہے۔ اس واسطے آپ ﷺ نے قبل ان بدو الصلاح کی قید لگائی اور یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ ایک خاص صورت مسئلہ کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے جہاں بیع بالشرط کا نقصان مشتری کو پہنچ رہا ہے اس واسطے قبل ان یدئو صلاحہا کہا گیا۔ یہ مذاہب کی تفصیل کا مختصر خلاصہ ہے۔

## سوال

جب مشتری یہ شرط لگاتا ہے کہ میں پھل کپنے تک درخت پر چھوڑوں گا تو مشتری خود یہ شرط اپنے فائدے کے لئے ہی لگاتا ہے۔ اب اگر کوئی اپنی لگائی ہوئی شرط سے اس کو نقصان پہنچ جائے تو اس نقصان کی تلافی خود اسی کو کرنی چاہیے۔ اور اس کی ذمہ داری کسی دوسرے پر عائد نہیں ہونی چاہئے کیونکہ شرط تو وہ خود لگا رہا ہے؟

## جواب

شریعت ہمیشہ جب کوئی حکم لگاتی ہے تو متعاقبین کے نفع کو دیکھتی ہے کہ کسی فریق کے ساتھ کوئی زیادتی تو نہیں ہو رہی، چاہے وہ فریق اس زیادتی پر راضی ہو جائے تب بھی شریعت اس کو منع کرتی ہے۔

اسکی بے شمار مثالیں گزری ہیں تلقی الجلب ہے یعنی تلقی الجلب میں نقصان دیہات والوں کا ہوتا ہے، ان کو غلط بھاؤ بتایا جاتا ہے اور وہ کم دام پر فروخت کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور وہ خوشی سے فروخت کر دیتے ہیں، لیکن شریعت نے انکا لحاظ کیا کہ یہ جائز نہیں۔ چاہے تم رضامندی سے کرو تب بھی جائز نہیں۔

اسی طرح ربوا ہے، آدمی مجبور ہے اور وہ سود دینے پر راضی ہو جاتا ہے لیکن شریعت نے کہا کہ ہم نہیں مانتے، تو کسی فریق کا اپنے نقصان پر راضی ہو جانا یہ شریعت کی نگاہ میں معتبر نہیں، وہ راضی

ہو جائے یا شرط خود لگائے تب بھی شریعت کی نگاہ میں معتبر نہیں ہے۔ تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ شرط مشتری نے لگائی ہے یا بائع نے لگائی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ خواہش بائع کی ہوتی ہے کہ بدو المصلح سے پہلے بیچ دوں نہ کہ مشتری کی کہ پہلے خرید لوں یعنی بائع کی خواہش ہوتی ہے کہ مجھے پیسے بھی مل جائیں اور پھل کے پکنے کا انتظار بھی نہ کرنا پڑے۔ اس سے پہلے ہی میرا باغ بک جائے۔

اب مشتری کہتا ہے کہ ابھی خریدوں گا تو کیا کروں گا؟ میں خود کھاؤں گا یا جانوروں کو کھلاؤں گا؟ میں خرید تو لوں لیکن اس وقت اس کو درخت پہ رہنے دو کہ یہ پک جائے تاکہ میرا کچھ فائدہ ہو جائے، تو اس بیع الثمرة قبل بدو صلاحها کا اصل محرک مشتری نہیں ہوتا بلکہ بائع ہوتا ہے۔ اگر بائع یہ کہے کہ میں پکنے کے بعد بیچوں گا تو مشتری بہت خوش ہو جائے گا کہ مجھے پیسے بھی دینے نہ پڑیں گے اور جب پکے گا تو اسی وقت خریدوں گا، اصل محرک بائع ہوتا ہے۔

لہذا اس بات کا کوئی اعتبار نہیں کہ مشتری نے خود شرط لگائی ہے۔ یہ مسئلہ کی حقیقت ہے، اس کی مزید تفصیل ’مکملۃ فتح الملہم‘ میں ہے۔

## موجودہ باغات میں بیع کا حکم

موجودہ باغات میں عام طور پر جو بیع ہوتی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ فصل ہوئی کہ پھل بالکل ظاہر نہیں ہوا تو وہ تمام فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے۔

دوسری جو صورت ہے کہ ظاہر ہو گیا اور ظاہر ہونے کے بعد ابھی بدو المصلح نہیں ہوئی اور اس کو بیچا گیا، تو اگر بشرط القطع بیچا جائے تو جائز ہے، مطلق عن شرط القطع والتروک بیچا جائے تو بھی جائز ہے، چاہے بائع رضا کارانہ طور پر پھل کو درخت پر چھوڑ دے تو بھی جائز ہے۔

## المعروف كالمشروط

البتہ یہاں پر علامہ ابن عابدین شامی نے ایک شرط لگادی۔

انہوں نے فرمایا کہ اگر کسی جگہ عرف اس بات کا ہو کہ جب بھی پھل بیچا جاتا ہے، تو ”بشرط التقبی علی الأشجار“ بیچا جاتا ہے تو چاہے عقد میں شرط نہ لگائے تب بھی وہ شرط ملحوظ سمجھی جائے گی اور بیع ناجائز ہوگی۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ”المعروف كالمشروط“۔

## علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا قول

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ مجھے علامہ ابن عابدین شامیؒ کے اس قول سے اتفاق نہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے یہ بات منقول ہے کہ لوگ آپس میں بیع کرتے تھے اور عام طور پر پھل درخت پر چھوڑا کرتے تھے اس وقت بھی آپؒ نے فرمایا کہ اگر مطلق بیع کی جاتی ہے تو جائز ہوگی۔ جب امام ابوحنیفہؒ سے یہ صراحت موجود ہے تو پھر علامہ ابن عابدین شامیؒ نے جو قواعد کی بنیاد پر تخریج کی ہے ”المعروف کالمشروط“ اس کی ضرورت نہیں رہتی۔ لہذا اگر عرف بھی ہو تو بھی بہر حال جائز ہے۔ (۱)

میں اس پر ایک چھوٹا سا اور اضافہ کرتا ہوں فرض کرو کہ عقد کے اندر کسی نے چھوڑنے کی شرط لگائی تو حنیفہ کے قواعد کا مقتضاء تو یہ ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہو۔ اس لئے کہ حنیفہ کے نزدیک اس عقد کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کے اندر یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف لگائی جا رہی ہے۔ میں نے یہ مسئلہ پیچھے تفصیل سے بیان کیا تھا تو وہاں عرض کیا تھا کہ وہ شرط جو مفسد عقد ہوتی ہے اس سے تین قسم کی شرائط مستثنیٰ ہیں۔

پہلی وہ جو مقتضائے عقد میں داخل ہے اور وہ عقد کو فاسد نہیں کرتی۔

دوسری وہ شرط کہ اگرچہ مقتضاء عقد کے اندر داخل نہیں لیکن اسکے ملائم اور مناسب ہے۔ جیسے کفیل کی شرط اور رہن کی شرط وغیرہ یہ عقد کیلئے مفسد نہیں ہوتی۔

تیسری وہ شرط جو متعارف بین التجار ہوگئی ہو کہ وہ عقد کا حصہ سمجھی جاتی ہو جیسے کوئی فرنیج خریدتا ہے تو ایک سال کی فرنیج سرورس ہوتی ہے تو یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہے لیکن چونکہ متعارف ہوگئی، تو متعارف ہونے کی وجہ سے جائز ہوگئی اور فقہاء حنفیہ میں نے اس کی مثال دی ہے ان بشری النعل بشرط ان یحذوه البائع۔ تو یہ شرط متعارف ہوگئی۔ لہذا جائز ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جو شرط متعارف بین التجار ہو جائے، چاہے وہ عقد کے خلاف ہو تب بھی جائز ہوتی ہے۔ اور یہ شرط کہ اس کو درخت پر چھوڑا جائے گا یہ متعارف سے بھی زائد ہے۔ تو جب شرط متعارف ہوگئی تو اس اصول کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شرط بھی جائز ہو، لہذا بیع بشرط ترک جائز ہے۔

## اشکال

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر یہ بات اختیار کر لی جائے تو ”بیع الثمرة قبل ان یبدؤ صلاحها“ کی تینوں صورتیں جائز ہو جائیں گی، کیونکہ بشرط القطع پہلے ہی سے جائز تھی، مطلق عن بشرط القطع و الترتیب بھی جائز تھی اور اس تو جیہہ کے مطابق بشرط الترتیب بھی جائز ہوگی۔ لہذا کوئی بھی صورت ممنوع نہ رہی کیونکہ ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الثمرة قبل ان یبدؤ صلاحها“ میں نے پہلے یہ بتایا تھا کہ بشرط الترتیب پر محمول ہے۔ اب اگر بشرط الترتیب بھی جائز ہو جائے تو پھر اس کا کوئی محمول ہی نہ رہے گا۔ تو پھر حدیث کا محمول کیا ہوا؟ اور عرف جو ہوتا ہے وہ نص میں تخفیف تو کر سکتا ہے لیکن نص کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ لہذا عرف کی وجہ سے یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ جائز ہوگی؟

## جواب

زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث میں انہوں نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ یہ نہیں جو آپ ﷺ نے فرمائی تھی ”کالمشورۃ بشیربھا“ یعنی یہ ایک مشورہ تھا جو آپ ﷺ نے لوگوں کو دیا تھا۔ ان کی کثرت خصوصیت کی وجہ سے۔ تو یہ صراحت بتا رہے ہیں کہ یہ تحریم نہیں تھی بلکہ مشورہ تھا اور جن احادیث میں لفظ نہیں صراحت آیا ہے تو ان کو اس حدیث کی روشنی میں نہیں تنزیہی پر، نہی ارشاد پر محمول کیا جائے گا کہ آپ نے ایک ہدایت دی ہے کہ ایسا کرو۔ لہذا یہ تحریم شرعی نہیں ہے۔ اور جب تحریم شرعی نہیں ہے تو پھر اس میں اس بات کا کوئی احتمال نہیں رہتا کہ جب تینوں صورتیں جائز ہو گئیں تو پھر حرام کیا رہا؟ کوئی حرام نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں میں یہ سمجھتا ہوں کہ (واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم) کہ شرط الترتیب کے ساتھ اگر بیع ہو تو جائز ہے لیکن اس صورت کے ساتھ متعلق ہے جبکہ ثمرہ ظاہر ہو گیا ہو، اگر ظاہر نہیں ہوا تو جواز کی کوئی صورت نہیں، اور اگر کچھ ظاہر ہوا اور کچھ ظاہر نہیں ہوا تو حنیفہ میں سے امام فضلیؒ یہ فرماتے ہیں کہ جو حصہ ظاہر نہیں ہوا اس کو ظاہر شدہ ثمرہ کے تابع مان لیں گے اور یوں جب اس کی بیع کو بھی جائز کہتے ہیں۔

یہ سب کچھ فقہاء کرام نے اس لئے کیا ہے کہ یہ عجیب قصہ ہے کہ اول دن سے آج تک باغات میں پھلوں کی جو بیع ہوتی آئی ہے وہ اس طرح سے ہوتی آئی ہے کہ کوئی بھی اس کی بیع کے لئے پھل کے مکمل پکنے کا انتظار نہیں کرتا۔ یہ طریقہ ساری دنیا میں ہے اور یہ عالمگیر طریقہ ہے۔

تو ہر دور کے فقہائے کرام نے یہ محسوس کیا کہ یہ عموم بلوئی کی صورت ہے اور عموم بلوئی کی صورت میں اس بات کی کوشش کی جاتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح اس کو قواعد شرعیہ پر منطبق کیا جائے۔ اور تحریم سے بچنے کی کوئی بھی اصل شرعیہ نکلتی ہو تو اس کو اختیار کیا جائے تاکہ لوگوں کو حرج لازم نہ آئے، لہذا اسی زمانے کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے مختلف توجیہات اختیار کی گئیں۔

امام فضلیؒ نے یہ کہا کہ جتنی منجائش شرعاً نکل سکتی ہے وہ یہ ہے کہ بسا اوقات شریعت تبعاً کسی شے کی بیع کو جائز قرار دیتی ہے جبکہ اصلاً وہ جائز نہیں ہوتی، جیسے گائے کے پیٹ میں بچہ ہو تو اس کی اصلاً بیع جائز نہیں لیکن گائے کے تالچ ہو کر جائز ہو جائے گی۔ اسی طرح مستقل معدوم کی بیع جائز نہیں لیکن اگر کسی موجود کے ضمن میں معدوم کی بیع کر دی جائے تو جائز ہو جاتی ہے، لہذا ہم کہیں گے کہ کچھ پھل جو موجود ہیں وہ اصل ہیں اور جو ابھی وجود میں نہیں آئے وہ تالچ ہیں تو اس کو تالچ کر دیا تاکہ اس صورت میں بھی جائز ہو جائے۔

لہذا دیکھئے! فقہاء کرام نے کہاں تک سہولت کے راستے نکالے ہیں لیکن جہاں بالکل قطعاً ظہور نہ ہوا ہو، ایک پھل بھی ظاہر نہ ہوا ہو تو اس وقت میں بیع کی کوئی صورت نہیں ہے۔

بعض حضرات نے اس کو سلم کے ذریعہ جائز کرنے کی کوشش کی کہ بیع کر لو، لیکن یاد رکھئے کہ سلم کسی خاص درخت یا باغ میں نہیں ہو سکتی۔ سلم میں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ مجھے دو مہینہ یا چھ مہینے کے بعد ایک من گندم دیں گے یا ایک ٹن کھجور دیں گے وہ کھجوریں یا گندم کہیں سے بھی ہوں۔ لیکن اگر کہا جائے کہ اس باغ کا پھل دیں گے یا اس باغ کے اس درخت کا پھل دیں گے تو یہ سلم نہیں ہو سکتی، کیونکہ کیا پتہ کہ اس باغ میں پھل آتا ہے کہ نہیں آتا، کیا پتہ اس خاص درخت پر پھل آتا ہے یا نہیں آتا۔ لہذا اس میں غرر ہے اس لئے یہ جائز نہیں۔ اور سلم کی دوسری شرائط بھی مفقود ہیں، اجل کا تعین کرنا مشکل ہے، اس میں مقدار کا تعین کرنا مشکل ہے، کتنا پھل آئے گا، کچھ پتہ نہیں تو اس میں سلم کی شرائط نہیں پائی جا رہی ہیں اس لئے سلم نہیں ہو سکتا۔

لہذا خلاصہ یہ ہے کہ ظہور سے پہلے جواز کی کوئی صورت نہیں البتہ اگر تھوڑا سا بھی ظہور ہو گیا تو پھر بیع ہو سکتی ہے اور اس میں شرط ترک بھی جائز ہے۔ (۱)

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ جب کسی نے بدو المصلاح سے پہلے پھل بیچ دیئے پھر ان کو آفت لگ گئی تو وہ بائع کا نقصان سمجھا جائے گا۔ یعنی مشتری کا نقصان نہیں ہوگا۔

دوسرا مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ جن صورتوں میں بیع اثرہ قبل بدو المصلاح جائز ہوتی ہے علی

اختلاف الاقوال، ان صورتوں میں اگر پھل درخت پر چھوڑ دیا گیا اور بعد میں کوئی آفت لگنے سے وہ پھل ضائع ہو گیا، تو اس کی ذمہ داری آیا بائع پر ہوگی یا مشتری پر ہوگی؟

### ائمہ ثلاثہ کا مذہب

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر بشرط القطع بیع کی جائے تو جائز ہے لیکن اگر بیع بشرط القطع کی گئی لیکن بعد میں آپس کی رضامندی سے اس کو درخت پر چھوڑ دیا گیا یہاں تک کہ اس پھل میں آفت لگ گئی۔ تو اس صورت میں اختلاف ہے کہ آیا اس آفت کا نقصان بائع اٹھائے گا یا مشتری اٹھائے گا؟

### امام بخاری کا مذہب

امام بخاری نے یہاں اپنے مذہب کا ذکر کر دیا کہ ان کے نزدیک یہ نقصان بائع کا ہوگا۔

### امام شافعی کا مذہب

امام شافعی کے نزدیک نقصان مشتری کا ہوگا۔

### امام مالک کا مذہب

امام مالک اس صورت میں یہ فرماتے ہیں کہ ایک ٹلٹ کی حد تک آفت لگی ہے تب تو نقصان مشتری کا ہے اور اگر ایک ٹلٹ سے زیادہ پھل ضائع ہوا ہے تو جتنا بھی ایک ٹلٹ سے زیادہ ہوگا اس کا نقصان بائع اٹھائے گا۔

مثلاً فرض کریں کہ اگر پھل دس ہزار روپے میں بیچا گیا تھا اور بعد میں آفت لگ گئی اور اس کے نتیجے میں ایک تہائی حصہ ضائع ہو گیا تو اس صورت میں مشتری برداشت کرے گا کہ وہ پورے پیسے ادا کرے۔ لیکن اگر پورا پھل ضائع ہو گیا تو نقصان بائع کا سمجھا جائے گا یعنی بائع کے لئے ضمن وصول کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر وصول کر چکا ہے تو واپس کرنا ہوگا۔ اور اگر دو تہائی ضائع ہو گیا ہے تو دو تہائی کی قیمت دینی ہوگی اور اس کو ”وضع الجوائح“ کہتے ہیں۔

جوائح: یہ جابحہ کی جمع ہے آفت کو کہتے ہیں، تو معنی یہ ہوئے کہ بائع پر لازم ہے کہ وہ آفت کی وجہ سے قیمت میں کمی کرے۔

## امام ابو حنیفہؒ کا مذہب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جن صورتوں میں بیع الشر قبل بدو المصلوح جائز ہوگی اور آخر میں جو فیصلہ میں نے کیا تھا وہ چاہے بشرط القطع ہو یا بشرط الترتیب ہو یا مطلق عن شرط القطع والترتیب ہو ہر صورتوں میں بیع درست ہوتی ہے، لہذا اگر پھل درخت پر چھوڑ دیا گیا ہو، اس صورت میں حنیفہ کے نزدیک دار و مدار اس بات پر ہے کہ آیا بائع نے تخلیہ کر دیا تھا یا نہیں؟ اگر بائع نے تخلیہ کر دیا تھا یعنی مشتری سے کہہ دیا تھا کہ میں نے پھل تم کو بیچ دیا، اب یہ پھل تمہارا ہو گیا جب چاہو کاٹ کے لے جاؤ، میری طرف سے فارغ ہے۔

لہذا اب اگر تخلیہ کے بعد نقصان ہوا ہے تب تو نقصان مشتری کا ہوگا اور مشتری کے ذمہ قیمت واجب ہوگی، کیونکہ بائع مشتری کے لئے تخلیہ کر چکا تھا اس لئے بائع کو حق ہے کہ پوری قیمت وصول کرے۔ لیکن اگر تخلیہ نہیں کیا یعنی بیع تو کر دی لیکن مشتری سے یہ نہیں کہا کہ جب چاہو کاٹ کے لے جاؤ میری طرف سے بالکل کھلی اجازت ہے تو اب اگر پھل ضائع ہوگا تو بائع کے مال سے ضائع ہوگا اور مشتری سے پیسے وصول کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

یہ چار مذاہب ہو گئے۔

پہلا امام بخاریؒ کا کہ وہ کہتے ہیں کہ ہر حالت میں بائع ذمہ دار ہے۔

دوسرا امام شافعیؒ کا کہ وہ کہتے ہیں کہ ہر حالت میں مشتری ذمہ دار ہے۔

تیسرا امام مالکؒ کا کہ ایک ثلث کی حد تک مشتری کو ذمہ دار قرار دیتے ہیں اور ایک ثلث سے زائد میں بائع کو ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔

اور چوتھا امام ابو حنیفہؒ کا کہ وہ تخلیہ کو مدار رکھتے ہیں کہ تخلیہ ہوگا تو مشتری کا نقصان اور اگر تخلیہ نہیں ہوا تو بائع کا نقصان ہے۔

امام بخاریؒ نے اپنے مذہب پر کہ بائع کا نقصان ہے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ”بیع الشجرة بما يأخذ أحدكم مال أخيه“ کہ اللہ تعالیٰ نے اگر پھل روک دیا یعنی اس کے اوپر آفت آگئی تو پھر تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کے مال کو کیسے حلال کر سکتا ہے؟ اس سے معلوم ہوا کہ اگر ثمرہ نہ آئے تو پھر بائع کیلئے قیمت وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ لہذا اس کے معنی یہ ہوئے کہ نقصان بائع کا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضرت ﷺ نے نہیں کی

علت بیان کی ہے۔ لہذا اگر یہ نہی تحریمی ہے جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ یہ نہی اس شرط کے ناجائز ہونے کی نہیں ہے اور بشرط الترتیب ناجائز ہونے کی علت یہ ہے کہ اگر تم نے شرط الترتیب کر لی اور بعد میں اس کا پھل نہ آیا تو تم مشتری کا مال بغیر کسی عوض کے حلال کر لو گے، اس واسطے بشرط الترتیب سے منع کیا جا رہا ہے اور شرط الترتیب کی ممانعت کی یہ علت بیان کی جا رہی ہے۔

اور اگر ممانعت تنزیہی ہے جیسا کہ آخر میں فیصلہ کیا تھا اور زید بن حارثہؓ کی حدیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے، تو اس تنزیہی ممانعت کی علت یہ ہے کہ اگر اس کو جائز قرار دیا جائے تو اگر آخر میں پھل نہ آیا تو بیچارے مشتری کا نقصان ہوگا، لہذا ایسا معاملہ نہ کرنا بہتر ہے۔ تو یہ ممانعت تنزیہی کی علت بیان کی جا رہی ہے۔ لہذا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ ہر حالت میں نقصان بائع کا ہوگا اور مشتری کا نہیں ہوگا۔

اور امام شافعیؒ جو یہ کہتے ہیں کہ ہر حالت میں نقصان مشتری کا ہوگا کیونکہ جن صورتوں میں بیع جائز ہے تو بیع کا مقتضاء یہ ہی ہے کہ ضمان بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہو جائے۔ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ بائع سے مشتری کی طرف ضمان تخلیہ سے منتقل ہوتا ہے، جب تک تخلیہ نہ ہو اس وقت تک بائع سے مشتری کی طرف ضمان منتقل نہیں ہوتا۔ لہذا اس کو علی الاطلاق مشتری کا نقصان قرار نہیں دیا جاسکتا۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اصل تقاضا تو یہ تھا کہ نقصان بائع کا ہو جیسے امام بخاریؒ کہہ رہے ہیں لیکن ایک ثلث کی مقدار کو شریعت نے بہت سی جگہ قلیل قرار دیا ہے۔ لہذا ایک ثلث کی مقدار تک نقصان ہو تو بائع پر نہیں ڈالیں گے کیونکہ یہ نقصان قلیل ہے اور قلیل کو شریعت نے بہت سی جگہ غیر معتبر قرار دیا ہے۔ البتہ اگر نقصان ایک ثلث سے زیادہ ہو جاتا ہے تو اصل لوٹ آئے گا جو ان کے نزدیک اس حدیث کی وجہ سے یہ ہے کہ نقصان بائع کا ہے۔

اس کے جواب میں اس حدیث کی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ بائع کا نقصان ہوئے کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب تخلیہ نہ ہوا ہو تو پورا نقصان بائع کا ہے، اس میں قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں۔ (۱)

حدثنا عبد الله بن يوسف: أخبرنا مالك، عن حميد، عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تزهي، فقيل له: وما تزهي؟ قال: حتى

(۱) هذا خلاصة ما أحاط بهما شيعتنا القاضي المفتي محمد تقي العثماني حفظه الله في: تكمة فتح

المسلم، ج: ۳، ص: ۳۹۳ و ۴۷۹ - ۴۸۴.



تحمیر۔ فقال رسول الله ﷺ "أرأيت إذا منع الله الثمرة، بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟" [راجع: ۱۴۸۸]

اس بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل کی "نہی عن رسول اللہ ﷺ بیع ثمار" اس مذکورہ روایت سے امام بخاری نے استدلال کیا ہے کہ نقصان بائع کا ہے۔

وقال الليث: حدثني يونس، عن ابن شهاب قال: لو أن ابتاع ثمرًا قبل أن يبدؤ صلاحه ثم أصابته عاهة كان ما أصابه على ربه۔

أخبرني سالم بن عبد الله عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ قال: "لا تباعوا الثمرة حتى يبدؤ صلاحها، ولا تبيعوا الثمر بالثمر"۔ [راجع: ۱۴۸۶]

امام بخاری نے اپنی تائید میں امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ ایک شخص نے پھل خریدا قبل ان یبدؤ صلاحہ پھر اس کو کوئی آفت لگ گئی تو اگر کچھ آفت آگئی ہے تو وہ رب الثمر کی ہوگی۔ یعنی بائع کی ہوگی۔

لا بیع الثمر بالثمر: اس سے مراد مزاہنہ ہے اور مزاہنہ منع ہے۔ (۱)

## ”مصرأة“ کی وضاحت

### تحفیل کسے کہتے ہیں

یہ باب اس بارے میں ہے کہ اگر اونٹ، گائے، بکری وغیرہ میں تحفیل کرے، تحفیل کے معنی ہیں کہ نہ روز تک اس کا دودھ نہ نکالے، یہاں تک کہ اس کے تھن دودھ سے بھر جائیں۔ اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مشتری دھوکہ میں آجائے وہ یہ سمجھے کہ اتنے بھرے ہوئے تھن ہیں دودھ بہت زیادہ ہوگا لیکن جب بعد میں دودھ نکالا تو پتا چلا کہ ایک مرتبہ تو دودھ بہت نکلا لیکن بعد میں اتنا دودھ نہیں نکلا اس عمل کو تحفیل اور تصریہ کہتے ہیں۔

### تصریہ اور تحفیل میں فرق

تصریہ عام طور بکریوں کے لئے استعمال ہوتا ہے اور تحفیل اونٹنیوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ آگے لفظ بڑھایا وکل محفلة، یعنی تحفیل سے نبی کا حکم صرف بقر، اونٹنیوں اور بکریوں کے ساتھ

خاص نہیں ہے بلکہ ہر جانور کے اندر تحفیل کی جاسکتی ہے۔

امام بخاریؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ امام شافعیؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں تحفیل اور تصریہ کا حکم صرف انعام کے ساتھ خاص ہے مثلاً اگر گدھی کے اندر اس طرح کیا جائے اور دودھ چھوڑ دیا جائے تو ان کے نزدیک مشتری کو اختیار نہیں ملتا۔ امام بخاریؒ نے ان کی تردید کرتے ہوئے اپنا مسلک بیان فرمایا کہ وکل محفلة یعنی ہر جانور کا بھی حکم ہے چاہے وہ گائے، بکری، اونٹنی کے علاوہ کوئی اور جانور ہو۔

والمصرأة التي صرى لبنها وحفن فيه وجمع فلم يحلب أياها، وأصل التصرية: حبس الماء۔ کہتے ہیں کہ تصریہ کا اصل لفظ پانی روکنے کے لئے استعمال ہوتا ہے يقال منه صريت الماء إذا حبسته بعد من خاص طور پر بکری کیلئے استعمال ہونے لگا جب اس کا دودھ تھنوں میں روک لیا جائے۔

آگے حضرت ابو ہریرہؓ کی معروف حدیث نقل کی ہے۔

حدثنا ابن بكير: حدثنا الليث، عن جعفر بن ربيعة، عن الأعرج، قال أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ "لاتصروا الأبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها، إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاع تمر"۔ ويذكر عن أبي صالح ومجاهد والوليد بن رباح و موسى بن يسار عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: "صاع تمر" وقال بعضهم عن ابن سيرين صاع من طعام وهو بالخيار ثلاثاً۔ وقال بعضهم عن ابن سيرين: "صاع من تمر" ولم يذكر ثلاثاً، والتمر أكثر۔ (۱)

لاتصروا الأبل والغنم فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين۔ کہ اونٹنیوں اور بکریوں میں تصریہ نہ کرو، جو شخص اس مصراۃ کو خریدے تو اس کو دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا اختیار ملے گا۔

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب النهی للبائع أن لا یحفل الأبل والبقر والغنم وکل محفلة رقم ۲۱۴۸ وفی صحیح مسلم، کتاب البیوع، رقم ۲۷۹۰، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول الله، رقم ۱۱۷۲، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۴۱۱، وسنن أبی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۸۶، ۲۹۸۸، وسنن ابن ماجه، کتاب التجرارات، رقم ۲۲۳۰، ومسند احمد، مسند المکثرین، رقم ۷۰۰۴، ۷۰۷۶، ۷۲۱۱، ۷۲۷۳، ۷۸۶۳، وسنن الدارمی، کتاب البیوع، رقم ۲۴۴۰، ۲۴۵۳

انہ بخیر النظرین یہ محاورہ ہے یعنی اس کو دونوں راستوں میں سے ایک راستہ کو اختیار کرنے کا حق ہے، بعد ان یحتلبھا اس کو دودھ لینے کے بعد ان شاء أمسك۔ چاہے تو اس کو رکھے و ان شاء ردھا و صاع نمر۔ اور چاہے تو بکری واپس کر دے اور ساتھ ایک صاع کھجور واپس کر دے۔

و یذکر عن ابی صالح و مجاہد و الولید بن رباح و موسیٰ بن یسار عن ابی ہریرۃ عن النبی ﷺ صاع نمر۔

ان سب حضرات نے صاع نمر کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

و قال بعضهم عن ابن سیرین صاع من طعام و هو بالخیار ثلاثا،

اور بعض حضرات نے ابن اسیرین کی روایت سے یہاں صاع من نمر کے بجائے صاعا من طعام کہا ہے یعنی گندم یا جو کا ایک صاع اور اس میں یہ بھی ہے کہ اس کو تین دن کا اختیار ہے کہ اگر چاہے تو تین دن کے اندر رد کر دے۔

و قال بعضهم عن ابی سیرین صاع من نمر و لم یذکر ثلاثا، و الترمذی اکثر۔

اور بعض حضرات نے ابن اسیرین سے یہ روایت نقل کی ہے صاع من طعام کی جگہ صاعا من نمر کہا ہے اور اس میں ثلاثا لفظ ذکر نہیں کیا اور فرمایا کہ و التمر اکثر یعنی زیادہ تر راویوں نے صاعا من طعام کے بجائے صاعا من نمر کا لفظ روایت کیا ہے۔

## مسئلہ مصراۃ میں امام شافعیؒ کا مسلک

امام شافعیؒ اس حدیث کے ظاہر پر عمل فرماتے ہیں ان کا فرمان یہ ہے کہ مصراۃ کو خریدنے والے کو اختیار ہے چاہے تو اس بکری کو رکھ لے اور چاہے تو واپس کر دے۔ اور واپس کرنے کی صورت میں اپنے پاس رکھنے کی حالت میں جتنا دودھ استعمال کیا ہے اس کے عوض کھجور کا ایک صاع دیدے۔ اس حدیث کے دو جزء ہیں: ایک جزء تو یہ ہے کہ تصر یہ ایک عیب ہے اور اس عیب کی وجہ سے مشتری کو اختیار رد حاصل ہے۔ دوسرا جزء یہ ہے کہ اپنے ہاں رکھنے کے زمانے میں اس نے جتنا دودھ استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں ایک صاع کھجور واپس کر دے۔

امام شافعیؒ حدیث کے ان دونوں اجزاء پر عمل فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رد کرنے کا حق ہے اور دودھ کے بدلے ایک صاع کھجور واپس کرنی ہوگی۔

## امام مالکؒ کا مسلک

امام مالکؒ فرماتے ہیں خیار رد تو حاصل ہے لیکن جب واپس کرے گا تو ایک صاع تر نہیں بلکہ اس شہر میں جو چیز کھانے کے طور پر زیادہ غالب استعمال ہوتی ہو اس کا ایک صاع دینا ہوگا۔ لہذا اگر کہیں گندم ہے تو گندم دے، جو ہے تو جو دے، چاول ہیں تو چاول دے، تو امام مالکؒ حدیث کے پہلے جزء کے ظاہر پر عمل فرماتے ہیں اور دوسرے جزء میں تاویل کرتے ہیں کہ تر سے مراد غالب قوت بلد ہے۔

## امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ حدیث کے دونوں اجزاء میں تاویل فرماتے ہیں۔ ان کا مسلک یہ ہے کہ تصریہ کوئی عیب نہیں جس کی بنا پر بکری واپس کرنے کا اختیار ملے۔ لہذا مشتری کو خیار رد بھی نہیں ہے کیونکہ انکے نزدیک تو یہ کوئی عیب نہیں ہے، تو جب خیار رد نہیں ہے تو ایک صاع ضمان کے بھی کوئی معنی نہیں ہیں البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ بائع کو نقصان کے ضمان کا پابند بنائے۔

ضمان نقصان کا معنی یہ ہے کہ جو بکری مصراۃ ہونے کی وجہ سے جتنا دودھ دینے والی نظر آ رہی تھی اتنا دودھ دینے والی بکری کی قیمت لگائی جائے اور دونوں کے فرق کا ضمان بائع پر عائد کر دیا جائے۔ مثلاً یہ کہ تصریہ کی وجہ سے یہ اندازہ ہوا کہ یہ بکری دس سیر دودھ دے گی اور حقیقت میں وہ پانچ سیر دودھ دے تو پانچ سیر دودھ دینے والی بکری کی قیمت معلوم کریں اور دس سیر دودھ دینے والی بکری کی قیمت معلوم کریں، فرض کریں دس سیر والی بکری کی قیمت ایک ہزار روپے ہے اور پانچ سیر دودھ دینے والی بکری کی قیمت آٹھ سو روپے ہے تو دو سو روپے کا ضمان بائع پر عائد کیا جائے گا۔

## ضمان نقصان کا مطلب

ضمان نقصان کا یہ مطلب ہے، گویا امام ابو حنیفہؒ حدیث کے پہلے جزء کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں اور نہ ہی دوسرے جزء کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ کے خلاف کافی شور و شغف مچایا گیا کہ یہ حدیث صحیح کو چھوڑ رہے ہیں۔

## امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل

حالانکہ درحقیقت بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس معاملے میں ان اصول کلیہ سے تمسک فرمایا ہے جو دوسرے نصوص سے ثابت ہیں، وہ کہتے ہیں کہ حدیث باب کا ظاہر مفہوم جو امام شافعیؒ نے اختیار فرمایا ہے وہ بہت سی نصوص قطعیہ سے معارض ہے۔ مثلاً قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ۱۹۴]

ترجمہ: پھر جس نے تم پر زیادتی کی تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے زیادتی کی تم پر۔

﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ۱۲۶]

ترجمہ: اور اگر بدلہ لو تو بدلہ لو اسی قدر جس قدر کہ تم کو تکلیف پہنچائی جائے۔

یعنی جتنا کسی نے نقصان کیا ہوتا ہی تم بھی ضمان عائد کر سکتے ہو اور اس مسئلہ میں جو دودھ مشتری نے استعمال کیا وہ خواہ کتنا بھی ہو ہر صورت میں ایک صاع کھجور کا ضمان عائد کیا گیا ہے ہو سکتا ہے اس نے جو دودھ استعمال کیا ہو وہ پانچ سیر ہو، سات سیر ہو یا دس سیر ہو، تو سب کے ضمان کیلئے ایک صاع کھجور کا حکم فرمایا ہے جو نص قرآنی ”بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ“ کے خلاف ہے۔

دوسری حدیث میں نبی کریم ﷺ نے یہ فرمایا ”الخراج بالضمان“ یہ قاعدہ مسلم ہے یعنی کسی شئی کی منفعت حاصل کرنے کا حق اس کو ہوتا ہے جو اس شئی کا ضمان قبول کرے، لہذا قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی مشتری نے کوئی چیز خرید لی اور بعد میں عیب کی وجہ سے اس کو واپس کیا تو جتنے دن وہ مشتری کے پاس رہی ان دنوں میں اس سے جو آمدنی حاصل ہوئی وہ آمدنی مشتری کی ہوتی ہے۔ جیسے کسی نے غلام خرید کر مزدوری پر لگا دیا، اس نے تین دن مزدوری کمائی، تین دن کے بعد اس کو کسی عیب کی وجہ سے واپس کر دیا تو اب ان تین دنوں کی مزدوری کا حقدار مشتری ہے۔ حدیث میں اس کی صراحت ہے، اس لئے کہ ان تین دنوں میں وہ غلام مشتری کے ضمان میں تھا کہ اگر غلام ہلاک ہو جاتا تو نقصان مشتری کا ہوتا، تو جب مشتری کے ضمان میں تھا اور نقصان کی صورت میں وہ نقصان مشتری کا ہوتا تو اس کا جو خراج یعنی آمدنی ہے وہ بھی مشتری کی ہوگی، یہ قاعدہ ہے۔ اب حنیفہ کہتے ہیں کہ مشتری نے جو دودھ استعمال کیا وہ دو قسموں پر ہے۔

دودھ کا کچھ حصہ تو وہ ہے جو عقد کے وقت بکری کے تھنوں میں موجود تھا وہ تو جزو مجمع ہے۔ لہذا جب بکری بیچی گئی تو وہ بھی اس کے ساتھ بک گیا۔ اب خیار عیب کی صورت میں مشتری اس کی واپسی کا حقدار ہے یا وہی دودھ یا اس کی مثل یا اس کی قیمت واپس کیا جائے۔

دودھ کا کچھ حصہ وہ ہے جو مشتری کے قبضہ میں آنے کے بعد بکری کے تھنوں میں اترتا ہے۔ اس دودھ کا حقدار مشتری ہے اس لئے کہ یہ دودھ ایسے وقت میں اترتا ہے، پیدا ہوا ہے جب بکری اس کے ضمان میں تھی تو الخراج بالضمنان کے قاعدہ سے وہ اس کا حقدار ہے۔

اب دودھ کے کچھ حصہ کا اس لحاظ سے مشتری پر ضمان ہے کہ وقت الحقد تھنوں میں موجود تھا لیکن جو بعد میں پیدا ہوا اس کا ضمان مشتری کے ذمہ نہیں۔ اب تین ہی راستے ہیں یا تو یہ کہیں کہ پورے دودھ کا ضمان ادا کریں یعنی اس دودھ کا بھی جو پہلے سے تھنوں میں موجود تھا اور اس کا بھی جو بعد میں پیدا ہوا دونوں کا ضمان ادا کرے۔ تو اس میں مشتری کا نقصان ہے اور اگر یہ کہیں کہ دونوں کا ضمان ادا نہ کرے تو اس میں بائع کا نقصان ہے کیونکہ جو دودھ تھنوں میں موجود تھا وہ بیع کا حصہ تھا اس لئے اس کو حق حاصل ہے کہ اس کے پیسوں کا مطالبہ کرے، اس کے عوض کا مطالبہ کرے۔

اور اگر یہ کہیں کہ پہلی قسم کے دودھ کا ضمان ادا کرے اور دوسری قسم کے دودھ کا ضمان ادا نہ کرے تو اس میں اگرچہ ضرر تو کسی کا بھی نہیں ہے لیکن یہ عملاً ناممکن ہے کیونکہ یہ اندازہ لگانا کہ وقت الحقد کتنا دودھ تھا اور بعد میں کتنا پیدا ہوا یہ معذور ہے۔ لہذا یہ ممکن نہیں تو جو انصاف کا تقاضہ ہے وہ ممکن نہیں اب دو ہی صورتیں رہ جاتی ہیں اور وہ انصاف کے خلاف ہیں، اس لئے کہتے ہیں کہ یہ تضمین نہیں ہو سکتی لہذا وہی ممکن نہ رہا۔

اب یہ کہا جائے کہ بکری خریدتے وقت کھلی آنکھوں خریدتے اپنے حواس ظاہرہ و باطنہ کو استعمال کر کے دیکھتے، تم نے خود غفلت کا مظاہرہ کیا ہے اب اس کا نقصان اٹھاؤ۔ ہاں البتہ تمہیں اتنا حق ہے کہ قیمت میں جو فرق ہے وہ تم بائع سے وصول کر لو۔ حنیفہ کی طرف سے مسئلہ کی یہ تشریح کی جاتی ہے۔

### حنیفہ کی طرف سے حدیث کا جواب

اب رہی یہ بات کہ اتنی صریح حدیث موجود ہے اس کا کیا فائدہ ہوگا؟

حنیفہ نے اس کے جوابات مختلف طریقوں سے دینے کی کوشش کی ہے۔

ایک جواب بڑا ہی رکیک ہے جو بعض حنیفہ کی طرف سے دیا گیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فقیر نہیں تھے اور غیر فقیہ کی روایت اگر اصول کلیہ اور قیاس کے خلاف ہو تو وہ قابل قبول نہیں، کہا جاتا ہے کہ یہ قاضی عیسیٰ بن ابان کا جواب ہے، یہ حنیفہ کے مشہور فقیہ ہیں۔ ان کی طرف یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ یہ جواب انہوں نے دیا ہے۔

مجھے تو اس میں بھی شک ہے کہ ان کی طرف یہ نسبت صحیح بھی ہے یا نہیں، کیونکہ قاضی عیسیٰ بن ابان بڑے مشہور اور قابل احترام فقیہ ہیں ان سے یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو غیر فقیہ قرار دیں، کیونکہ یہ بات غلط ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فقیہ نہیں تھے، حقیقت یہ ہے کہ ان کا شمار فقہاء صحابہ میں ہوتا ہے اور یہ بات بھی غلط ہے کہ اگر غیر فقیہ کی روایت قیاس کے مخالف ہو تو ہو قابل قبول نہیں، حنفیہ میں سے یہ قول کسی نے اختیار نہیں کیا اور نہ یہ اصول درست ہے بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”قرب مبلغ أو عی له من سامع ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کا فقیہ ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، لہذا یہ جواب بالکل رکیک اور ناقابل اعتبار ہے، درست نہیں۔ (۱)

دوسرا جواب بعض حضرات نے ذرا سمجھ کر یہ دیا کہ یہ حدیث درحقیقت قانونی حکم پر مشتمل نہیں ہے بلکہ مشورہ اور مصالحت پر مبنی ہے یعنی مشورہ اور صلح کے طور پر یہ بات کہی گئی ہے کہ ایسے موقع پر جھگڑے کو اس طرح ختم کر لیں کہ بائع بکری واپس لے لے اور مشتری نے جو دودھ استعمال کیا ہے اس کے عوض ایک صاع گھجور دیدے، تو ایسا تشریحی حکم ہو کہ جس پر ہر جگہ ہر زمان میں عمل کیا جاتا ہو ایسا نہیں ہے بلکہ بطور مشورہ یہ بات ارشاد فرمائی ہے۔ حنفیہ نے اس بارے میں یہ کہا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف حیثیتیں ہیں۔ (۲)

## نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف حیثیتیں

آپ صلی اللہ علیہ وسلم بحیثیت رسول شارع بھی تھے، بحیثیت امام ہونے کے سیاست کے قائد بھی تھے آپ کی حیثیت قاضی کی بھی تھی، مفتی اور مربی کی بھی تھی، اب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اوقات کوئی بات بحیثیت شارع کے بطور قانون بتائی، کوئی بات امام کے اختیارات استعمال کرتے ہوئے بتائی، کوئی بحیثیت قاضی کے بیان فرمائی بعض مرتبہ مفتی اور بعض دفعہ مربی کی حیثیت سے ارشاد فرمائی۔ ان حیثیتوں میں فرق کرنا چاہئے، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا اذا تشاجرتم فی الطريق فاجعلوا سبعة اذرع کہ کبھی جھگڑا ہو جائے راستہ کی مقدار میں تو سات ذراع راستہ سمجھ لو۔

جب راستہ کی مقدار میں کوئی جھگڑا ہو جائے تو سات ذراع مقرر کر دو تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ یہ ارشاد بحیثیت شارع کے نہیں ہے، یعنی سات ذراع کا راستہ بنانا یہ کوئی ابدی قانون نہیں ہے

(۱) إعلال السنن، ج: ۱، ص: ۶۳-۶۴، ونکملہ فتح الملہم، ج: ۱، ص: ۳۴۰-۳۴۱۔

(۲) نکملہ فتح الملہم، ج: ۱، ص: ۳۴۵۔

کہ ہر جگہ اور ہر زبان میں اس پر عمل کیا جائے، بلکہ آپ ﷺ کا یہ ارشاد بحیثیت امام کے ہے اور ہر دور کے امام کو یہ حق حاصل ہے کہ اس قسم کی تقریرات اور تحدیدات مقرر کرے۔ تو آپ نے بحیثیت امام سات ذراع کا راستہ متعین فرمایا۔ دوسرا کوئی امام آکر اپنے زمانہ کے حساب سے حد مقرر کر سکتا ہے تو یہ تشریحی ابدی نہیں۔

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن ابی حدرد رضی اللہ عنہ کا واقعہ پیچھے گزرا ہے کہ دونوں میں جھگڑا ہو رہا تھا آپ ﷺ نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ وضع شطر دینک۔ اپنا آدھا قرضہ چھوڑ دو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ تشریحی ابدی ہو گئی ہے اور ہر دائن پر لازم ہو گیا ہے کہ اپنا آدھا دین ضرور ساقط کر لیا کریں، بلکہ آپ ﷺ نے یہ بات بحیثیت مربی کے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمائی ہے کہ تم اس جھگڑے میں مت پڑو اور یہ طریقہ اختیار کر لو۔ تو نبی کریم ﷺ کی مختلف حیثیتیں ہیں جن میں آپ نے یہ باتیں ارشاد فرمائی ہیں۔

اب سارے متعلقہ مواد کو سامنے رکھ کر یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ کون سی بات کس حیثیت میں ارشاد فرمائی ہے کیونکہ ابھی جو اصول شریعہ ہم نے ذکر کئے ہیں جن میں قرآن کریم کی نص بھی ہے اور نبی کریم ﷺ کے بیان کردہ قاعدہ کلیہ بھی ہیں، اس کی روشنی میں ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ارشاد بحیثیت مربی کے ارشاد فرمایا ہے۔ یعنی یہ بات بحیثیت مربی کے ارشاد فرمائی کہ جب جھگڑا ہو تو اس کو اس طرح ختم کرو کہ بائع بکری واپس لے لے اور تم ایک صاع کھجور دے دو، تو یہ مصالحت پر آمادہ کیا ہے۔

### حنفیہ کا موقف

حنفیہ نے اس باب میں یہ موقف پیش کیا ہے۔ اس میں جہاں تک صاع تمر کے ضمان کا تعلق ہے تو حنفیہ نے اس کے بارے میں کہا کہ یہ حکم بحیثیت مربی کے ہے اور مشورہ دیا گیا ہے۔ یہ تشریحی ابدی نہیں ہے۔ لہذا ایک صاع کھجور پر مصالحت ہو جائے تو ایک صاع اور اگر کسی اور مقدار پر مصالحت ہو جائے تو وہ مقدار اختیار کر لیں۔ اتنی بات تو سمجھ آتی ہے لیکن یہ کہنا کہ بکری کو لوٹانے کا حکم بھی بطور قانون نہیں بلکہ بطور مشورہ اور مصلحت ہے یہ بات پورے طور پر قلب کو مطمئن نہیں کرتی کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ بائع نے دھوکہ دیا ہے اور دھوکہ کی تلافی اس کو لوٹا کر کی جائے اس میں اصل کلی کی مخالفت نہیں جو کچھ خلاف ورزی لازم آ رہی ہے وہ صاع تمر میں ہے کہ وہ *حَفَمْنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ* اور ”الخراج بالضممان“ کے خلاف نظر آ رہا ہے وغیرہ وغیرہ۔

لیکن جہاں تک ایک بائع خادع کے خلاف مشتری کو خیار رد حاصل ہونے کا تعلق ہے اس میں



کسی اصل کلی کی خلاف ورزی نہیں ہے۔ لہذا اگر یہ کہا جائے کہ مشتری کو خیاری کا حاصل ہونا یہ قانون ہے اور تقسیم صاع یہ بطور صلح و مشورہ ہے تو اس میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے یہی مسلک اختیار فرمایا ہے۔

## امام ابو یوسفؒ کی معقول توجیہ

امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ مشتری کو خیاری رد حاصل ہے البتہ وہ دودھ کی قیمت ادا کرے گا چاہے وہ صاع تمر ہو یا صاع طعام ہو یا کچھ بھی ہو۔ اب رہی یہ بات کہ وہ دودھ جو مشتری کے پاس رہنے کے زمانے میں پیدا ہوا اس کا زمان کیوں ادا کرے؟ جبکہ وہ اس کا مستحق ہے۔ الخراج بلضمان کے لحاظ سے کہ وہ اس کا حقدار تھا، لیکن یہ اصول کہ وہ اس کا حقدار تھا کہ اگر اس پر عمل ناممکن ہو جائے تو کیا ہوگا؟ یا تو یہ کہیں کہ اس پر عمل ناممکن ہو گیا ہے لہذا اسے مشتری تجھے بھی خیاری رد حاصل نہیں تو مشتری بھی اٹک گیا کہ ایک طرف اس کا جو حق تھا اس کو وہ بھی نہ ملا اور دوسری طرف یہ کہیں کہ خیاری بھی حاصل نہیں ہے اب اسی بکری کو رکھے، اسی سے اپنا سرمایہ چاہے وہ دودھ دے یا نہ دے، تو اس میں مشتری کا اور نقصان ہے۔

اگر ہمدردی کے انداز میں مشتری سے یہ کہا جائے کہ بھی! تجھے دودھ تو ملے گا نہیں لیکن تجھے خیاری رد ہم دے دیتے ہیں تو ہزار مرتبہ چوم کر وہ اس سے وصول کر لے گا۔ اس کے برخلاف اگر یہ کہا جائے کیونکہ تجھے حق نہیں مل رہا ہے اس لئے تجھے خیاری رد بھی نہیں تو یہ اس کے ساتھ اور زیادتی ہوگی۔ تو اس واسطے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خیاری رد تو ہے، رہا یہ کہ وہ ضمان ادا کرے گا تو نقصان ایک انداز سے ہی ادا کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ اندازہ سے ہی ادا کرے گا اگرچہ اس میں اس کا کچھ حق بھی چلا جائے گا۔ جو اس کے ضمان میں دودھ تھا اس کا بھی حصہ چلا گیا اس لئے کہ عملاً اس کی تقسیم ممکن نہ تھی۔ ایسے بہت سارے مسائل ہیں کہ اصول کے تقاضا کے مطابق ایک کام ہونا تھا لیکن چونکہ وہ عملاً حقدار تھا اس لئے اس سے صرف نظر کر لی گئی۔ فرض کریں کسی نے بیع فاسد کر لی اس میں فریقین پر لازم ہوتا ہے کہ وہ اس بیع کو فسخ کرے، لہذا بائع اور مشتری دونوں پر لازم ہے کہ اس بیع کو فسخ کریں، دوسرے الفاظ میں یوں کہیں کہ بائع کو خیاری فسخ حاصل ہے لیکن اگر مشتری نے وہی بیع آگے کسی اور کو بیع دی تو اب بائع کا خیاری ساقط ہو جاتا ہے، ختم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اب رد کرنا ممکن نہیں رہا عملاً حقدار ہو گیا ہے تو اب خیاری بھی ختم ہو گیا۔

تو بہت سی ایسی چیزیں ہیں کہ شریعت نے فی الواقع وہ تسلیم کی ہیں لیکن عملاً حقدار ہونے کی

وجہ سے ان کو نظر انداز کرنا پڑتا ہے، ایسا ہی معاملہ اس دودھ کا ہے کہ یہ دودھ بھی اصلاً مشتری کا تھا اور اس کے ذمہ اس کی قیمت ادا کرنا نہیں تھا لیکن چونکہ اس کی واپسی متعین نہیں، حذر ہے۔ اس واسطے اس سے صرف نظر کر کے کہہ دیا جائے کہ تجھے خیار رد حاصل ہے، جاؤ واپس کر دو۔

یہ امام ابو یوسف کا قول ہے اور سچی بات یہ ہے کہ دلیل کے نقطہ نظر سے اور قوت کے لحاظ سے امام ابو یوسف کا قول بہت بھاری ہے اور جو دوسری توجیہات اور تاویلات کی جارہی ہیں وہ اتنی وزنی نہیں ہیں۔ (۱)

## تلقی جلب کا معنی اور اس کا حکم

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: نہی عن النبی ﷺ عن التلقی و ان یبیع حاضر لباد۔

حدثنا عیاش بن الولید: حدثنا عبد اللہ بن علی، حدثنا معمر، عن ابن طاووس، عن ابیہ قال: سالت ابن عباس رضی اللہ عنہما: ما معنی قوله: "لا یبیع حاضر لباد؟" فقال: یکون له سمسار۔ حدثنا مسدد: حدثنا یزید بن زریع قال: حدثنی التیمی، عن ابی عثمان عن عبد اللہ رضی اللہ عنہ قال: من اشتری محفلة فلیرد معها صاعا قال: ونہی النبی ﷺ عن تلقی البیوع۔

حدثنا عبد اللہ بن یوسف: أخبرنا مالک، عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما: ان رسول اللہ ﷺ قال: "لا یبیع بعضکم علی بیع بعض۔ ولا تلقوا الملع حتی یهبط بها الی السوق"۔ (۲)

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ دیہات کے کاشتکار اپنی زمینوں کی پیداوار اونٹوں پر لا کر ایک قافلے کی شکل میں شہر کی طرف آتے تھے تاکہ وہ اپنا سامان شہر میں آ کر فروخت کریں، تو بعض سیانے قسم کے

(۱) انعام الباری ۶/۲۸۶ تا ۲۹۵ بحوالہ تکملہ فتح الملہم ۱/۳۲۹-۳۴۹۔ عمدۃ القاری ۸/۴۴۵

(۲) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب النہی عن تلقی الرکبان... الخ رقم ۲۱۶۳ تا ۲۱۶۵ وفی

صحیح مسلم، کتاب البیوع، رقم ۲۷۹۱، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ، رقم

۱۱۴۲، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۴۱۱، وسنن ابن ماجہ، کتاب التہارات رقم، رقم

۲۱۶۹، ومسند احمد، باقی مسند المکثرین، رقم ۸۸۵۴، ۹۶۲۳، ۹۸۸۷، وسنن الدارمی،

کتاب البیوع، رقم ۲۴۵۳۔

لوگ جو شہر کے رہنے والے تھے شہر سے باہر آکر ان کا استقبال کرتے اور ان کی چالوسی کرتے کہ ارے بھائی آپ تو بڑے قابل احترام لوگ ہیں۔ آپ کہاں بازار جانے کی زحمت کریں گے ہم یہیں آپ سے سارا سامان خرید لیتے ہیں۔ تو تلقی جلب کرنے والے اس طرح چکنی چپڑی باتیں کر کے ان سے سستے داموں سارا سامان خرید لیتے اور پھر اس کے اجارہ دار بن کر بیٹھ جاتے اور بازار میں آکر اس کی من مانی قیمتیں وصول کرتے۔ اس کو تلقی الرکبان، تلقی البیوع اور تلقی جلب کہتے ہیں اور بعض روایات میں اس کو استقبال السوق بھی کہا گیا ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔

### ممانعت کی علت حنیفہ کے ہاں

حنیفہ کہتے ہیں کہ علت یا تو خداع، دھوکہ ہے یعنی بھاد غلط بتانا ہے اور یا اضرار باہل البلد ہے، ان دونوں میں سے کوئی چیز پائی جائے گی تو یہ بیع ناجائز ہے اور اگر ان میں سے کوئی علت نہیں پائی جاتی کوئی دھوکہ بھی نہیں دیا اور بعد میں احتکار بھی نہیں کیا تو پھر یہ جائز ہے۔ حنیفہ کے ہاں مدار احد الامرین پر ہے تلبیس السعر ہو یا اضرار باہل البلد ہو تو ناجائز ہے۔ (۱)

### ممانعت کی وجہ، ضرر یا دھوکہ

ممانعت کی دو علتیں ہیں یعنی دو میں سے کوئی ایک بات پائی جائے تو یہ امر ممنوع ہے، ایک یہ کہ قائلے والوں کے پاس جا کر بازار کی قیمت غلط بتائے یعنی یہ کہے کہ بازار میں یہ سامان سو روپے کی ایک بوری مل رہی ہے۔ لہذا آپ بھی مجھے ایک بوری سو روپے میں بیچ دیں جبکہ بازار میں ایک سو پانچ روپے میں مل رہی تھی تو اس طرح دھوکہ دے کر پانچ روپے کم میں خرید لیا۔

دوسری بات یہ کہ یہ اس طرح اجارہ دار بن بیٹھے، اگر وہی سامان اہل بلد خود دیہاتیوں سے خریدتے تو فراوانی ہوتی اور اس کے نتیجے میں وہ چیز لوگوں کو سستی ملتی، انہوں نے پہلے سے خرید کر اس پر قبضہ کر لیا اور احتکار کر کے اس کی رسد میں کمی کر دی تو یہ ممانعت کی علت ہے۔

(۱) فالحوصل ان النہی عند الحنفیۃ معلول بعلۃ: وہی الضرر أو التلبیس، فمتی وجدت العلة تحقق

النہی وإلا فلا، الخ (تکملة فتح الملہم، ج: ۱ ص: ۳۳۱)

## دھوکے کی صورت میں معاملہ ختم کرنے کا اختیار

اس میں اختلاف ہوا ہے کہ اگر کوئی شخص تلخی جلب ناجائز طریقہ سے کرے مثلاً دھوکہ دیا یا قافلہ والوں کو غلط بھاؤ بتائے تو آیا یہ بیع منعقد بھی ہوئی یا نہیں؟

### علامہ ابن حزم و ظاہریہ کا مسلک

علامہ ابن حزم اور ظاہریہ کہتے ہیں کہ ایسی بیع ہوئی ہی نہیں یعنی اگر بازار میں گندم کی نی پوری ایک سو پانچ روپے ہے اور انہوں نے قافلے والوں کو ایک سو روپے بتائے تو یہ دھوکہ دیا، اب اگر دیہاتی سو روپے پوری کے حساب سے فروخت کر دیتے ہیں تو ظاہریہ کہتے ہیں کہ یہ بیع منعقد ہی نہیں ہوئی اور اس بات میں امام بخاریؒ بھی ظاہریہ کی تائید کر رہے ہیں۔ اس لئے کہ ترجمۃ الباب یہ قائم کیا ہے باب المنہی عن تلقی الرکبان وإن بیعه مرودد لأن صاحبہ عاص آثم، جو یہ کام کر رہا ہے وہ نافرمان ہے، گنہگار ہے۔ إذ کان به علما، جبکہ اس کو صحیح بھاؤ معلوم ہو، وهو خداع فی البیع والخداع لا یجوز، تو کہتے ہیں کہ پھر بیع ہوئی ہی نہیں۔

### ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک

دوسرے فقہاء شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ بیع ہو گئی لیکن صاحب سلعہ کو اختیار مغنون حاصل ہوگا، یعنی اگر بازار جا کر پتہ چلا کہ انہوں نے دھوکہ دے دیا ہے تو ان کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ (۱)

### امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ بائع کو اختیار فسخ حاصل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک اختیار مغنون حاصل نہیں ہوتا، یعنی اگر کوئی شخص کوئی چیز دھوکہ دے کر فروخت کر دے یا دھوکہ دیکر خرید لے تو اس صورت میں دوسرے شخص کو اختیار فسخ حاصل نہیں ہوتا۔ اور عقد کے اندر حاصل یہ ہے کہ وہ ”لازم“ ہو اور اختیار ہونا ایک عارض ہے۔ لہذا مثبت اختیار کو دلیل کی ضرورت ہے ”ثانی خیار“ کو دلیل کی ضرورت نہیں۔ اور چونکہ اس بیع کے اندر غلطی بائع کی ہے کہ اس نے دھوکہ کیوں کھایا؟ اور مشتری کے قول پر اس نے کیوں اعتبار کیا؟ اس کو خود تحقیق کرنی چاہیے تھی کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے یا سچ بول رہا ہے

تو چونکہ کوتاہی بائع کی ہے اس لئے بائع ہی اس نقصان کو بھگتے گا اور اس کو اختیار فتح حاصل نہیں ہوگا۔ (۱)

## ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک رائج ہے

اس مسئلہ میں قوی ترین قول ائمہ ثلاثہ کا ہے، جو ابھی ذکر کیا گیا کہ بیع تو منعقد ہوگئی لیکن اختیار فتح حاصل ہے، اس لئے کہ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں صراحت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”فإذا اتى سيدة السوق فهو بالخيار“ کہ جب صاحب سلعہ بازار میں پہنچے تو اس کو اختیار طے گا، حنیفہ کے پاس اس حدیث کا کوئی جواب نہیں ہے۔ لہذا اس باب میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک رائج ہے۔ (۲)

(۱) قال العبد الضعيف: وقد تبين بذلك كله بطلان ما قاله ابن حزم..... وأباحه تلقى الجلب أبو حنيفة جملة إلا أنه كرهه إن اضراهم البلد دون يخطره، وأجاز بكل حال، وهذا خلاف لرسول ﷺ، وخلاف صاحبيه لا يعرف لهما من الصحابة مخالف ولا نعلم لأبي حنيفة في هذا القول أحد قاله قبله (اعلاء السنن ۱۴/۱۹۸)

## تلقی جلب کی حد کیا ہے؟

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا جويرية، عن نافع، عن عبد الله رضي الله عنه قال: كنا نتلقى الركبان فنشتري منهم الطعام فنها نأ النبي ﷺ أن نبيعه حتى يبلغ به سوق الطعام

قال أبو عبد الله: هذا في أعلى السوق وبينه حديث عبيد الله۔ (۳)

پچھے جو احادیث آئی ہیں کہ دیہات سے قافلے سامان لے کر آتے ہیں ان سے جا کر ملنا اور وہیں پر جا کر سامان خریدنا ناجائز ہے۔ اس میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تلقی جلب کی انتہا کیا ہے؟ یعنی کتنی دور تک جا کر قافلے والوں سے جا کر ملنا جائز ہے کیونکہ وہ تو سامان لے کر آرہے ہیں تو اب اس وقت تک ان سے نہ ملیں جب تک کہ وہ عین بازار میں پہنچ جائیں یا اس کی کوئی اور حد ہے جہاں تلقی جائز ہو جائے؟

(۱) تقریر ترمذی ۷۶/۱

(۲) تکملہ فتح الملہم ۱/۲۳۰، ۳۳۳ وعمدة القاری ۸/۴۶۴، صحیح مسلم، کتاب البیوع رقم

-۳۸۲۳

(۳) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب منتهی التلقی رقم ۲۱۶۶۔

## تلقی جلب کی حد

اس میں فقہاء کرام کے درمیان کچھ کلام ہوا ہے، امام بخاریؒ نے اسی مسئلہ کو بیان کرنے کیلئے یہ منہی التلقی کا ترجمہ الباب قائم کیا ہے۔ منہی التلقی کا دو طرح ہوتا ہے ایک تو اس کی ابتداء ہے، وہ تو جوں ہی گھر سے نکلے تو اس وقت تلقی کی ممانعت کی ابتداء ہو گئی یعنی جب وہ گھر سے سامان لے کر نکلے ادھر سے کوئی شخص جائے اور جا کر سودا کر لے تو یہ ناجائز ہے۔ لیکن یہ تلقی کب تک ناجائز ہے؟ امام بخاریؒ نے اس میں جمہور کا مسلک اختیار فرمایا ہے جن میں حنیفہ بھی داخل ہیں۔

## جمہور کا مسلک

جمہور کا قول یہ ہے کہ تلقی ممانعت اس وقت ختم ہو جاتی ہے جب قافلے شہر میں داخل ہو کر بازار کے سرے پر، کنارے پر پہنچ جائیں، اگر بازار میں داخل نہ ہوئے ہوں اس وقت ان سے معاملہ کرنا جائز ہے۔ اور یہ تلقی جلب کی ممانعت میں داخل نہیں ہے۔

## امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک

امام مالکؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ جب قافلے بالکل بازار کے بچوں سے نہ پہنچ جائیں اس وقت تک ان سے معاملہ کرنا جائز نہیں ہے، چاہے وہ شہر میں داخل ہو چکے ہوں۔ امام بخاریؒ امام مالکؒ کے مسلک کی تردید کرنا چاہتے ہیں اور یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جب قافلے شہر کے اندر داخل ہو گئے اور بازار کے ابتدائی حصے میں پہنچ گئے جس کو اعلیٰ السوق کہا جاتا ہے تو اب یہ ممانعت ختم ہو جاتی ہے۔

## امام بخاری رحمہ اللہ کا استدلال

امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ کنا نلتقی الركبان ہم قافلے والوں سے جا کر ملتے تھے فنشتری منهم الطعام اور جا کر ان سے کھانا خرید لیتے تھے، فنہانا النبی ﷺ ان یبیعہ حتی یبلغ بہ سوق الطعام<sup>(۱)</sup> تو نبی کریم ﷺ نے ہمیں اس بات سے منع فرمایا کہ ہم ان سے خرید کر آگے بچ کر یں جب تک اس کو لے کر غلہ کے بازار تک نہ پہنچ جائیں۔

(۱) صحیح بخاری کتاب البیوع باب هل یبیع حاضر لباد بغير اجر؟..... الخ

اس حدیث میں اس بات کی صراحت ہے کہ یہ جو کہا کہ جا کر قافلے والوں سے مل لیتے تھے اور ان سے کھانا خریدتے تھے وہ فی اعلیٰ السوق، سوق کے ابتدائی حصہ میں مل کر خریدتے تھے، اب نبی کریم ﷺ نے ہمیں یہ فرمایا کہ جب تم نے خرید لیا تو اب خریدنے کے بعد اس کو آگے اس وقت تک فروخت نہ کرو، جب تک کہ اس کو اپنے بازار میں نہ لے آؤ۔ اس حدیث میں آپ ﷺ نے آگے بچ کرنے سے تو منع کیا لیکن ہم نے جو قافلے والوں سے اعلیٰ السوق میں خریداری کی اس پر آپ نے تکرار نہیں فرمائی یہ فرمایا کہ جب تم نے خرید لیا تو اب اس کو اپنے بازار تک پہنچانے سے پہلے نہ فروخت کرو۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر قافلے والے اعلیٰ السوق تک پہنچ جائیں تو اس کے بعد ان سے خریداری کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ قال ابو عبد اللہ: هذا في اعلیٰ السوق وبینه حدیث عبید اللہ۔ امام بخاری نے حدیث نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ قافلے والوں سے جو خریداری کرتے تھے وہ سوق کے اعلیٰ حصہ یعنی ابتدائی حصہ میں کرتے تھے۔ اور ان بات کی صراحت آگے حدیث عبید اللہ میں ہے۔

حدثنا مسدد: حدثنا يحيى، عن عبيد الله قال: حدثني نافع، عن عبد الله رضي الله عنه قال: كانوا يتساعون الطعام في اعلیٰ السوق فيبيعونه في مكانه، فنهاهم رسول الله ﷺ أن يبيعوا في مكانه حتى ينقلوه۔ (۱)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے اعلیٰ السوق کے وہ طعام کی بیچ قافلے والوں سے سوق کے اعلیٰ یعنی ابتدائی حصہ میں کرتے تھے، تو آپ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ اس کو اسی جگہ بیچ دیں حتیٰ بنقلوہ جب تک کہ اس کو نخل نہ کر دیں اور نخل کرنے کے معنی ہیں قبضہ کر لینا، کیونکہ مقولات میں عادتاً قبضہ اسی طرح تحقق ہوتا ہے کہ اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ نخل کر لیا جائے۔ تو یہاں لازم کو ذکر کر کے طرہ مراد لیا ہے کہ جب تک اس پر تمہارا قبضہ نہ ہو جائے اور تم اس کو جگہ سے نہ ہٹاؤ اس وقت تک آگے فروخت نہ کرو۔

یہ حکم اصل میں بیچ قبل القبض کی ممانعت پر ہے، یہاں آپ ﷺ نے بیچ قبل القبض کی ممانعت تو فرمائی ہے لیکن قافلے والوں سے جو خریداری ہوئی تھی اس کو ناجائز نہیں قرار دیا۔ معلوم ہوا کہ جب قافلے والے بازار کی ابتداء تک پہنچ جائیں اس وقت ان سے خریداری کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، خریداری کر سکتے ہیں۔ (۲)

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب منتهی التلقی رقم ۲۱۶۷ (۲) انعام الباری ۴/۸ تا ۳۰۶۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو خرید اٹھا یہاں وہ واقعہ بیان کیا گیا

—

اس واقعہ کی تفصیل اور اس سے متعلقہ مباحث اور احکام ان شاء اللہ آگے متعلقہ باب میں آئیں گے، یہاں امام بخاری صرف یہ بیان کرنے کیلئے اس کو لائے ہیں کہ عورتوں کے ساتھ بیع و شراء کی جاسکتی ہے یعنی اگر کوئی مرد کسی عورت سے بیع و شراء کا معاملہ کرے تو یہ جائز ہے چاہے بائع مرد ہو یا مشتری عورت ہو یا بائع عورت ہو اور مشتری مرد ہو، دونوں صورتیں جائز ہیں۔

حدثنا حسان بن أبی عباد: حدثنا همام قال: سمعت نافعاً عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما: أن عائشة رضي الله عنها سأومت بريرة فخرج إلى الصلاة. فلما جاء قالت: إنهم أبو أن يبيعوها إلا أن يشترطوا الولاء فقال النبي ﷺ (إنما الولاء لمن أعتق) قلت لنافع: حرا كان زوجها أو عبداً؟ فقال: ما يدريني؟ [انظر: ٢١٦٩، ٢٥٦٢، ٦٧٥٢، ٦٧٥٧، ٦٧٥٩]

ہام نے حضرت نافع سے پوچھا چاہا کہ حضرت بریرہ کے شوہر غلام تھے یا آزاد تھے کیونکہ ان کو حضور اکرم ﷺ نے خیار حق دیا تھا، اس مسئلہ پر استدلال کرنے کے لئے پوچھا، حضرت نافع نے فرمایا کہ مایہ رینی؟ مجھے کیا پتہ کہ وہ غلام تھے یا آزاد تھے تو گویا ان کو یہ بات معلوم نہیں تھی۔ اس کی تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ کتاب الطلاق میں آئے گی۔

## شہری کا دیہاتی کے لئے بیع کرنا

وقال النبي ﷺ "إذا استنصح أحدكم أخاه فلينصح له" ورخص فيه عطاء۔ (۱)  
کیا کوئی شہری کسی دیہاتی کی طرف سے بیع کرے گا؟ متعدد احادیث میں نبی کریم ﷺ نے بیع الحاضر للبادی سے منع فرمایا ہے۔ اس بارے میں کچھ احادیث پیچھے بھی گزری ہیں اور آگے بھی آ رہی ہیں کہ نبی رسول اللہ ﷺ بیع حاضر للبادی۔

## بیع حاضر للبادی کی تعریف و حکم

اس کا اصل یہ ہے کہ دیہاتی شخص جو شہر کے بازار میں اپنا سامان، اپنے کھیت کی پیداوار، مہنریاں وغیرہ فروخت کے لئے لے کر آ رہا ہے، کوئی شہری شخص اس سے کہے کہ تو تو بھولا بھالا آدمی

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب هل یبیع حاضر لباد بغير اجر؟..... الخ



ہے اور شہر کے حالات سے بھی واقف نہیں، بجائے اس کے کہ تو بازار میں جا کر فروخت کرے، مجھے اپنا دلال اور وکیل بنادے، میں فروخت کر دوں گا، یہ بیع الحاضر للبادی ہے۔

اس کے بارے میں اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ حضور ﷺ نے بیع الحاضر للبادی سے منع فرمایا ہے لیکن اس ممانعت کی علت کیا ہے اور وہ کن حالات میں لاگو ہوتی ہے اور کن حالات میں نہیں ہوتی، اس میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔

## بیع الحاضر للبادی میں فقہاء کے اقوال

امام ابو حنیفہؒ کا فرمانا ہے کہ بیع الحاضر للبادی اس وقت منع ہے جب اس سے اہل بلد کو ضرر لاحق ہو، تو ضرر کس طرح واقع ہوگا؟

اس کی صورت یہ ہے کہ وہ دیہاتی جو اپنی پیداوار سبزیاں وغیرہ لے کر آرہا تھا ظاہر ہے وہ اپنے نقصان پر تو نہیں بیچتا، نفع تو ضرور لیتا لیکن اس شہری کے مقابلے میں سستا بیچتا کیونکہ دیہاتی کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ میں اپنا سامان جلدی بیچ کر واپس اپنے گھر چلا جاؤں تو وہ نسبتاً سستا بیچتا لیکن جب یہ شہری صاحب بیج میں آگئے اب دو طریقے سے اس میں مہنگائی پیدا ہوگئی۔

ایک تو اس طرح کہ یہ صاحب شہری ہیں اور شہر کے داؤ بیچ سے واقف ہے، لہذا یہ فوراً بیچنے کی فکر نہیں کریں گے بلکہ اس کو کچھ روک کر رکھیں گے اور جب دیکھیں گے کہ بازار میں اس چیز کی قلت ہو رہی ہے اور میں اس وقت پیسے زیادہ وصول کر سکتا ہوں تو یہ اس وقت بیچیں گے۔

دوسرے یہ کہ یہ صاحب کام اللہ فی اللہ نہیں کریں گے بلکہ کچھ نہ کچھ اجرت بھی وصول کریں گے، تو وہ اجرت بھی اس دیہاتی کو زیادت دلاکت میں لگا کر عام لوگوں سے قیمت وصول کریں گے تو اس طرح بھی گرانی پیدا ہوگی۔ تو چونکہ یہ ضرر پیدا ہوتے ہیں۔ اس لئے الحاضر للبادی ناجائز ہے۔

لیکن جہاں اس قسم کے ضرر کا اندیشہ ہو یعنی اس سے مہنگائی اور گرانی میں اضافہ نہ ہو تو ویسے ہی کوئی شخص کسی دیہاتی کی مدد کرے کہ بھائی تم یہاں پر واقف نہیں ہو کہ بازار کہاں ہے؟ کون خریدے گا کون نہیں خریدے گا؟ لہذا میں تمہاری مدد کر لیتا ہوں۔ تمہاری طرف سے بیچ دیتا ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ اعانت علی المسلمین ہوئی جو کہ محمود ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔

## امام صاحب رحمہ اللہ کی طرف غلط نسبت

اسی کو بعض دوسرے مذاہب کے فقہاء نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف غلط منسوب کر لیا جیسے علامہ ابن قدامہؒ نے ”المغنی“ میں یہ غلط نسبت کی کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع الحاضر للبادی ناجائز نہیں، حالانکہ ناجائز تو کہتے ہیں لیکن ناجائز ہونے کا حکم معلول بعلة ہے۔ جہاں علت پائی جائے گی وہاں ناجائز ہوگا اور جہاں علت نہیں پائی جائے گی وہاں جائز ہوگا۔ (۱)

## امام صاحب رحمہ اللہ ضرر کی علت بیان کرنے میں تنہا نہیں

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ امام نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ ابن قدامہؒ نے ”جو یہ امام حنیفہؒ کے بارے میں کہا ہے کہ ان کے نزدیک بیع حاضر للبادی مطلقاً جائز ہے“ ایسا مطلقاً صحیح نہیں ہے، کیونکہ کتب حنفیہ میں ضرر و نقصان کے وقت بیع الحاضر للبادی کا مکروہ ہونا صراحتاً مذکور ہے۔ جیسے کہ ہم نے فتح القدر اور البحر الرائق اور رد المحتار کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ اور پھر امام ابو حنیفہؒ اس ممانعت کو ضرر و نقصان کی قید سے مقید کرنے میں تنہا نہیں ہے۔ کیونکہ یہی قید حضرات شوافع اور حنابلہ نے بھی شرطوں کی صورت میں لگائی ہے۔ (۲)

## ضرر و عدم ضرر کی قید کے دلائل

احناف نے جو کہا ہے کہ بیع الحاضر للبادی کی ممانعت ”نہی لعینہ“ نہیں ہے بلکہ یہ ”نہی معلول بعلة“ ہے جیسا کہ یہ علت حضرت جابرؓ کی حدیث سے معلوم ہوتی ہے ”دعوا الناس یرزق اللہ بعضهم من بعض“ لوگوں کو چھوڑ دو تا کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض کو بعض کے ذریعے رزق عطا کرے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع الحاضر للبادی کی ممانعت شہر والوں سے ضرر اور نقصان کو دور کرنے کی غرض سے ہے لہذا اگر یہ ضرر اور نقصان نہ رہے یہ بیع بھی ممنوع نہیں رہے گی بلکہ پھر تو یہ خیر خواہی کے زمرے میں داخل ہو جائے گی اور رسول اللہ ﷺ نے اسی کے متعلق فرمایا ہے کہ ”الدین النصیحة“ دین تو خیر خواہی ہی ہے۔

ضرر و نقصان کے نہ ہونے کی صورت بیع الحاضر للبادی کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ جس کو حضرت سعید بن منصورؒ نے اپنی سنن میں حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے ”بے شک رسول اللہ ﷺ نے

شہری کو دیہاتی سے خرید و فروخت کرنے سے اس لئے منع فرمایا تھا کہ شہری لوگوں کو دھوکہ دینا چاہتا تھا، اور آج (چونکہ ایسا نہیں ہے) اس لئے اس بیع میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (۱)

اسی طرح عبدالرزاق نے اپنی ”معنف“ میں امام شعبیؒ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: مہاجرین بیع الحاضر للبادی کو ناپسند کرتے تھے، جبکہ ہم اس بیع کو کرتے ہیں ایسے ہی یہ منقول ہے کہ ”حضرت مجاہدؒ بیع حاضر لباد میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے“

چنانچہ یہ حضرات (حضرت مجاہد، شعبی اور عطاء) کیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث مبارک کے برخلاف عمل کر سکتے ہیں۔ ان حضرات نے تو یہ عمل اس لئے کیا ہے کہ یہ اس ممانعت کو معلول بطلہ سمجھتے ہیں، اور جب یہ علت نہیں پائی جائے گی تو ممانعت بھی ختم ہو جائے گی۔

اس موقف کو حضرت نعیم بن حصین السدوسیؒ کی نقل کردہ حدیث سے بھی تائید ملتی ہے جو انہوں نے اپنے چچا سے اور پھر انہوں نے اپنے دادا سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ

”میں مدینہ منورہ میں اپنے ساتھ ایک اونٹ لے کر حاضر ہوا، اور نبی کریم ﷺ بھی مدینہ منورہ میں ہی تھے میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! آپ لوگوں کو حکم دیجئے کہ وہ میرے ساتھ اچھے طریقے سے پیش آئیں اور میری (اونٹ بیچنے میں) مدد کریں، چنانچہ لوگ میرے ساتھ چل دیئے۔ پس جب میں نے اپنے اونٹ کو بیچا تو میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے مجھ سے فرمایا: قریب آ جاؤ، پھر آپ نے اپنا دست شفقت میری پیشانی پر پھیرا۔“

چنانچہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل شہر کو اجازت دی کہ آنے والے تاجر کی اونٹ کو بیچنے میں مدد کریں جبکہ اس صورت میں کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ (۲)

## دوسرا اختلاف

اس مسئلہ میں دوسرا اختلاف یہ ہوا ہے کہ آیا بیع الحاضر للبادی اسی وقت ناجائز ہے جبکہ یہ حاضر یعنی شہری شخص وکالت کی اجرت وصول کرے یا یہ حکم اس صورت پر بھی مشتمل ہے جب یہ حاضر وکالت کا کام بغیر اجرت کے انجام دے۔

امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے کہ وہ فرماتے ہیں اگر اجرت ہو تو ناجائز ہے اور بلا اجرت ہو تو جائز ہے، ایسا لگتا ہے کہ امام بخاریؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اسی واسطے انہوں نے یہ قید لگا دی کہ ”هل يبيع حاضر لباد بغير اجر“ اور آگے اسی کے دلائل بیان کئے کہ بغیر اجرت کے بیع

کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

”وہل بعینہ او بنصیحہ“ کیونکہ جب بغیر اجرت کے کر رہا ہے تو وہ صرف اعانت اور خیر خواہی ہی ہوگی۔ وقال النبی ﷺ إذا استنصح أحدكم أحاه فلينصح له و رخص فيه عطاء اور حضرت عطاء نے بھی اس کی اجازت دی ہے کہ بیع الحاضر للبادی بغیر اجرت کے ہو تو جائز ہے۔ آگے حدیث نقل کی ہے کہ حضرت قیس رضی اللہ عنہ حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ:

حدثنا علي بن عبد الله: حدثنا سفيان، عن إسماعيل، عن قيس سمعت جريرا رضي الله عنه يقول: ”باعت رسول الله ﷺ على شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمد رسول الله و إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة والسمع والطاعة، والنصح لكل مسلم بايعت رسول ﷺ على شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمد رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والسمع والطاعة، والنصح لكل مسلم“۔ (۱)

طریقہ خیر خواہی یہ ہے کہ بھائی میں تمہاری چیز فروخت کروادیتا ہوں اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن باقاعدہ اس کا وکیل اور دلال بن کرا جرت لے کر فروخت کرے یہ منع ہے۔

حدثنا الصلت بن محمد: حدثنا عبد الواحد: حدثنا معمر، عن عبد الله بن طاووس عن أبيه، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ ”لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد“ قال: لابن عباس: ما قوله: ”لا يبيع حاضر لباد؟“ قال: لا يكون له سمسار۔ [انظر] (۲)

آگے فرمایا ”لا تلقوا الركبان“ قافلے والوں سے جا کر ملاقات کرو، آگے یہ مستقل باب آرہا ہے ان شاء اللہ وہاں پر عرض کروں گا کہ لا یبیع حاضر لباد قال: قلت لابن عباس ما قوله لا یبیع حاضر لباد؟ قال لا یكون له سمسار۔ یعنی اس کا دلال نہ بنے۔

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع ھل یبیع حاضر لباد بغیر أجر۔ الخ ..... رقم ۲۱۵۷

(۲) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب ھل یبیع حاضر لباد بغیر أجر؟ رقم ۴۱۵۸ وفی صحیح

مسلم، کتاب البیوع، رقم ۲۷۹۸، وسنن الترمذی، کتاب البیوع، رقم ۴۴۲۴، وسنن أبی داؤد،

کتاب البیوع، رقم ۲۹۸۲، وسنن ابن ماجہ، کتاب التجرارات، رقم ۲۱۶۸، ومسند احمد، ومن

مسند بنی ہاشم، رقم ۳۳۰۲۔

## آڑھتیوں کا کاروبار

آج کل جو آڑھتیوں کا کاروبار ہو رہا ہے یہ بیع الحاضر للبادی ہی ہے۔ اس کا عدم جواز اس صورت کے ساتھ مشروط ہے جہاں اہل بلد کو ضرر لاحق ہو، اگر محض انتظامی آسانی کے لئے ہو جیسا کہ آج کل ہو رہا ہے کہ ہر دیہاتی کے لئے ممکن نہیں ہوتا کہ وہ اپنا سامان لا کر یہاں شہر میں لائے اور خود فروخت کرے بلکہ اس نے پہلے سے شہر کے کچھ لوگوں سے معاملہ کیا ہوا ہوتا ہے کہ میں اپنا مال تمہارے ہاں اتاروں گا اور تم اسے میری طرف سے فروخت کر دینا یا تم مجھ سے اس کو خرید کر آگے فروخت کر دینا، تو اگر یہ سیدھا سادہا ہو اور اس سے اہل بلد کو ضرر نہ پہنچے تو یہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز ہے۔ (۱)

لیکن جہاں اس کا مقصد ملی بھگت کرنا ہو کہ آڑھتی سے کہہ رکھا ہے کہ دیکھو مال تمہارے پاس بھیجوں گا مگر اس کو گودام میں رکھ کر تالا لگا دینا اور اس وقت تک نہ نکالنا جب تک قیمتیں آسمان سے باتیں نہ کرنے لگیں، تو اس صورت میں اہل بلد کو ضرر ہوگا، لہذا اس صورت کی ممانعت ہے۔

## شہری کا دیہاتی کے لیے سامان وغیرہ خریدنا

و کرہ ابن سیرین و ابراہیم اللبائع وللمشتری قال ابراہیم: ان العرب تقول: بیع لی ثوباً، وہی تغنی الشراء۔

حدثنا المکی بن ابراہیم قال: اخبرنی ابن جریر، عن ابن شہاب، عن سعید بن المسیب انه سمع ابا هريرة رضي الله عنه يقول: قال رسول الله ﷺ: (لا یتبع المرء علی بیع اخیه، ولا تناجشوا، ولا بیع حاضر لباد۔) (۲)

## شہری کے لیے دیہاتی کا وکیل بننا

ابھی تک جو بحث تھی وہ بیع الحاضر للبادی تھی، شہری دیہاتی کا سامان بیچنے کے لیے وکیل بن رہا تھا اور اب وہ صورت ہے کہ شہری دیہاتی کا وکیل، کوئی سامان خریدنے میں بنتا ہے۔ کوئی دیہاتی بازار سے سامان خریدنا چاہتا ہے، شہری کہتا ہے کہ میں تمہارا وکیل بن جاتا ہوں

(۱) وحجة الحنفية أن النهی معلول بعلة الخ (تكملة فتح الملهم، ج: ۱، ص: ۳۳۵) ۱۴۱

(۲) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب یشتري حاضر لباد بالسمرۃ رقم ۲۱۶۰

اور بازار سے تمہارے لیے سامان خرید لیتا ہوں۔

بعض حضرات نے کہا کہ جس طرح بیع الحاضر للبادی جائز ہے اسی طرح اشتراء الحاضر للبادی بھی دلالی کے ذریعے سے ناجائز ہے، وہ کہہ کر وہ ابن سیرین و ابراہیم اللبائع و المشتري، محمد بن سیرین اور ابراہیم نخعی نے اس کو بائع اور مشتری دونوں کے لیے برا سمجھا ہے اور دلیل میں یہ بابت بیان فرمائی کہ لا بیع الحاضر للبادی، اس میں اگرچہ لفظ بیع ہے لیکن بیع کا لفظ بعض اوقات شراء کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ ان العرب تقول بع لی ثوبا وہی تعنی الشراء۔ عرب لوگ بعض اوقات بع لی ثوبا۔ کہتے ہیں اور ان کی مراد ہوتی ہے کہ یہ کپڑا خرید لو۔ تو لا بیع الحاضر کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کی طرف سے مال نہ خریدے، لہذا یہ حدیث دونوں معاملوں کی ممانعت بیان کرتی ہیں۔ بیع کی بھی اور شراء کی بھی، یہ موقف ابن سیرین اور ابراہیم نخعی نے بیان کیا ہے۔

حنیفہ کے نزدیک شراء الحاضر للبادی ناجائز نہیں ہے، اس لیے ممانعت کی علت اہل بلد کو ضرر پہنچانا ہے اور شراء کی صورت میں کوئی ضرر نہیں، لہذا وہ ناجائز ہے۔ (۱)

## بیع ملامسہ

عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الملا مسہ (۲)  
 ”بیع ملامسہ“ زمانہ جاہلیت کی بیوع میں سے ایک بیع تھی، بیع ملامسہ کی تعریف و تفسیر میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

- ۱۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع ملامسہ یہ ہے کہ:  
 عائدین میں سے ایک یوں کہے کہ یہ چیز تمہیں اتنے روپے میں بیچتا ہوں اور جس وقت میں تجھے ہاتھ لگاؤں تو بیع لازم ہو جائے گی۔ (۳)
- ۲۔ شرح النوویؒ میں امام شافعیؒ سے یہ تفسیر منقول ہے کہ:  
 ایک شخص ایک لپٹے ہوئے کپڑے کو لیکر آئے یا اندھیرے میں کوئی کپڑا لیکر آئے اور دوسرے شخص سے کہے کہ: میں تمہیں یہ چیز اس شرط پر اور اتنے روپے میں بیچتا ہوں کہ تمہارا اس چیز کو ہاتھ لگانا

(۱) انعام الباری ۶/۳۰۰، ۳۰۱

(۲) فی صحیح مسلم کتاب البیوع باب ابطال بیع الملا مسہ و المناہذہ رقم ۳۷۷۴۔

(۳) عمدة القاری ۵/۵۰۵

ہی اس چیز کو دیکھنے کے قائم مقام ہوگا، اور جب تم اس چیز کو دیکھو گے تو اس چیز کو رد کرنے کا اختیار نہ ہو گا۔

۳: ایک شخص اپنے کپڑے کے بدلے میں دوسرے شخص کے کپڑے کو خرید لے اور ایسا بغیر کسی غور و فکر کے کیا جائے، اور یوں کہے کہ: جب میں نے تیرے کپڑے کو ہاتھ لگایا اور تو نے میرے کپڑے کو ہاتھ لگایا تو بیع واجب اور لازم ہو جائے گی۔ یہ تفسیر عطاء بن یناء کے طریق سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس صورت میں شخص ہاتھ لگالینا ہی بغیر ایجاب و قبول بیع شمار ہوتا ہے۔

۴: اس طور پر بیع کرنا کہ جب اس چیز کو چھو لے گا تو اختیار مجلس ختم ہو جائے گا۔ اس کو امام نوویؒ نے نقل کیا ہے البتہ یہ تفسیر ان حضرات کے نزدیک باطل ہے کہ جو اختیار مجلس کے قائل ہیں۔ بہر کیف! ان تمام تفسیروں میں ایک قدر مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ ان حسب میں غرر، بغیر بیع کو دیکھے بیع کرنا یا کسی دوسرے کے ذمے ایسی چیز کو لازم کرنا پایا جاتا ہے کہ جس پر وہ راضی نہیں ہے اور اس وجہ سے یہ تمام بیوع حرام ہیں۔

### بیع منابذہ

بیع منابذہ یہ ہے کہ متعاقدین بغیر ایجاب و قبول کے محض بھٹکنے سے بیع کریں، مثلاً بائع مشتری سے یہ کہتا ہے کہ جس وقت یہ چیز جس کا بھاؤ تاؤ ہوا ہے۔ میں تمہاری طرف پھینکوں گا اس وقت بیع لازم ہو جائے گی اور اختیار ختم ہو جائے گا۔

امام خطابی نے معالم السنن میں بھی بعض حضرات سے یہ تفسیر نقل کی ہے: بیع منابذہ "پتھر پھینکنے سے تعبیر کی جاتی ہے پس جب پتھر گرتا ہے تو بیع لازم ہو جاتی ہے جیسے کہ "بیع الحصة" ہوتا ہے۔ حدیث مبارک میں اس بیع سے بھی منع فرمایا گیا ہے کیونکہ اس میں بھی تعلیق التملیک علی النظر پائی جا رہی ہے جو "غرر" کی ہی ایک قسم ہے۔ (۱)

### بیع الحصة

عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ قال: نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع الحصة۔ (۲)

(۱) تکملة ۳۱۳/۱ تا ۳۱۵۔ (۲) فی صحیح مسلم کتاب البیوع باب بطلان بیع الحصة رقم

۳۷۸۱، فی موطا مالک والنسائی وابی داؤد و الترمذی وابن ماجہ والدارمی فی کتاب البیوع،

واحمد فی مسند ابی ہریرہ ۳۷۶/۲

”بیع الحصة“ کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے سے کہے کہ جب میں کنکری پھینکوں تو بیع لازم ہو جائے گی۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بیع الحصة یہ ہے کہ ایک شخص یوں کہے کہ جب میں پتھر (یا کنکری وغیرہ) پھینکوں گا تو سامان میں سے جس چیز پر وہ گرے گی تو میں تمہیں وہاں تک زمین کا ٹکڑا بیچوں گا جہاں تک یہ پتھر جا کر گرے گا۔ اور یہ تمباہو بھی فاسد و ناجائز ہیں۔ کیونکہ ان میں جہالت ہونے کی بناء پر غرر پایا جا رہا ہے۔ (۱)

### بیع العینہ

عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یحل سلف، ولا شرطان فی بیع ولا ربح مالم یضمن، ولا بیع مالم یضمن عندک (۲)

اس حدیث میں حضور ﷺ نے چار حکم بیان فرمائے۔ پہلا حکم یہ بیان فرمایا کہ ”لا یحل سلف و بیع“ یعنی قرض اور بیع ایک ساتھ کرنا حلال نہیں۔ اس کے متعدد معانی بیان کئے گئے ہیں، ایک معنی تو اس کے یہ ہیں کہ کوئی شخص بیع کے اندر قرض کی شرط لگا دے، مثلاً یہ کہے کہ میں تم سے فلاں چیز خریدتا ہوں بشرطیکہ تم مجھے اتنے روپے قرض دو، یہ معاملہ جائز نہیں اس لئے کہ بیع کے ساتھ ایک ایسی شرط لگائی جا رہی ہے جو معتضائے عقد کے خلاف ہے۔

### دوسرے معنی

دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص کو قرض کی ضرورت تھی، اس نے دوسرے شخص سے قرض مانگا، تو دوسرے شخص نے کہا کہ میں اس وقت تک قرض نہیں دوں گا جب تک تم مجھ سے فلاں چیز اتنے روپے میں نہیں خریدو گے۔ مثلاً ایک کتاب کی قیمت بازار میں پچاس روپے ہے لیکن قرض دینے والا کہتا ہے کہ تم مجھ سے یہ کتاب سو روپے میں خرید لو، تب میں تمہیں قرض دوں گا۔ اس طرح وہ اس قرض پر براہ راست سود کا مطالبہ تو نہیں کر رہا ہے، لیکن اس نے اس کے ساتھ ایک بیع لازم کر دی اور اس میں قیمت زیادہ وصول کر لی۔ اس طرح بالواسطہ اس نے سود وصول کر لیا۔

اس کو ”بیع العینہ“ بھی کہتے ہیں اور یہ سود حاصل کرنے کا ایک حیلہ ہے اس لیے حرام اور نا

(۱) نکملہ ۳۱۷/۱، ۳۱۸

(۲) فی الترمذی کتاب البیوع باب ماجاء فی کراہۃ بیع مالم یضمن عندہ، رقم ۵۴



(۱)۔ جائز ہے۔

## بیع غرر کی ممانعت اور اس کی تفصیل

حدثنا عبد الله بن يوسف: أخبرنا مالك، عن نافع، عن عبد الله بن عمر و رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى بيع جبل الحبل، و كان يبيعا يتبايعه اهل الجاهلية كان الرجل يتبايع الجزور الى ان تنتج الناقة ثم تنتج التى فى بطنها۔ (۲)

اس باب میں بیع غرر کی ممانعت کا بیان ہے اور بیع غرر کی ایک صورت جبل الحبل بھی ہے۔ چنانچہ اس میں حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث روایت کی کہ رسول ﷺ نے جبل الحبل کی بیع سے منع فرمایا۔

”وكان يبيعا يتبايعه اهل الجاهلية“ اور جبل الحبل کی بیع کا معاملہ جاہلیت میں لوگ کیا کرتے تھے اور وہ یہ تھا ”كان الرجل يتبايع الجزور الى ان تنتج الناقة ثم تنتج التى فى بطنها“۔ کوئی شخص اونٹ خریدتا اور کہتا ہے کہ اس کی قیمت اس وقت ادا کروں گا جب فلاں اونٹنی کے بچہ پیدا ہو جائے اور بچہ کا بھی بچہ پیدا ہو جائے اجل مجھول تھی اور یہ بھی معلوم نہیں تھا کہ ناکہ کے بچہ پیدا ہوگا یا نہیں ہوگا اور اگر ہو بچہ پیدا ہوا تو پھر اس کے بچہ پیدا ہوگا یا نہیں ہوگا اس لیے یہ بیع غرر پر مشتمل ہے اور ناجائز ہے۔

## جبل الحبل کی دوسری تفسیر

جبل الحبل کی ایک تفسیر تو یہ ہے جو یہاں پر بیان کی گئی ہے کہ بیع تو کی گئی اور چیز کی لیکن اس کی اجل یعنی قیمت ادا کرنے کی مدت مقرر کی کہ ناکہ کے پیٹ میں جو حمل ہے جب یہ پیدا ہو جائے اور پھر اس سے اور بچہ پیدا ہو جائے تو اس وقت پیسے ادا کروں گا اور یہ بیع فاسد ہے۔

(۱) تقریر ترمذی ۱۰۶/۱، ۱۰۷۔

(۲) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب بیع الغرر وجبل الحبل رقم: ۲۱۴۳ وفی صحیح مسلم، کتاب البیوع، رقم: ۲۷۸۵، وسنن الترمذی کتاب البیوع عن رسول اللہ، رقم: ۱۱۵۰، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم: ۴۵۴۶، وسنن أبی داؤد کتاب البیوع، رقم: ۲۹۳۴ وسنن ابن ماجہ، کتاب النجارات۔ رقم: ۲۱۸۸، ومسند احمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة رقم: ۳۷۱، ومسند المکثرین من الصحابة، رقم: ۴۳۵۴، ۵۲۵۳، ۶۱۴۸، وموطأ مالک، کتاب البیوع، رقم: ۱۱۶۸۔

جل الحملہ کی دوسری تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ ایک اونٹنی ہے اس اونٹنی کے پیٹ میں بچہ ہے تو یہ کہے کہ میں اس بچہ کا بچہ فروخت کرتا ہوں یعنی میع ہی اس جل الحملہ کو بنایا جا رہا ہے۔

پہلی تشریح میں میع تو موجود چیز تھی البتہ اجل جل الحملہ مقرر کی کہ جب حمل کے حمل پیدا ہوگا اس وقت قیمت ادا کروں گا اور دوسری تفسیر میں میع ہی جل الحملہ کو بنایا کہ اونٹنی کے پیٹ میں جو بچہ ہے جب اس کا بچہ پیدا ہوگا اس کو میں تمہیں ابھی فروخت کرتا ہوں، تو یہاں پر میع ہی معدوم ہے اور پتا نہیں کہ وجود میں آئے گی یا نہیں کیونکہ پتا نہیں کہ اس کے بچہ پیدا ہوگا یا نہیں ہوگا تو یہ بھی غرر میں داخل ہے اور ناجائز ہے اور یہ بیع باطل ہے۔

یہاں امام بخاریؒ نے باب بیع الغرر کا عنوان قائم کر کے یہ بتا دیا کہ اگرچہ حدیث کے اندر ذکر صرف جل الحملہ کا ہے لیکن جل الحملہ یہ غرر کی ایک صورت ہے اور عدم جواز کی علت غرر ہے اور دوسری حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیع الغرر سے منع فرمایا ہے۔ تو گویا ساتھ ساتھ ایک اصول بھی بتا دیا کہ صرف یہ بیع ہی ناجائز نہیں بلکہ ہر وہ بیع جس میں غرر ہو وہ ناجائز ہے۔

## غرر کی حقیقت

غرر بڑا وسیع مفہوم رکھتا ہے اور شریعت میں معاملات کے اندر جہاں بھی غرر ہو اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، غرر کا مطلب سمجھ لینے کی ضرورت ہے۔ غرر کے اندر ایک بہت ہی وسیع مفہوم ہے اور اس کے اندر بہت ساری صورتیں داخل ہیں۔

ہمارے زمانے کے (الشیخ محمد الصدیق الضریح) سوزان الایک بہت بڑے عالم ہیں، انہی بقید حیات ہیں۔ انہوں نے غرر پر ایک کتاب لکھی ہے اس کا نام ہے ”الغرر و اثره فی العقود“ بہت اچھی ضخیم کتاب ہے اور غرر کے متعلق تمام مباحث کو یکجا جمع کر دیا ہے تقریباً پانچ، چھ سو صفحات کی ہوگی۔ اس میں انہوں نے غرر کی تمام صورتیں اور احکام بیان فرمائے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ غرر کے لفظی معنی یہ بیان کیے گئے ہیں کہ ”مالہ ظاہر تو ثرہ و باطن نہ کرہ“ کہ ہر وہ چیز جس کے ظاہر کو تم پسند کرو لیکن اس کا باطن مکروہ ہو، اس کا ترجمہ دھوکہ سے بھی کیا جاتا ہے، لیکن ہر دھوکہ کو غرر نہیں کہتے بلکہ جس میں تین باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جائے وہ غرر ہوتا ہے۔

## غرر کی مختلف صورتیں

غرر کی پہلی صورت یہ ہے کہ مبیع مقدوراً تسلیم نہ ہو، بائع جس چیز کو بیچ رہا ہے اس کی تسلیم پر قادر نہ ہو جیسے کتب فقہ میں آتا ہے کہ پرندہ ہوا میں اڑ رہا ہو اور کوئی کہے کہ میں اسے فروخت کرتا ہوں بیع الطیر فی الهواء اب پرندہ فروخت تو کر دیا لیکن اس کو مشتری کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، لہذا یہ غرر ہوا یا بیع.....؟ بیع السماء فی الماء مچھلی پانی میں تیر رہی ہے، دریا میں، سمندر میں کہہ دے کہ میں یہ مچھلی بیچتا ہوں جو تیرتی جا رہی ہے، اب پتا نہیں کہ بعد میں اس کو پکڑ سکے گا یا نہیں، تو غرر کی ایک صورت یہ ہے کہ مبیع مقدوراً تسلیم نہ ہو۔

غرر کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس میں مبیع یا ثمن یا اجل ان تینوں میں سے کوئی چیز مجہول ہو تو جہاں بھی جہالت پائی جاتی ہو چاہے مبیع میں، چاہے ثمن میں، چاہے اجل میں وہ بھی غرر ہے۔ جہالت محلہ میں جہالت اجل میں پائی جا رہی ہے۔ پہلی تفسیر کے مطابق اور دوسری تفسیر کے مطابق مبیع میں پائی جا رہی ہے اور یا جہالت ثمن میں پائی جا رہی ہو جیسے آگے آرہا ہے مبیع المناذہ یا بیع الملامہ میں، مناذہ ہند بید (ضرب) کے معنی ہیں پھینکنا، تو مناذہ اس کو کہتے تھے کہ دیکھو میں ایک کپڑا اٹھا کر تمہاری طرف پھینکوں گا اور تم میری طرف کوئی کپڑا پھینک دینا تو جو بھی میں پھینکوں گا اور تم پھینکو گے ان کے درمیان تبادلہ ہو جائے گا مبیع ہو جائے گی، تو یہاں مبیع بھی مجہول ہے اور ثمن بھی مجہول ہے، مناذہ کی ایک تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ بعض اوقات اہل عرب ایسا کرتے تھے کہ ہاتھ میں ایک پتھر ہے سامنے بہت سارے کپڑے رکھے ہیں وہ پتھر مارا جس کپڑے کو لگ گیا اس کی بیع ہوگی اذا بذت ذالک الحضا و حب البیع۔ اب یہاں پر معلوم نہیں پتھر کس کپڑے کو لگ جائے تو یہ مبیع مجہول ہے۔

## ملامہ

ملامہ بھی اسی طریقہ سے ہے کہ میں جس کپڑے کو ہاتھ لگا دوں اس کی بیع ہو جائے گی۔ اب خدا جانے کس کپڑے کو ہاتھ لگے ملامہ بھی ناجائز ہے اور مناذہ بھی ناجائز ہے آگے امام بخاریؒ نے سارے الاواب اس کے متعلق قائم کئے۔ اس میں بھی عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ یا مبیع مجہول ہے یا ثمن مجہول ہے۔

غرر کی تیسری صورت وہ ہے کہ جس کو فقہاء کرامؒ نے ”تعليق التملیک علی الخطر“ سے تعبیر فرمایا ہے کہ عتود معاوضہ میں تملیک کو کسی خطر پر معلق کرنا، خطر کا معنی ہے کوئی ایسا آنے والا واقعہ

جس کے واقع ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال ہو اس واقعہ پر تملیک کو مطلق کر دینا کہ اگر یہ واقعہ پیش آگیا تو میں نے اپنی فلاں چیز کا تمہیں ابھی سے مالک بنادیا، مثلاً اگر جمعرات کے دن بارش ہوگئی تو یہ میں نے تمہیں پچاس روپے میں فروخت کر دی تو کتاب کی فروختگی جو تملیک کا ایک شعبہ ہے اس کو بارش کے وقوع پر مطلق کر دیا اور یہ خطر ہے کہ بارش کے ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے، اس کو تعلیق التملیک علی الخطر کہتے ہیں۔ اور اس کی قمار بھی کہتے ہیں۔

## قمار

اسی کا ایک شعبہ قمار بھی ہے قمار یعنی جوایا سیراس میں ایک طرف سے تو ادائیگی یقینی ہو اور دوسری طرف سے ادائیگا، موہوم ہو مطلق علی الخطر یعنی کسی ایسے واقعہ پر موقوف ہو جس کا پیش آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں اس کو قمار کہتے ہیں۔ (۱)

## مبیع کی معمولی جہالت کا حکم

البتہ غرر کی بایں معنی کہ مبیع کے اندر ایسی معمولی جہالت ہو۔ اور اس کی ضرورت بھی ہو، اور عرف عام اس جیسی جہالت کی وجہ سے جھگڑا کا خدشہ بھی نہ ہو۔ اسی قسم کی ادنیٰ جہالت مبیع کے بارے میں امام نوویؒ نے فرمایا ہے ”مسلمانوں کا ان اشیاء کے جواز پر اجماع ہے کہ جن میں معمولی غرر پایا جاتا ہو۔“ ان اشیاء میں سے جیسے کہ بھلی کے اندر کے دانے کی بیج، اگرچہ اس نے دانے کو نہ بھی دیکھا ہو (جائز ہے)۔ حالانکہ اگر بھلی یا بھو سے وغیرہ کو اکیلے طور پر بیچا جائے تو یہ جائز نہ ہوگا اسی طرح ان حضرات کا، گھر، سواری یا کپڑے وغیرہ کو ایک مہینے کے لئے اجرت پر دینے کے جواز پر اتفاق ہے حالانکہ مہینہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی انتیس دن کا بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح ان حضرات نے حمام کے جانے کی اجرت کے جواز پر اتفاق کیا ہے حالانکہ لوگ پانی کے استعمال کرنے اور حمام میں ٹھہرنے کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں (کوئی کم استعمال کرتا ہے کوئی زیادہ)، اسی طرح ان حضرات نے اجرت کے بدلے پانی پلانے کے جواز پر بھی اتفاق کیا ہے حالانکہ پانی پینے میں بھی لوگوں کی عادت مختلف ہوتی ہے۔ اور یہ بھی معلوم نہیں کہ کوئی کتنا پانی پیئے گا۔ اسی طرح دور حاضر میں اس قسم کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔ (۲)

## اپنے بھائی کی بیع پر بیع کرنا

حدثنا اسماعیل قال: حدثني مالك، عن نافع، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ قال: "لا يبيع"

حدثنا علي بن عبد الله: حدثنا سفيان: حدثنا الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: نهى رسول الله ﷺ أن يبيع حاضر لباد ولا تنا جشوا، ولا يبيع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه، ولا تسأل المرأة طلاقاً احتها لتكفأ ما في أنائها۔ (۱)

یہ معروف حدیث ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے بھائی کی بیع پر بیع نہ کرے حدیث میں دو چیزوں کی ممانعت آئی ہے ایک سوم علی سوم اخیه اور دوسری بیع علی بیع اخیه۔

## سوم علی سوم اخیه کی تشریح

سوم علی سوم اخیه کے معنی یہ ہیں کہ دو آدمیوں کے درمیان بیع کی بات چیت چل رہی ہے، بھاؤ تاؤ ہو رہا ہے، ابھی بیع تام نہیں ہوئی، بائع پیسے بتا رہا ہے اور وہ اس سے کچھ کم کرانے کی کوشش کر رہا ہے مساومتہ ہو رہا ہے اتنے میں تیسرا آدمی آئے اور آکر کہہ دے کہ یہ چیز میں نے تم سے زیادہ پیسے دے کر خرید لی یہ سوم علی سوم اخیه ہے، جس سے منع فرمایا کہ لا بیع بعضکم علی بیع اخیه۔

## بیع علی بیع اخیه کی تشریح

دوسری چیز جس سے منع فرمایا گیا ہے وہ ہے بیع علی بیع اخیه، مثلاً ایک بیع ہوگئی، زید نے

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب لا یبیع علی بیع اخیه ولا سوم الخ رقم ۲۱۳۹، ۲۱۴۰، وفی صحیح مسلم، کتاب النکاح، رقم ۲۵۳، کتاب البیوع، ص: ۲۷۸۶، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ، رقم ۱۲۱۳، وسنن النسائی، کتاب النکاح، رقم ۳۱۹۱ والبیوع، رقم ۴۴۲۸، وسنن أبی داؤد، کتاب النکاح، رقم ۱۷۸۲، والبیوع، رقم ۲۹۷۹، وسنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، ۲۱۶۲، ومسند حمد، مسند مسکثرین من الصحابة، رقم ۴۴۹۲، وموطأ مالک، کتاب النکاح، ص ۱۹۶۵، والبیوع، رقم ۱۱۸۸، وسنن الدارمی کتاب النکاح، ص: ۲۰۸۱ والبیوع رقم ۲۴۵۴۔

عمر دے ایک گھوڑا خریدا، فرض کرو بائع نے خیار شرط لے لیا، بیع ہو چکی، اب خالد آتا ہے اور آکر بائع سے کہتا ہے کہ تم نے جو گھوڑا عمر کو بیچا تھا اس بیع کو فسخ کر دو اور وہ مجھے بیچ دو، یہ بیع علی بیع اخیہ ہے۔

## سوم علی سوم اخیہ اور بیع علی بیع اخیہ میں فرق

دونوں میں فرق یہ ہے کہ سوم علی سوم اخیہ میں تیسرا آدمی بیع تام ہونے سے پہلے مداخلت کرتا ہے لیکن بیع علی بیع اخیہ میں تیسرا آدمی بیع تام ہونے کے بعد مداخلت کرتا ہے، یہ دونوں ناجائز ہیں اور یہ عمل جس طرح بیع میں ناجائز ہے اسی طرح تمام عقود میں بھی ناجائز ہے، چنانچہ خطبہ علی خطبہ اخیہ بھی ناجائز ہے کہ ایک نے نکاح کا پیغام دیا اس کے پیغام پر دوسرے کا پیغام دینا جبکہ اس پیغام کی طرف جانب آخر کا میلان بھی ہو گیا ہو تو دوسرے کے لئے پیغام دینا جائز نہیں۔

اسی طرح اجارہ میں بھی یہی صورت ہے کہ اگر ایک مؤجر اور مستاجر کے درمیان بات چیت چل رہی ہے درمیان میں کوئی تیسرا شخص مداخلت کرے یا اجارہ منعقد ہو چکا ہے بعد میں کوئی تیسرا شخص بیع میں مداخلت کرے تو یہ بطریق اولیٰ ناجائز ہے۔

اگر کوئی شخص کسی جگہ ملازم ہے دوسرا شخص یہ چاہے کہ وہاں سے اس کی ملازمت ختم کروا کے اپنے پاس لے آئے تو یہ اجارہ علی اجارہ اخیہ ہے جو بیع علی بیع اخیہ کے حکم میں داخل ہے اور ناجائز اور حرام ہے۔ (۱)

## کیا غیر مسلم بھی ”بیع علی بیع اخیہ“ میں داخل ہیں؟

حدیث مبارک میں یہ جو آیا ہے کہ ”لا بیع بعضکم علی بیع اخیہ“ اس میں اخیہ سے مراد، اسی بات سے استدلال کر کے امام اوزاعی اور شوافع میں سے ابو عبید بن حرب یہ فرماتے ہیں کہ ”بیع علی بیع اخیہ“ مسلمان کے ساتھ حرام ہے، جبکہ کافر کی بیع پر بیع کرنے میں کچھ حرج نہیں ہے۔ جیسا کہ حافظؒ نے فتح الباری میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ اور اس بارے میں زیادہ واضح اور صریح حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے جس میں مسلمان کا لفظ صراحتاً مذکور ہے:

”لا یسم المسلم علی سوم اخیہ“ (۱)

”کوئی مسلمان اپنے بھائی کے سوم پر سوم نہ کرے۔“

لیکن جمہور کا موقف اس سے مختلف ہے جمہور علماء فرماتے ہیں کہ ممانعت کا حکم ذمی اور مستامن کو بھی شامل ہے۔ یعنی ذمی اور مستامن کی بیچ پر بیچ اور سوم پر سوم کرنا جائز نہیں ہے۔

نیز جمہور کی طرف سے حدیث مبارک میں ”اخ“ اور ”مسلم“ کے مذکور ہونے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہاں غائب صورتحال کا لحاظ رکھتے ہوئے ان کو ذکر کیا گیا ہے۔ (کیونکہ عام طور پر مسلمان اپنے مسلمان بھائی سے ہی بیچ کیا کرتا ہے، لہذا اس قید سے ذمی اور مستامن خارج نہیں ہوں گے)۔

علامہ حنفیؒ ”در مختار“ میں فرماتے ہیں۔

”وذكر الاخ في الحديث ليس قيدا، بل لزيادة التنفير“

یعنی حدیث مبارک میں ”اخ“ کی قید (قید احترازی) نہیں ہے بلکہ یہ قید تو اس ممنوعہ عمل (سوم علی سوم اخیہ یا بیع علی بیع اخیہ) کی زیادہ سے زیادہ نفرت پیدا کرنے کے لئے لگائی گئی ہے۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ اس قول کی تشریح فرماتے ہوئے لکھتے ہیں

”قوله بل لزيادة التنفير، لأن السوم على السوم يوجب إحاشا وإضرارا، وهو في حق الأخ أشد من أن قال في النهر: كقوله في الغيبة: ذكره أخاه بما يكره، إذ لا خفاء في مع عيبة الذمی“ یعنی علامہ حنفیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ ”بل لزيادة التنفير“ اس کی وجہ یہ ہے کہ سوم علی سوم کی وجہ سے باہمی نفرتیں، دوریاں اور ایذا رسانی پیدا ہوتی ہے اور یہ اس کی ممانعت اس وقت اور زیادہ شدید نوعیت اختیار کر جاتی ہے کہ جب یہ اپنے بھائی کے حق میں کی جائے ”نہر“ میں ہے کہ: جیسا کہ حدیث مبارک میں غیبت کے بارے میں بھی یہی حکیمانہ اسلوب بیان اختیار کیا گیا ہے۔

”ذكره أخاه بما يكره“

”یعنی تیرا اپنے بھائی کا اس انداز سے تذکرہ کرنا جسے وہ پسند نہ کرتا ہو“ (یہاں بھی اخ کا تذکرہ ہے جو کہ قید احترازی نہیں ہے محض اس غیب کے فعل کی نفرت پیدا کرنے کے لئے ہے اور اگر یہ قید احترازی ہوتی تو ذمی کی غیبت کرنا بھی جائز ہوتا) حالانکہ ذمی کی غیبت کا ممنوع اور ناجائز ہونا کوئی پوشیدہ اور مخفی بات نہیں ہے۔ (۱)

## مقام افسوس

یہ بات قابل افسوس ہے کہ ہمارے معاشرے میں اس حکم پر عمل کرنے کا کوئی اہتمام نہیں یہاں تک کہ اہل علم اس کا لحاظ نہیں رکھتے۔ ایک استاذ ایک مدرسہ میں درس ہے دوسرے مدرسہ والا اس پر ڈورے ڈالتا ہے کہ تم وہ مدرسہ چھوڑ دو اور ہمارے پاس آ جاؤ یہ بیع علی بیع احبہ ہے جو ناجائز ہے، لیکن اچھے خاصے مدرسوں میں یہ صورتحال چلتی ہے۔

دوسرے کے پاس جا کر یہ کہنا کہ تم اپنا اجارہ فسخ کر دو اور ہمارے پاس آ جاؤ یہ صورت جائز نہیں البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ بھائی اگر تم خود کسی وقت مدرسہ چھوڑنے کا فیصلہ کرو تو ہمارا ادارہ حاضر ہے، یہ کہنے کی گنجائش ہے۔ لیکن اس کو ترغیب دینا اور اس جگہ کو چھوڑ کے اپنے پاس آنے پر آمادہ کرنا یہ اس نبی میں داخل ہے اور یہی وہ مقامات ہیں جہاں اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ مدرسہ والوں میں کتنی لٹہیت اور اخلاص ہے۔ اگر اپنے مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے احکامات کی پرداہ نہیں ہے کہ بھائی فلاں مشہور مدرس ہے اسے لانا ہے، چاہے جس طرح بھی لایا جائے تو پتا چلا کہ اخلاص اور لٹہیت نہیں۔

## مدرسہ کھولا ہے دوکان نہیں

ہمارے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع قدس اللہ سرہ (اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند فرمائے) ایک دن ہمیں وصیت کرتے ہوئے فرمانے لگے کہ دیکھو بھائی یہ میں نے مدرسہ کھولا ہے کوئی دوکان نہیں کھولی ہے اور میں اس کو ہر قیمت پر چلانے کا مکلف بھی نہیں ہوں، میں اس کا مکلف ہوں کہ اپنی حد تک اس کو چلانے کی جتنی کوشش ہو سکتی ہے وہ کروں اور اس کو ہمیشہ چلاتے رہنے کا بھی مکلف نہیں ہوں، لہذا جب تک اصول صحیحہ کو برقرار رکھتے ہوئے اس کو چلا سکو تو چلاؤ، لیکن جس دن اس کو چلانے کے لئے اصول صحیحہ کو قربان کرنا پڑے اس دن اس کو تالا ڈال کر بند کر دینا کیونکہ مدرسہ بذات خود مقصود نہیں بلکہ مقصود اللہ تعالیٰ کی رضا ہے اور وہ اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب مدرسہ اصول صحیحہ پر چلایا جائے، یہ کوئی دکان نہیں ہے کہ اس کا ہر حال میں چلتے رہنا ضروری ہو اس کو بند کر کے کوئی اور دھندادیکھ لو، کوئی اور کام کر لو، یہ ایسی کانٹے کی بات فرمائی تھی کہ عام طور سے جب



مدرسے قائم کئے جاتے ہیں تو دماغ میں یہ ہوتا ہے کہ اس کو ہر حال میں چلانا ہی ہے اگر صحیح راستہ اختیار کئے ہوئے نہیں چلتا تو غلط راستہ اختیار کرو، لیکن وہ کہتے تھے کہ غلط راستہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تو جب صحیح راستہ سے نہیں چل رہا ہے تو بند کر دو آخرت میں سوال نہیں ہوگا کہ تم نے بند کیوں کر دیا۔ ساری عمر اسی اصول پر عمل فرمایا مدرسوں کے اندر جو جذبات ہوتے ہیں ان کی کبھی رعایت نہیں کی۔

جب دارالعلوم ٹانک واڑہ سے یہاں منتقل ہو رہا تھا تو آپ لوگ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ یہ جگہ کیا تھی، ایسا ویرانہ اور ریگستان اور ایسا صحرا تھا کہ جس میں دور دور تک نہ پانی، نہ بجلی، نہ فون، نہ پنکھا، نہ بس اور نہ کوئی آمد و رفت کا ذریعہ، بس ڈیڑھ میل دور جا کر ملتی تھی وہ بھی سدا جنگل تھا، پانی شرابی گوٹھ کے کنویں سے بھر کر لاتے تھے، یہاں پانی نہیں تھا ایسی جگہ مدرسہ قائم کیا تھا، اس وقت بہت سے ایسے اساتذہ جو بڑے مشہور تھے اور ہمارے ہاں پڑھا رہے تھے وہ یہاں آنے پر تیار نہیں تھے اس لئے کہ یہاں کی زندگی بڑی بے مشقت تھی، بہت سے حضرات اور بڑے بڑے اساتذہ جن میں چند ایسے اساتذہ بھی تھے جو دارالعلوم کی بنیاد سمجھے جاتے تھے وہ چلے گئے۔ ان کے جانے سے ظاہر ہے مدرسے کے اوپر اثر پڑتا تھا۔ تو لوگوں نے والد صاحبؒ کے پاس جا کر کہنا شروع کر دیا کہ جب اتنے بڑے بڑے اساتذہ چلے گئے ہیں تو مدرسہ کیسے چلے گا لہذا کسی مشہور استاذ کو خط لکھ دیں کہ آپ ان کو بلانا چاہتے ہیں لیکن والد صاحبؒ نے کہا کہ یہ میرے اصول کے خلاف ہے، میں یہ نہیں کر سکتا کہ ایک مدرسہ کو اجاڑ کر دوسرا مدرسہ آباد کروں، لہذا اگر کوئی کہیں کام کر رہا ہے تو میں اس کو بیع علی بیع احبہ نہیں کروں گا، ہاں اگر خود سے اللہ تعالیٰ عطا فرمادیں تو یہ دوسری بات ہے۔

ایک سال ایسا ہوا کہ دورہ حدیث کی جماعت میں بارہ یا تیرہ طالب علم تھے۔ لوگوں نے کہا کہ دورہ حدیث کی جماعت ہے اور بارہ تیرہ طالب علم ہیں۔ کہا کوئی ضروری تھوڑا ہی ہے کہ طلبہ کی بھیڑ جمع کریں، ہمارے جو صحیح طریقے ہیں ان سے ہم جتنا کر پار ہے ہیں اسی کے مکلف ہیں چاہے وہ بارہ ہوں یا دس ہوں یا پانچ ہوں، ایک بھی نہ ہونہ سہی۔ لیکن اصول صحیح کو قربان کر کے طلبہ کی جماعت بڑھا دوں یہ نہیں کروں گا، سالہا سال یہ صورت حال رہی۔ کئی سال تک یہ صورت حال رہی کہ لوگ یہ کہہ رہے تھے کہ بھائی دیکھو فلاں مدرسہ میں اتنے طالب علم ہیں اور اس میں بارہ چودہ طالب علم ہیں فرماتے وہ ہوا کرے ہمیں کوئی جماعت بڑھانا تھوڑا ہی مقصود ہے ہمارا مقصد دین کی خدمت ہے چاہے وہ جس طرح بھی ہو جائے۔ کسی کو اپنی جگہ سے نہیں ہٹائیں گے ایک استاذ کافی ہے، کسی نے کہا کہ حضرت یہ تو

حالت ضرورت اور اضطرار ہے انہوں نے جواب دیا کہ صاحب یہ مولویانہ تاویلات چھوڑ دیں یہ کام نہیں کروں گا جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ خود کہیں سے چھوڑنا چاہتے ہیں ان کو بلا لوں گا، ساری عمر یہی کام کیا۔

یہ پہلے باندھنے کی باتیں ہیں جب مقصود دین ہی ہے پھر ہر معاملہ میں دین کی تعلیم کو مد نظر رکھنا ہے اور اس پر عمل کرنا ہے، یہ نہیں کہ مدرسہ کے لئے اور معیار ہے اور دوسروں کے لئے اور معیار ہے۔

سوال: ایک آدمی نے دوسرے سے مشورہ کیا کہ یہ مکان خریدنے کا ارادہ ہے اور جس سے مشورہ کیا اس نے خود جا کر اس سے پہلے خرید لیا تو کیا یہ بھی بیع علیٰ بیعِ اخیہ ہے؟  
جواب: نہیں، یہ بیع علیٰ بیعِ اخیہ نہیں ہے اسلئے کہ اس کا ابھی بائع کے ساتھ نہ کوئی معاملہ ہوا ہے اور نہ کوئی بھاد تاؤ ہوا ہے بلکہ ابھی اس نے صرف اپنا ارادہ ظاہر کیا ہے۔  
سوال: سرکاری اداروں میں جو تبادلے رکوا کر ان کی جگہ اپنا تبادلہ کروا لیتے ہیں اس کا کیا حکم ہے؟  
جواب: یہ بھی اسی طرح ہے کہ دوسرے کو نقصان پہنچا کر اپنا فائدہ کر لیا۔ (۱)

## بیع نجش کی تعریف

وقال ابن ابی اوفی: الناجش اكل ربا خائن وهو خداع باطل لا يحل قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”الخديعة فی النار۔ ومن عمل عملا ليس عليه امر نافه ورده“۔  
حدثنا عبد اللہ بن مسلمة: حدثنا مالك، عن نافع، عن ابن عمر رضى اللہ عنهما  
قال: بھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن النجش [انظر: ۶۹۶۳]۔ (۲)  
وقال النبی ﷺ: ولا تناجشوا..... الخ۔ (۳)

(۱) انعام الباری ۲۶۲/۶ تا ۲۶۳۔

(۲) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب النجش، ومن قال: لا یحوز ذلک البیع رقم ۲۱۴۲، وفی صحیح مسلم کتاب البیوع رقم ۲۷۹۲، وسنن النسائی، کتاب البیوع رقم ۴۴۲۹، وسنن ابن ماجہ کتاب النجارات رقم ۲۱۶۴، ومسند احمد مسند المکثرین من الصحابة، رقم ۶۱۶۲، وموطا مالک کتاب البیوع رقم ۱۱۹۰۔

(۳) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب لا یبیع علی بیعِ اخیہ الخ رقم ۲۱۴۰۔

## ”نجش“ کے لغوی معنی

”نجش“ ..... اور اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ بھگانا، اور قول یہ ہے کہ اس کے معنی دھوکہ کے ہیں، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ: بے پناہ تعریف اور مدح کرنا۔ (۱)

## ”نجش“ کے اصطلاحی معنی

نجش کے معنی ہوتے ہیں کسی چیز کے مصنوعی طور پر زیادہ دام لگانا تاکہ دوسرے سننے والے اس کو سن کر یہ سمجھیں کہ یہ بڑی اچھی چیز ہے، جس کے لوگ اتنے دام لگا رہے ہیں اور پھر وہ اس کو زیادہ دام میں خرید لیں۔

ابراہیم حربی فرماتے ہیں: نجش کہتے ہیں سامان (وغیرہ) کی قیمت میں اضافہ کر دینا، تاکہ اس کی ایسی تعریف کرنا کہ جس سے سننے والے کو دھوکہ لگ جائے۔ (کہ یہ تو بہت ہی عمدہ چیز ہے)۔ (۲)

یہ بائع کی طرف سے ایک مہرا کھڑا ہوتا ہے خاص طور پر یہ کام نیلام میں ہوتا ہے کہ بائع نے اپنے دو چار مہرے کھڑے کئے ہوتے ہیں کہ جب کوئی بولی لگائے گا تو تم بڑھ کر لگا دینا اس کا مقصد خریدنا نہیں ہوتا بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ دوسرے لوگوں پر یہ تاثر قائم ہو کہ لوگ اس میں بہت دلچسپی لے رہے ہیں بڑے پیسے لگا رہے ہیں اس واسطے ہمیں بھی زیادہ لگا لینے چاہئیں اس کو نجش کہتے ہیں۔ (۳)

چنانچہ نجش کو نجش کہنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس میں خریداروں کی اس چیز کی رغبت میں اضافہ کیا جاتا ہے اور سامان کی قیمت کو بڑھا دیا جاتا ہے۔ یا اس لئے کہ اس میں درحقیقت دھوکہ دہی سے کام لیا جاتا ہے یا اس لئے کہ بیع نجش سامان کی بے جا تعریف اور مدح سرائی پر مشتمل ہوتی ہے اور یہ بھی نجش کے معنی میں داخل ہے۔ (۴)

## نجش کے ذریعہ بیع کا حکم

اس میں کلام ہوا ہے کہ اگر کسی بائع نے نجش کے ذریعے اپنا سامان زیادہ قیمت میں فروخت

(۱) تکملة ۱/۳۲۷ - (۲) کما فی تاج العروس للزبیدی ۴/۳۵۴

(۳) انعام الباری ۶/۲۶۸ - (۴) تکملة فتح الملہم ۱/۳۲۸

کر دیا تو وہ بیع ہو جائے گی یا نہیں؟

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ بیع ہی نہیں ہوگی کیونکہ یہ غیر مشروع اور محذور طریقے سے کی گئی ہے اس واسطے کمائے گئے پیسے حرام ہیں اور بیع فاسد ہے۔

لیکن جمہور کا قول زیادہ تر معروف ہے اور وہ یہ ہے کہ بیع تو ہو جائے گی لیکن جس شخص نے اس طرح کیا ہے اس کے ذمہ واجب ہے کہ اس نے جو نفع زیادہ کمایا ہے وہ خبیث ہے۔ اس کو یا تو صدقہ کرے اور یا از سر نو صحیح طریقے سے بیع کرے۔

ومن قال لا يجوز ذلك البيع وقال ابن أبي أوفى الناحش اكل ربا حائش۔

عبداللہ بن ابی اوفی فرماتے ہیں کہ ناحش تو سود خور ہے، کیونکہ بائع کے پاس جو پیسے زیادہ جا رہے ہیں وہ درحقیقت دھوکہ سے جا رہے ہیں، بغیر کسی عوض حقیقی کے جا رہے ہیں تو یہ ربا جیسا ہو گیا، ربو میں زیادتی بلا عوض ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی بلا عوض ہے۔

ومن عمل عملا ليس عليه أمر نافهورد۔

اس سے استدلال کیا کہ من عمل عملا ليس عليه أمر نافهورد، کوئی ایسا عمل کرے جو ہماری شریعت کے خلاف ہے تو وہ مردود ہے، تو جب آپ ﷺ نے مردود قرار دیا تو مردود کے معنی ہوئے کہ بیع ہی نہیں ہوئی کیونکہ آپ نے رد کر دیا۔

لیکن یہ استدلال اس واسطے صحیح نہیں ہے کہ اگر حدیث کا یہ معنی لیا جائے کہ ہر وہ کام جو شریعت کے خلاف ہے وہ ہوا ہی نہیں تو یہ معنی اجماع کے خلاف ہوں گے۔ مثلاً اذان جمعہ کے وقت بیع کرنے سے منع کیا گیا ہے، ناجائز ہے۔ مایس علیہ امر ما میں داخل ہے، لیکن جمہور کہتا ہے کہ اگرچہ بیع ہے تو ناجائز لیکن اگر کوئی کرے گا تو بیع منعقد ہو جائے گی۔ اس واسطے بہت ساری ایسی صورتیں اس میں داخل ہو جائیں گی جس میں باجماع باوجود ناجائز ہونے کے بیع منعقد ہو جاتی ہے۔ لہذا فہورد کے یہ معنی نہیں ہیں بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ آخرت کے احکام کے لحاظ سے وہ مردود ہے، دنیا کے احکام کے اعتبار سے اس کو بعض جگہ معتبر مانا جائے گا اور بعض جگہ معتبر نہیں مانا جائے گا۔ (۱)

(۱) ولما حکم البیع الذی عقد بطریق الناحش، فالبیع صحیح مع الاثم عند الحنفیة والشافعیة۔ قال اهل الظاهر: البیع باطل۔ وبہ قال مالک واحمد فی رواية، کما فی المغنی لابن قدامة۔ والرواية الأخری عن مالک واحمد أن البیع صحیح الخ (کما ذکرہ الشیخ المغنی محمد تقی العثماني حفظہ اللہ فی "تکملة فتح الملہم"، ج: ۱، ص: ۳۲۸، والعینی فی "العمدة" ج: ۸، ص: ۴۳۴)۔ انعام الباری ۶/۲۶۸، ۲۶۹۔

یہ اختلاف تو بیع نجش کے منعقد ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں تھا البتہ جہاں تک نفس بیع نجش کا تعلق ہے تو وہ بالا جماع حرام ہے چاہے نجش کرنے والے شخص نے اپنی مرضی سے یہ کام کیا ہو یا بائع کے کہنے پر اس کا ارتکاب کیا ہو ہر حال میں ممنوع ہے۔ البتہ اگر اس نے مرضی سے ایسا کیا تو اس کا گناہ صرف اسی کے سر پر ہو گا لیکن اگر بائع کے کہنے سے ایسا کیا تو دونوں گنہگار ہوں گے۔

## بیع نجش کی ایک مستثنیٰ صورت

ابن العربی مالکی سے منقول ہے کہ اگر صورت حال یہ ہو کہ بائع کو بیع و شراء میں بہت زیادہ دھوکہ ہو جاتا ہو اور خریدار (چالاکی سے) سامان کو اس کی قیمت مثلی سے بھی کم میں خرید لیتے ہوں تو اس صورت میں بیع نجش کی اجازت ہے تاکہ اس سامان کی قیمت مثلی متعین ہو سکے بلکہ اس صورت میں وہ شخص اپنے مسلمان بھائی سے دھوکہ کو رفع کرنے کی وجہ سے مستحق اجر و ثواب ہو گا۔

حنیفہ بھی یہی کہتے ہیں احناف میں سے علامہ ابن حامؒ فرماتے ہیں جب سامان اپنی قیمت مثلی میں بھی نہ بکے تو قیمت میں اضافہ کرنا جائز ہے اگرچہ اس کی نیت سامان خریدنے کی نہ ہو، اس لئے اس کام سے کسی دوسرے مسلمان کو نقصان پہنچائے بغیر ایک مسلمان کو فائدہ پہنچایا جا رہا ہے۔ جبکہ دوسرا شخص اس چیز کو قیمت خرید رہا ہو۔ (۱)

علامہ شامیؒ بھی فرماتے ہیں کہ بلکہ علامہ قسطلانی اور ابن کمال نے شرح الطحاوی سے نقل کیا ہے ایسا کرنا (ناصرف یہ کہ جائز ہے بلکہ) اچھا کام ہے۔ (۲)

## فضولی کی بیع

حدثنا يعقوب بن ابراهيم: حدثنا ابو عاصم: اخبرنا ابن جريج قال: اخبرني موسى بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: "خرج ثلاثة نفر يمشون فاصابهم المطر فدخلوا في عار في جبل فأنحطت عليهم صخرة. قال: فقال بعضهم لبعض: ادعوا الله بأفضل عمل عملتموه. فقال أحدهم: اللهم إن كان لي أبوان شيخان كبيران فكنت أخرج فأرعى، ثم أجيء

(۱) كذا في فتح القدير ۲۳۹/۵ ومثله في الدر المختار۔

(۲) رد المحتار ۱۸۲/۴، تكملة فتح الملهم ۳۲۸/۱

فأحلب فأجى بالحلاب فأتى به فيشربان۔ ثم أسقى الصبية وأهلى وامرأتى۔ فاحتسبت ليلة فجمعت فإذا هما نائمان، قال: فكرهت أن أوقظهما، والصبية يتضاعون عند رجلى۔ فلم يزل ذاك دأبى ودأبهما حتى طلع الفجر۔ اللهم إن كنت تعلم أنى فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا فرجة نرى منها السماء۔ قال: ففرج عنهم۔ وقال الآخر: اللهم إن كنت تعلم أبى كنت أحب امرأة من بنات عمى كأشد ما يحب الرجل النساء۔ فقالت: لا تنال ذلك منها حتى تعطيتها مائة دينار، فسعيت فيها حتى جمعتها فلما قعدت بين رجليها قالت: اتق الله ولا تفض الخاتم إلا بحقه۔ فجمعت وتركتها، فإن كنت تعلم أنى فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا فرجة، قال: ففرج عنهم الثلثين۔ وقال الآخر: اللهم إن كنت تعلم أنى استأجرت أحبرا بفرق من ذرة فأعطيته وأبى ذلك أن يأخذ، فعمدت إلى ذلك الفرق فزرعته حتى اشتريت منه بقرا وراعيها۔ ثم جاء فقال: يا عبد الله، أعطني حقى فقلت: أنطلق إلى تلك البقر راعيها فإنها لك۔ فقال: أتستهزئ بى؟ قال: فقات: ما أستهزئ بك ولكنها لك، اللهم إن كنت تعلم أنى فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا، فكشف عنهم۔ (۱)

### حدیث مبارک سے فضولی کی بیع کا ثبوت

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین آدمی سفر میں جا رہے تھے، ان کو بارش آگئی پس وہ بارش سے بچنے کے لئے پہاڑ کے ایک غار میں داخل ہو گئے۔ اوپر سے ایک چٹان ان پر آ کر گری اور داخلہ کا جو راستہ تھا وہ بند ہو گیا۔ تو ایک نے دوسرے سے کہا کہ تم میں سے جس نے بھی کوئی افضل عمل کیا ہو اس کا واسطہ دے کر اس سے توسل کر کے اللہ سے دعا کرو۔

ان میں سے ایک شخص نے کہا کہ اے اللہ میرے بوڑھے والدین تھے، میں باہر جایا کرتا تھا اور بکریاں چرایا کرتا تھا۔ پھر واپس آیا کرتا تھا۔ دودھ دوہتا کرتا تھا۔ دودھ کا جو

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب اداء اشتری شیئا لغيره بغير اذنه قرطبی رقم ۲۲۱۵ وفی صحیح مسلم، کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، رقم: ۴۹۲۶، وسنن أبی داؤد کتاب البیوع، رقم: ۲۹۳۹، ومسند احمد، مسند المکثرین من الصحابة، رقم ۵۷۰۲۔

برتن تھا میں وہ لے کر والدین کے پاس لاتا تھا۔ وہ اس کو پیا کرتے تھے۔ پھر میں اپنے بیوی بچوں کو پلاتا تھا۔ یعنی پہلے والدین کو پلایا کرتا تھا پھر بیوی بچوں کو پلایا کرتا تھا۔ ایک رات مجھے دیر ہو گئی (احتیست کے معنی دیر ہو گئی) پس جب میں آیا اور دیکھا کہ والدین سو رہے ہیں تو ان کو بیدار کرنا مجھے مناسب اور پسند نہ آیا اور بچے شور کر رہے تھے کہ دودھ ہمیں پلاؤ ہمیں بھوک لگی ہے۔ یہی میرا اور والدین کا حال رہا۔ یہاں تک کہ سورج طلوع ہو گیا، پوری رات میں دودھ لئے بیٹھا رہا اور والدین سوتے رہے اور بچے شور کرتے رہے کہ ہمیں دودھ میں نے ان کو نہیں دیا کہ جب تک میں والدین کو نہ پلاؤں تو کسی دوسرے کو نہ پلاؤں گا۔

اے اللہ اگر آپ کے علم میں ہے کہ میں نے یہ کام آپ کی رضامندی کی تلاش میں کیا تھا، تو ہمارے لئے ایک فرج یعنی شگاف کھول دے جس سے ہم آسمان کو دیکھ سکیں۔

تو جہاں انہوں نے اپنے اس عمل کے ذریعے تو سل کیا کہ میں نے اپنے والدین کو دودھ پلانے کے لئے ساری رات گزار دی اور بیوی بچوں کو نہیں پلایا اور والدین کے انتظار میں بیٹھا رہا کہ صبح ہو گئی۔ یہاں ایک اشکال بھی ہوتا ہے۔

## اشکال

اشکال یہ ہوتا ہے کہ آخر بیوی بچوں کا بھی حق تھا، بچے شور کر رہے ہیں اور وہ بیچارے غیر مکلف ہیں تو اگر والدین سو گئے تھے تو پہلے ان کو یعنی بیوی بچوں کو دودھ پلا دینا چاہیے تھا تا کہ ان کی بھوک دور ہو جائے۔ تو کیا شرعی حکم ایسے موقع پر یہ نہیں کہ آدمی اپنے اعیال کو جو بھوک سے بیتاب ہیں ان کی بھوک کا مداوا کرے؟

## جواب

حقیقت میں شرعی حکم اس وقت یہی تھا کہ اپنی بیوی بچوں کو پلا دینا اور والدین کے لئے دودھ اٹھا کے الگ رکھ دینا اور جب وہ بیدار ہوں، اس وقت پلائیں لیکن دراصل اس نے اپنی زعم میں یہ ترتیب بنا رکھی تھی کہ پہلے والدین کو پلاؤں گا اور پھر اپنے بچوں کو پلاؤں گا تو اس کی اتنی سختی سے پابندی کرنا جس سے بیوی بچوں کا حق پامال ہو شرعاً ایسا کرنا اس کے ذمہ نہ تھا۔

لیکن یہ وہ موقع ہے جہاں ایک شخص شریعت کے بیان کردہ اصول کے خلاف نادانیت کی وجہ سے کام کر رہا ہے اور نیت صحیح ہے۔ ایسی صورت میں بسا اوقات اللہ تبارک و تعالیٰ اس کے عمل کی طرف نگاہ نہیں فرماتے بلکہ اس کی نیت کی طرف نگاہ فرماتے ہیں اور نیت چونکہ صحیح تھی اگرچہ طریقہ غلط تھا اور وہ طریقہ جو غلط اختیار کیا تھا کسی عناد کی وجہ سے نہیں بلکہ نادانیت اور غلبہ حال کی وجہ سے یعنی والدین کی محبت و اطاعت اس درجہ ذہن پر غالب ہو گئی تھی اور وہ مغلوب الحال ہو گیا، تو مغلوب الحال کے اوپر شرعی تکلیف نہیں ہوتی تو اس وجہ سے یہ پہلو نظر انداز کیا گیا اور اس کی نیت دیکھی گئی۔

معلوم ہوا کہ کوئی شخص نادانیت کی بنا پر اور اپنے ذہن سے یہ سمجھ کر کہ شرعی حکم یہ ہے اور اس کی نیت اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے کی ہو تو ان شاء اللہ امید ہے کہ معافی ہو جائے گی اور اگر شرعی حکم ماننا ہو اور پھر خلاف ورزی کر رہا ہو تو اس کا کوئی حل نہیں۔

وقال الآخر: اللهم ان كنت تعلم اني كنت أحب امرأة عن بنات عمي

المنع:

دوسرے نے کہا کہ اے اللہ آپ کے علم میں ہے کہ میں اپنی بنت عم سے محبت کرتا تھا جتنی سخت محبت کوئی دوسرا فرد کسی عورت سے کر سکتا تھا اس طرح میں کرتا تھا تو اس عورت نے کہا کہ تم مجھ سے اپنا مطلوب حاصل نہیں کر سکتے حتیٰ تعطیبا ما فة دینار۔ جب تک کہ سودینار اس کو نہ دو۔ میں نے کوشش کر کے سودینار جمع کر کے فلما فعدت بین رجلیہا یعنی مطلب یہ کہ جب اپنے مطلب حاصل کرنے کے لئے اسکے ساتھ زنا کا ارادہ کیا، تو اس نے کہا کہ اللہ سے ڈرو اور مہر نہ توڑو۔

مطلب یہ ہے کہ بکارت نہ توڑو مگر اس کے حق سے یعنی نکاح کے بغیر۔ تو میں یہ اتنی اللہ کا لفظ سن کر چھوڑ کر کھڑا ہو گیا۔ اگر آپ کے علم میں ہے کہ میں نے یہ کام آپ کی رضا مندی کی خاطر کیا تو ہم سے ایک شکاف اور کھول دے۔ پس دو ٹکٹ چٹان کھل گئی۔

فقال الآخر: اللهم ان كنت تعلم اني استاجرت اجيراً بفرق من ذرة

المنع:

تیسرے شخص نے یہ کہا کہ اے اللہ! اگر آپ کے علم ہو کہ میں نے ایک مزدور لیا تھا اور اس کی اجرت کمئی کا ایک فرق مقرر کیا تھا۔ کمئی کو ذرہ کہتے ہیں۔ تو میں نے ایک فرق ذرہ کا اس کو دے



دیا۔ اس نے لینے سے انکار کیا۔ تو اس کا جو فرق تھا میرے پاس امانت تھی۔ میں نے اس کو بویا یہاں تک کہ بونے کے بعد جب اس کی کھیتی بنی تو کھیتی فروخت کر کے اس سے ایک گائے اور چرواہا خریدا۔ بہت عرصہ کے بعد وہ شخص میرے پاس آیا اور کہا اے اللہ کے بندے مجھے میرا حق دو۔ تو میں نے کہا کہ جاؤ وہ گائے چر رہی ہیں۔ وہ سب لے جاؤ تو اس نے کہا کہ میرے ساتھ مذاق کرتے ہو کہ ایک فرق کمئی کے بدلے تم کہہ رہے ہو کہ ساری گائے لے جاؤ۔

قال: فقلت ما أسهتزی بک ولكنک، اللهم ان کنت تعلم انی فعلت ذالک ابتغاء وجهک فافرج عنا فکشف عنهم۔

تیسرے صاحب نے یہ کیا کہ ذرا ع کوچ کر کھیتی اگائی اور پھر اس کوچ کر گائے کا گلہ خرید لیا یہاں تک کہ اس کا پورا گلہ واپس کر دیا۔

اس پر امام بخاریؒ نے باب قائم کیا فرمایا:

”باب اذا اشترى شيئاً لغيره بغير اذنه فرضی“

کہ کوئی شخص دوسرے کے لئے کوئی چیز اس کی اجازت کے بغیر خریدے، اس نے اجازت نہیں دی تھی، امر نہیں کیا تھا لیکن اس نے اس کے مال سے کوئی دوسری چیز خرید لی۔ بعد میں جب وہ آیا اور راضی ہو کر کہا کہ ٹھیک ہے جو کچھ کیا ٹھیک کیا۔

یہاں کمئی اس کی ملکیت تھی اس کو بیچا اور بیچ کر اس سے گائے خریدی یہ سب اس کی اجازت کے بغیر ہوا لیکن جب وہ آکر راضی ہو گیا تو اس کو دے دی گئی، معلوم ہوا کہ فضولی کی بیع جائز ہے، آخر میں اگر مالک اجازت دیدے تو وہ بیع نافذ ہو جاتی ہے، امام بخاریؒ نے اس سے یہ نکتہ نکالا ہے۔

سوال: فضولی کی بیع کے نافذ ہونے کی شرائط کیا ہیں؟

جواب: جب تک مالک اجازت نہ دے وہ بیع موقوف رہے گی اور جب مالک اجازت دے دے تو وہ جائز ہو جائے گی۔ (۱)

## بیع مناقصہ (ٹینڈر) کا حکم

جو حکم مزایدہ کا ہے وہی آجکل مناقصہ (ٹینڈر Tender) کا بھی ہے۔ مزایدہ بائع کی طرف سے ہوتا ہے کہ مشتری بولیاں لگاتے ہیں جو بھی زیادہ بولی لگا دے اس کے حق میں بیع منعقد ہو جاتی ہے آج کل ایک رواج ہے جس کو عربی میں مناقصہ کہتے ہیں یہ مزایدہ کا الٹ ہے۔ کہ مشتری کی طرف سے طلب ہوتی ہے۔ عام طور سے حکومت کی طرف سے ہوتا ہے، جب ٹینڈر طلب کئے جاتے ہیں تو آپ نے دیکھا ہوگا کہ اخبار میں ٹینڈر نوٹس آتے رہتے ہیں مثلاً حکومت نے اعلان کیا کہ ہمیں کسی تعلیم گاہ میں استعمال کرنے کے لئے ہزار کرسیاں چاہئیں لوگ ہمیں ٹینڈر دیں کہ کون ہمیں ہزار کرسیاں اس قسم کی کتنے میں بیچے گا؟ اس میں کم قیمت لگانے کی دوڑ ہوتی ہے جس کی قیمت سب سے کم ہوگی اس کا ٹینڈر منظور کر لیا جائے گا اس کو مناقصہ کہتے ہیں اور یہ مزایدہ کا الٹ ہے۔ یہاں بولیاں مشتری لگاتے ہیں اور وہاں بائع لگاتے ہیں۔ تو جو حکم مزایدہ کا ہے وہی مناقصہ کا بھی ہے۔

وقال عطاء: أدرکت الناس لا یرون باسأ بیع المغام فیمن یزید۔  
عطاء بن ابی رباحؓ فرماتے ہیں کہ میں نے لوگوں کو پایا کہ وہ مال غنیمت کو فیمن یزید کے طریقے میں بیچنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

حدثنا بشر بن محمد: أخبرنا عبد الله: أخبرنا الحسين المكنبي، عن عطاء ابن أبي رباح عن حابر بن عبد الله رضي الله عنهما: أن رجلاً أعتق غلاماً له عن دبر - فاحتاج فأخذته النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (من يشتريه مني؟) فاشتراه نعيم بن عبد الله بكذا وكذا، فدفعه إليه۔ (۱)

اس میں مرفوع حدیث روایت کی جس میں حضرت جابرؓ فرماتے ہیں ”انت أعتق غلاماً له عن دبر“ کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اپنی موت کے بعد آزاد کر دیا یعنی یہ کہہ دیا کہ انت

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب بیع المزایدہ رقم ۲۱۴۱ و فی صحیح مسلم، کتاب الزکاة، رقم ۱۶۶۳، و کتاب الإیمان، رقم ۳۱۵۵، و سنن الترمذی، کتاب البیوع، عن رسول اللہ، رقم ۴۵۷۳، و سنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۵۷۳، و کتاب الأداب القضاة رقم ۵۳۲۳، و سنن أبی داود، کتاب العتق رقم ۳۴۴۵، ۳۴۴۶، و سنن ابن ماجہ، کتاب الاحکام، رقم ۲۵۰۳، و مسند احمد رقم ۱۳۶۱۹ - ۱۴۴۴۲ و سنن الدارمی، کتاب البیوع رقم ۲۴۶۰

حر عن دبر منی۔ کہ میرے مرنے کے بعد تم آزاد ہو۔ فاحتاج، بعد میں وہ محتاج ہو گیا، فأخذہ النبی ﷺ فقال۔ آپ ﷺ نے اس مدبر کو لیا اور فرمایا من بشر یہ منی؟ اس کو مجھ سے کون خریدتا ہے؟ فاشتراہ نعیم بن عبد اللہ بکذاو کذا۔ تو نعیم بن عبد اللہ نے اس کو اتنے اتنے پیسوں میں خرید لیا، فدفعہ الیہ، آپ ﷺ نے وہ غلام اس کو دیدیا۔

اس حدیث میں اصل مسئلہ تو بیع مدبر کا ہے کہ آپ ﷺ نے مدبر کی بیع فرمائی جو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں۔ (۱) اس مسئلہ پر مستقل کلام آگے آئے گا۔ لیکن امام بخاریؒ جس وجہ سے اس حدیث کو یہاں لے کر آئے ہیں وہ یہ ہے کہ اس سے مزایدہ کا جواز ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اگرچہ یہاں بظاہر مزایدہ نہیں کیونکہ آپ ﷺ نے صرف اتنا فرمایا کہ اس کو کون خریدتا ہے؟ تو ایک نے فرمایا کہ میں خریدتا ہوں تو آپ نے فرمایا کہ لے جاؤ۔ (۲) تو اس وقت ہوتا جب ایک سے زائد بولیاں لگائی جائیں، یہاں ایک سے زائد بولی نہیں لگائی گئی۔

## نیلامی کی بیع

اس باب میں بیع مزایدہ کے جواز اور مشروعیت کو بیان کرنا مقصود ہے اور بیع المزایدہ یا بیع من یزید کے معنی ہیں ”نیلام“ جس میں بائع کھڑے ہو کر کہتا ہے کہ میں یہ چیز بیچتا ہوں مجھ سے کون خریدتا ہے اور جو زیادہ بولی لگالیتا ہے بیع اس کے حق میں منعقد ہو جاتی ہے اس کو نیلام کہا جاتا ہے اور عربی میں مزایدہ اور بیع من یزید کہا جاتا ہے۔

## نیلام کے جواز میں اختلاف فقہاء

بیع مزایدہ میں فقہاء کرام رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ہے۔ اس میں تین مذاہب ہیں۔

### ابراہیم نخعی رحمہ اللہ تعالیٰ

پہلا مسلک ابراہیم نخعی کا ہے۔

امام ابراہیم نخعیؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ بیع مزایدہ کے عدم جواز کے قائل ہیں، اس کو ناجائز سمجھتے ہیں اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ نیلام میں ایک شخص کھڑے ہو کر کہتا ہے کہ کون ہے جو مجھ

(۱) انعام الباری ۶/۲۶۴ تا ۲۶۸

(۲) عمدة القاری ج ۱۸ ص ۴۳۳

سے یہ چیز خریدے ایک شخص کہتا ہے کہ میں سو روپے کی خریدتا ہوں، دوسرا بولی لگاتا ہے کہ میں ایک سو پانچ کی خریدتا ہوں، تو اب جس نے پہلے بولی لگائی تھی اس نے سوم کر لیا تھا اب دوسرا جو ایک سو پانچ روپے کہتا ہے یہ اس کی طرف سے سوم علی سوم اخیہ ہو گیا اور حدیث میں اس کی ممانعت موجود ہے، اس واسطے یہ ناجائز ہے۔ (۱)

### جمہور اور ائمہ اربعہ

دوسرا مسلک جمہور کا ہے۔

جمہور اور ائمہ اربعہ جو اس کے جواز کے قائل ہیں، ان کا یہ فرمانا ہے کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ نیلام کا جواز خود نبی کریم ﷺ سے صراحۃً ثابت ہے کہ آپ نے نیلام فرمایا تو جب خود نبی کریم ﷺ سے خصوصی طور پر ثابت ہے تو پھر عموم پر عمل کرنے کے بجائے اس خصوص پر عمل کیا جائے گا جس کے معنی یہ ہونگے کہ سوم علی سوم اخیہ کی ممانعت سے یہ صورت مستثنیٰ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ سوم علی سوم اخیہ اس وقت ناجائز ہے جب بائع کا میلان اسکے ساتھ معاملہ طے کرنے پر مجبور ہو گیا ہو، ابھی ایک شخص نے آ کر بیع کرنی شروع ہی کی ہے بائع کا اس کی طرف کوئی میلان نہیں ہوا کہ درمیان میں کوئی شخص آجائے تو فقہاء کرام کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں سوم علی سوم اخیہ جائز ہے۔

### جمہور اور ائمہ اربعہ کی دلیل

اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ذکر کیا کہ مجھے معاویہ اور ابو جہم نے نکاح کا پیغام دیا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں کے بجائے تو اسامہ بن زید سے نکاح کر لو، تو اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ نے نکاح کا پیغام دے دیا حالانکہ حضرت معاویہ اور حضرت ابو جہم کا پیغام پہلے آیا ہوا تھا تو یہ اس لئے کہا کہ ابھی تک ان کا میلان معاویہ یا ابو جہم کی طرف نہیں ہوا تھا، اس واسطے آپ ﷺ نے دوسرا پیغام دے دیا۔ اس سے فقہاء کرام نے یہ نتیجہ نکالا کہ خطبہ علی اخیہ یا سوم علی سوم اخیہ یہ اس وقت ناجائز ہے جب دونوں کا ایک دوسرے کی طرف میلان ہو گیا ہو اگر میلان نہ ہوا ہو تو پھر جائز ہے تو نیلام میں بھی ایک شخص نے بولی لگائی ابھی میلان نہیں ہوا کہ دوسرے شخص نے بولی لگائی۔

(۱) وعن امام ابراہیم النعمانیؒ أنه كره بيع من يزيد الخ (فتح الباری، ج: ۴، ص: ۲۵۴)۔

تیسری بات یہ ہے کہ نیلام میں ابتداء ہی سے بائع کی طرف سے یہ اعلان ہوتا ہے کہ بہت سارے لوگ بولی لگائیں، جس کی بولی سب سے زیادہ ہوگی اس کو بیچوں گا۔ تو جب شروع سے یہ اعلان ہے تو اب جو کوئی بھی بولی لگا رہا ہے اس کے مطالبہ پر لگا رہا ہے۔ لہذا یہ سوم علی سوم اخیہ میں داخل نہیں ہے۔ (۱)

## امام اوزاعی رحمہ اللہ کا مسلک

تیسرا مسلک بیع مزایدہ کے سلسلے میں امام اوزاعی کا ہے۔ امام اوزاعی یہ فرماتے ہیں کہ بیع مزایدہ صرف غنائم اور موارث میں جائز ہے۔ اور غنائم اور موارث کے علاوہ دوسرے اموال میں جائز نہیں۔ (۲)

غنائم کے معنی یہ ہیں کہ مسلمانوں کے قبضہ میں مال غنیمت آیا اب امام اس کو نیلام کر سکتا ہے۔ اسی طرح ایک شخص مر گیا، اور اس نے میراث میں بہت سی اشیاء چھوڑی ہیں جو ناقابل تقسیم ہیں اب وہ ورثاء میں تقسیم تو کرنی ہیں اب اس کے سوا کوئی راستہ نہیں کہ بیچا جائے اور اس کے نتیجے میں جو پیسے حاصل ہوں وہ ورثاء میں تقسیم کر دیئے جائیں۔ اس وقت موارث میں نیلام جائز ہے تو موارث اور غنائم کے علاوہ کسی اور مال میں نیلام جائز نہیں، ان کا استدلال دارقطنی کی ایک حدیث سے ہے جس میں یہ آیا ہے کہ

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من بیع المزایده ولیبیع احد کم علی بیع اخیہ إلا العنائم والموارث۔ (۳)

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ دارقطنی والی حدیث ضعیف ہے۔ اور اگر کسی طرح اس کا ثبوت ہو بھی جائے تو اصل بات یہ ہے کہ کسی راوی نے بالمعنی روایت کرتے ہوئے اس کو نہی سے تعبیر کر دیا ہے ورنہ اصل بات یہ تھی کہ ”حضور اقدس ﷺ نے غنائم اور موارث میں نیلام کیا“ ”نہی“ کا لفظ نہیں

(۱) وأما البيوع المزايده فممنوع لانها حطب له، واتقوا على انه إذا ترك الخطبة رغبة عنها، أو أدن فيها جازت الخطبة على خطبة الح (باب ما جاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه) (رقم ۱۰۵۳، تحفة الأحوذی)۔

(۲) وقد اخذ بظاهره الا وواعی واستحق فخصنا الحواز بیع الغنائم والموارث (فتح الباری، ج: ۴، ص: ۳۵۴)۔

(۳) وفي سنن الدارقطني، ج: ۳، ص: ۱۱، رقم ۳۱، دارالمعرفة۔

ہے، اس کو کسی نے نبی سے تعبیر کر دیا۔ لہذا اس پر اعتقاد نہیں کیا جائے گا اور حضور اقدس ﷺ سے مزایدہ ثابت ہے (۱)

چنانچہ ابو داؤد اور ترمذی میں روایت ہے کہ آپ ﷺ کے پاس کوئی صاحب سوال کرنے کے لئے آئے تو آپ نے فرمایا کہ سوال کرنے کے بجائے بہتر ہے کہ تم اپنی کوئی تجارت وغیرہ کرو۔ اس کے پاس ایک ٹاٹ کا ٹکڑا اور ایک پیالہ تھا۔ آپ نے فرمایا کہ اس کو نیلام کر دیتے ہیں۔ (۲) اور پھر فرمایا ”من يشتري لهذا المجلس والفدح؟“ ایک نے کہا اخذتہ بدرہم دوسرے نے کہا اخذتہ بدرہمیں تو جس نے اخذتہ بدرہمیں کہا تھا آپ ﷺ نے اس کو بیچ دیا تو یہ نیلام خود نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے اور یہ غنائم اور موارثت تھے۔ اس واسطے معلوم ہوا کہ اس کا جواز مطلق ہے۔ غنائم اور موارثت کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ (۳)

## بیع مزایدہ کا حکم امام بخاری کے نزدیک

لیکن امام بخاری نے اس سے استدلال فرمایا، اس لئے کہ جب یہ کہا کہ: من يشتريه مني؟ تو قدرتی طور پر اس کے معنی یہ ہوں گے کہ لوگوں کو عام دعوت ہے چاہے زیادہ پیسے دے کر لے لے، اس واسطے اس میں ضمناً مزایدہ کا جواز نکلتا ہے۔ (۴)

## ہر قسم کے اموال میں نیلامی جائز ہے

بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ مال غنیمت اور مال میں ”نیلامی“ جائز ہے، دوسرے اموال میں جائز نہیں۔ ان فقہاء میں امام اوزاعی شامل ہیں، ان فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ جہاں کہیں حضور ﷺ کا ”نیلامی“ کرنا منقول ہے وہ غنائم اور موارثت کے اندر ہی منقول ہے، دوسرے اموال میں منقول نہیں۔ اس لئے دوسرے اموال میں نیلامی جائز نہیں۔ جمہور فقہاء اس استدلال کا جواب یہ دیتے ہیں۔ کہ ایک تو وہ حدیث مبارک ان کے خلاف حجت ہے جس کو امام ترمذی نے نقل فرمایا ہے کہ

”عن انس بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم باع حلما وقدحا وقال من يشتري هذا المجلس والفدح؟ فقال رجل: اخذتھما بدرهم، فقال النبي

(۱) فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج: ۴، ص: ۳۵۴۔

(۲) وفی سنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ باب ما جاء فی کتابة الشرط، رقم ۱۱۳۷۔

(۳) والفصیل تکملة فتح الملهم، ج: ۱، ص: ۳۲۵۔ (۴) انعام الباری ۶/۲۶۸۔

صلی اللہ علیہ وسلم: من یزید علی درہم؟ فاعطاه رجل درہمین۔ نبأ عہما منہ“ (۱)  
حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ایک ٹاٹ اور ایک پیالہ فروخت کیا۔ اور فروخت کرتے وقت آپ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا کہ: کون ان دونوں کو خریدتا ہے؟ ایک صحابیؓ نے کہا کہ میں ان کو ایک درہم میں خریدتا ہوں حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: کون ایک درہم سے زیادہ لگاتا ہے؟ ایک دوسرے صحابیؓ نے دو درہم لگائے، حضور اقدس ﷺ نے وہ ٹاٹ اور پیالہ ان کے ہاتھ فروخت کر دیا۔

بعض روایات میں آتا ہے کہ آپ ﷺ نے یہ عمل ان صاحب کے لئے کیا جو لوگوں سے سوال کر رہے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ سوال کرنے سے بہتر یہ ہے کہ تم محنت مزدوری کر کے پیسے کماد، لہذا جو سامان تمہارے پاس ہو وہ لے آؤ، وہ صاحب اپنے گھر سے ایک پیالہ اور ایک ٹاٹ لے آئے۔ آپ ﷺ نے ان دونوں کو اس طرح نیلام کر کے فروخت کر دیا۔ یہ دونوں چیزیں جن کو آپ ﷺ نے نیلام فرمایا نہ تو مال میراث تھا اور نہ مال غنیمت تھا۔ دوسرے یہ کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نیلام کرنا صرف غنائم اور موارث میں ثابت ہو، تب بھی غنائم اور موارث کی خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ اسلئے کہ فقہ کا مسلمہ اصول ہے۔

العبارة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب۔

یعنی شرعاً الفاظ کی عمومیت کا اعتبار ہے، سبب کے مخصوص ہونے کا اعتبار نہیں، لہذا نیلام ہر قسم کے اموال میں جائز ہے۔

یہ بعض حضرات فقہاء دارقطنی کی ایک حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع من یزید الا فی الغنائم والموارث۔

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غنائم اور موارث کے علاوہ دوسرے اموال میں نیلام سے منع فرمایا ہے۔ جمہور فقہاء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نیلام عموماً انہی دو چیزوں میں ہوتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ دوسری چیزوں میں نیلام بالکل ممنوع ہے۔ (۲)

### غیر مملوکہ چیز بیچنا

عن حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) فی الترمذی کتاب البیوع باب ما جاء فی بیع من یزید رقم ۲۱۔ (۲) تقریر ترمذی ۶۷/۱ تا ۶۹۔

فقلت: یا تینی الرجل فیسألنی من البیع مالیس عندی اتباع له من السوق ثم ابیعه، قال: لا تبع مالیس عندک۔ (۱)

حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ بعض اوقات میرے پاس کوئی شخص آتا ہے، اور مجھ سے ایسی چیز کی بیع کا سوال کرتا ہے، جو میرے پاس نہیں ہوتی، تو میں ایسا کرتا ہوں کہ پہلے وہ چیز بازار سے خریدتا ہوں اور پھر اس کو فروخت کر دیتا ہوں۔ ان صحابی کے سوال کا منشاء یہ تھا کہ اگرچہ اس وقت وہ چیز میرے پاس موجود نہیں، لیکن بازار سے خرید کر اس کو دے دوں گا تو خریدنے سے پہلے اس سے بیع کا معاملہ کرنا میرے لئے جائز ہے یا نہیں؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز تمہارے پاس موجود نہیں ہے اس کو فروخت مت کرو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو چیز انسان کی ملکیت میں نہ ہو اس کو فروخت کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔

### غیر مملوک چیز فروخت کرنے میں خرابی

آجکل بازاروں میں جو شہ چلتا ہے، اس میں یہی ہوتا ہے کہ آدمی کے پاس سامان موجود نہیں۔ لیکن اس امید پر آگے فروخت کر دیتا ہے کہ جب دینے کا وقت آئے گا اس وقت بازار سے خرید کر دے دوں گا۔ لیکن حضور اقدس ﷺ نے اس سے منع فرمایا، اب بظاہر تو اس میں کوئی خرابی نہیں آتی، اس لئے کہ جو چیز وہ فروخت کر رہا ہے، وہ اگرچہ اس کے پاس اس وقت موجود نہیں، لیکن سامنے والی دکان میں موجود ہے، ابھی دو منٹ کے اندر وہاں سے لا کر اس کو دیدے گا، لیکن اس کے باوجود حکم یہ ہے کہ ابھی فروخت مت کرو بلکہ تم وہاں سے وہ چیز خرید لو، اور جب وہ چیز تمہاری ملکیت میں آجائے تو اس کے بعد آگے فروخت کرو۔

اگرچہ بظاہر غیر مملوک چیز فروخت کرنے میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی۔ لیکن سوال اصول کا ہے۔ اس لئے کہ اگر ایک مرتبہ یہ اجازت دے دی جاتی کہ انسان ایک غیر مملوک چیز فروخت کر سکتا ہے تو اس سے بڑے کا دروازہ چوہٹ کھل جاتا، کیونکہ بٹے کے اندر یہی ہوتا ہے کہ ایک انسان کے ہاتھ میں اور اس کی ملکیت میں ایک پیسے کا بھی مال نہیں ہے، لیکن وہ کروڑوں روپے کا کاروبار کرتا ہے، اس کا تماشہ دیکھنا ہو تو کراچی اشاک آکھیچ میں جا کر دیکھ لیں۔ وہاں پر لوگوں کے پاس چھوٹے



چھوٹے کمپن ہیں، اور اس کے اندر ٹیلیفون رکھا ہے اور کچھ نہیں ہے، وہ صرف ٹیلیفون پر کروڑوں روپے کا کاروبار کرتے ہیں اور لین دین کرتے ہیں۔ (۱)

### سٹہ کیا ہوتا ہے؟

بیج قبل القبض کی ممانعت ایک ایسا حکم ہے جس نے بہت سے مفاسد کا سد باب کیا ہے اور موجودہ سرمایہ دارانہ نظام میں بہت سی خرابیاں اسی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کہ انہوں نے بیج قبل القبض کو جائز قرار دیا ہوا ہے۔ سٹہ کی تمام شکلیں تقریباً وہ اسی بیج قبل القبض پر مبنی ہیں۔

سٹہ کی حقیقت یہ ہے کہ اندازہ لگانا، تخمینہ لگانا، اسی لئے کہ سٹہ کے اندر یہ ہوتا ہے کہ اس کا آغاز ہوا ہے اسٹاک ایکسچینج (Stock Exchange) سے، کمپنیوں کے شیئرز، ان کے حصص بازار میں فروخت ہوتے ہیں، جس بازار میں کمپنیوں کے حصص فروخت ہوتے ہیں اس کو اسٹاک ایکسچینج کہتے ہیں۔ اور یہ عجیب و غریب قسم کا بازار ہوتا ہے۔ اس میں کوئی سامان تجارت نہیں ہوتا لیکن کروڑوں کے روزانہ سودے ہوتے ہیں۔ مختلف قسم کی کمپنیوں کے حصص اس بازار میں فروخت ہوتے ہیں۔ اس اسٹاک ایکسچینج میں یہ ہوتا ہے کہ لوگ ان حصص کی خریدتے اور بیچتے رہتے ہیں اور اس کا اندازہ کرتے ہیں کہ کونسی کمپنی زیادہ منافع میں جا رہی ہے، جو کمپنی زیادہ منافع میں جا رہی ہوتی ہے اس کے شیئرز کو خرید لیتے ہیں تاکہ اگلے چل کر اس کے دام بڑھیں گے تو اس وقت منافع ہوگا، مثلاً ایک کمپنی کا >۔ پچاس روپے میں بک رہا ہے اور آگے جا کر اس کا حصہ ساٹھ ستر روپے کا ہو جائے گا تو اس وقت بیچ دیں گے۔ تو اصل کاروبار اسٹاک ایکسچینج میں حصص کا ہے، اس میں اگر کوئی آدمی حصہ لے اور اس پر قبضہ کر لے اور قبضہ کر کے اس کو آگے فروخت کرے تو اس میں کوئی خرابی نہیں، لیکن اس میں سٹہ اس طرح ہوتا ہے کہ ہر آدمی اپنا اندازہ لگاتا ہے کہ کونسی کمپنی کے حصص اس وقت سستے ہیں اور کس کے مہنگے ہونے کا امکان ہے، تو اس کو لے کر خریدے گا اور اسے آگے بیچے گا لیکن ہوتے ہوتے یہ معاملہ اس طرح ہونے لگے گا کہ ایک شخص نے جس کے پاس بالکل کوئی شیئر نہیں ہیں یعنی کوئی حصہ نہ اس کی ملک میں ہے اور اور نہ قبضے میں ہے۔

## سٹہ کی مثال

فرض کرو سٹہ کی مثال پی۔ آئی۔ اے کہنی ہے، اس نے اندازہ کیا کہ کچھ دنوں میں اس کے حصص بڑھ جائیں گے۔ اس نے دیکھا کہ آج یہ حصہ سو روپے میں بک رہا ہے تو ایک ماہ بعد اس کے حصص ایک سو پچاس تک بڑھ جائیں گے۔ یہ محض اس نے حساب کتاب لگایا ہے اس کے پاس کچھ نہیں ہے۔ اب اس نے دوسرے حصص کے تاجر کو ٹیلیفون کیا اور کہا کہ دیکھو بھائی یہ جو پی۔ آئی۔ اے کے شیئرز ہیں میرے اندازہ یہ ہے کہ یہ ایک ماہ بعد ایک سو پچاس کے ہو جائیں گے تو اگر چاہو تو میں آج تمہیں ایک سو چالیس کے فروخت کر دیتا ہوں یعنی وہ شیئرز ایک ماہ کے بعد دو ٹکا لیکن فروخت آج کر دیتا ہوں۔ اب مشتری نے اندازہ لگایا کہ واقعی ایک سو پچاس کے ہونے والے ہیں تو آج میں اگر ایک سو چالیس کے خریدوں گا تو ایک ماہ بعد ایک سو پچاس کے فروخت کر سکوں گا تو ایک شیئر پر مجھے دس روپے کا فائدہ ہوگا۔ اس نے کہا ٹھیک ہے میں نے خرید لیا۔ اب دونوں کے درمیان بیچ ہو گئی۔ بائع کے پاس وہ شیئرز موجود نہیں ہیں۔ سمجھ لو کہ زید بائع ہے اور خالد نے خرید لئے۔ اب یہ سوچتا ہے کہ میں کہاں تک ایک مہینہ کا انتظار کروں گا تو اس کے بجائے وہ بکر کو فون کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میرے پاس بیس جولائی کو پی آئی اے کے ایک ہزار شیئرز ہیں اور اگر تم چاہو تو آج میں ایک سو اکتالیس کے بیچ دوں گا۔ بکر نے بھی اندازہ کیا کہ ایک ماہ بعد اس کے ایک سو پچاس ہونے والے ہیں میں ایک سو اکتالیس کے خرید لیتا ہوں تو روپے کا فائدہ ہو جائے گا۔ اس نے کہا ٹھیک ہے میں نے خرید لئے۔ بکر نے پھر حامد کو فون کر لیا کہ میرے پاس جولائی کو پی۔ آئی۔ اے کے ایک ہزار شیئرز ہیں اور وہ ایک سو بیالیس میں آپ کو بیچ دیتا ہوں، اس نے ایک سو بیالیس میں خرید لئے تو ابھی بیس جولائی آتے آتے اس میں تھے۔

لیکن بعد میں حضور اکرم ﷺ پر ایمان لے آئے اس واسطے ان کو اجر مل گیا۔

دوسری مثال ان لوگوں کی ہے جو حضور اقدس ﷺ پر ایمان نہیں لائے، اس کے نتیجے میں ان کا اجر بھی ساقط ہو گیا۔

یہ میری توجیہ اس تقدیر پر ہے کہ دونوں الگ الگ حدیثیں ہیں، یعنی ایک مرتبہ آپ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ بات فرمائی اور ایک مرتبہ ابو موسیٰ اشعرئ سے بیان فرمائی لیکن اگر ایک ہی روایت اور اختلاف راویوں سے پیدا ہو تو پھر یہ توجیہ نہیں

ہو سکتی۔

## دونوں حدیثوں میں ایک قیراط اور دو قیراط کی توجیہ کی صورت کیا ہے؟

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ جو کہا جا رہا ہے کہ ایک قیراط دیا جائے گا یہ اس کے سابق دین کی وجہ سے ہے، نئے دین کی وجہ سے اور ملے گا اور جو ایمان ہی نہیں لایا اس کو سابق دین کی بنیاد پر بھی ایک قیراط نہیں ملے گا۔

## ملکِ غیر پر نمو کا حکم

حد ثنا أبو الیمان: أخبرنا شعيب، عن الزهري: حدثني سالم بن عبد الله: أن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "انطلق ثلاثة رهط ممن كان قبلكم حتى أووا لمبيت إلى غار فدخلوه، فأنحدرت صخرة من الجبل فسدت عليها الغار. فقالوا: إنه لا ينجيكم من هذه الصخرة إلا أن تدعوا الله بصلح أعمالكم. فقال رجل منهم: اللهم كان أبوان شيعان كبيران، وكنت لا أغبق قبلها أهلاً ولا مالاً، فنأى بى فى طلب شيء يوماً فلم أرح عليهما حتى ناما فحلبت لهما غبوقهما فوجدتهما نائمين، فكرهت أن أغبق قبلها أهلاً أو مالاً، فلبثت والقديح على يدي أنتظر استيقاظهما حتى برق الفجر فاستيقظا فشربا غبوقهما. اللهم كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك ففرج عنا ما نحن فيه من هذه الصخرة، فأنفرت شياً لا يستطيعون الخروج". قال النبي ﷺ: "وقال الآخر: اللهم كانت لى بنت عم كانت أحب الناس إلى فأردتها عن نفسها، فامتنعت منى حتى أملت بها سنة من السنين فجاءتنى فأعطيتهما عشرين ومائة دينار على أن تخلى بينى وبين نفسها ففعلت، حتى إذا قدرت عليها قالت: لا أجل لك أن تفض الخاتم إلا بحقه، فتخرجت من الوقوع عليها فأنصرفت عنها وهى أحب الناس إلى وتركت الذهب الذى أعطيتها. اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه، فأنفرت الصخرة غير أنهم لا يستطيعون الخروج منها". قال النبي ﷺ: "وقال الثالث: اللهم إنى استأجرت أجراً فأعطيتهما أجرهم غير رجل واحد ترك الذى له وذهب فثمرت أجره حتى كثرت منه الأموال فجاءنى بعد حين فقال: يا عبد الله، آد إلى أجرى، فقلت له: كل ما ترى من أجلك من الإبل والبقر والغنم والرقيق. فقال: يا عبد الله، لا تستهزئ بى، فقلت

إِنِّي لَا أَسْتَهْزِئُ بِكَ، فَأَخَذَهُ كُلَّهُ فَأَسْتَاقَهُ فَلَمْ يَتْرِكْ مِنْهُ شَيْئًا۔ اللَّهُمَّ فَإِنْ كُنْتَ فَعَلْتَ ذَلِكَ ابْتِغَاءً وَجَهْلًا فَافْرَجْ عَنَّا مَا نَحْنُ فِيهِ فَانْفَرَجَتْ الصَّخْرَةُ فَخَرَّ حَوَاطِمُشُونَ“۔ (۱)

یہاں اس پر امام بخاریؒ نے ترجمہ الباب قائم کیا ہے باب من استاجر اجیر افترک أجره بعمل فيه المستاجر فزادو من عمل في مال غيره فاستفضل۔ کہ جس شخص نے کوئی اجیر اجرت پر لیا، اجیر نے اپنا اجر مستاجر کے پاس چھوڑ دیا، مستاجر نے اس کے اندر عمل کیا اور اس وجہ سے اس کے مال میں اضافہ ہو گیا، او من عمل في مال غيره فاستفضل یا کسی کے پاس دوسرے شخص کا مال تھا، اس نے اس کے اندر عمل کیا اور اس سے مال میں اضافہ کر دیا، تو وہ مال کس کا ہوگا؟

امام بخاریؒ اس حدیث کو لا کر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ایسی صورت میں ربح اصل مالک کا ہوگا کیونکہ مال اس کا تھا۔ آگے جو نمونہ آئی ہے وہ اسی کے مال کی نمونہ ہے وہ اس نمونہ کا بھی مالک ہوگا۔ اسی وجہ سے حدیث کے مذکورہ واقعہ میں ان صاحب نے جانے والے کی چھوڑی ہوئی اجرت سے بکری خریدی، اس کے بچے وغیرہ ہو گئے، وہ سارے کے سارے واپس کر دیئے۔

دوسرے علماء کا کہنا یہ ہے کہ مستاجر نے جو اس مال کا نمونہ واپس کیا، وہ اس کے ذمہ واجب نہیں تھا بلکہ تبرع تھا۔

در حقیقت اس مسئلے کا درودہ اس پر ہے کہ اجیر نے اگر اجرت وصول کرنے ہی سے انکار کر دیا تھا تو مستاجر کی طرف سے یہ تبرع تھا، کیونکہ ابھی تک وہ رقم مستاجر ہی کی تھی، اور اجیر کے قبضے کے بغیر وہ اجیر کی ملک نہیں کہلا سکتی۔ لہذا نمونہ جو ہوا وہ مستاجر کی ملک میں ہوا اور اس پر اجیر کو دینا واجب نہیں تھا، تبرع کیا۔

اور اگر صورت یہ ہوئی ہو کہ اجیر نے اجرت پر قبضہ کر کے وہ مستاجر کے پاس بطور امانت رکھوا دی ہو، پھر اس کو کام میں لگا دیا ہو تو اس کا نمونہ مستاجر کے لئے ملک خبیث ہوگا، جو اجیر کو واپس کرنا لازم ہے۔

## دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر کاروبار میں لگانے کا حکم

فقہاء کرام کے درمیان کلام ہوا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دوسرے کا مال رکھا ہوا ہو، امانتاً

(۱) فی صحیح بخاری کتاب الا حارة باب من استاجر اجیرا فنزل أجره، الخ رقم ۲۲۷۲ وفی صحیح مسلم، کتاب الذکر والدعاء والتوبة والإستغفار، رقم ۴۹۲۶، وسنن أبی داود، کتاب البیوع، رقم ۲۹۳۹، ومسند احمد، مسند المکثرین من الصحابة، رقم ۵۷۰۲۔

ہو یا کسی اور طریقے سے اس کے پاس آیا ہو، اگر وہ اس کو اصل مالک کی اجازت کے بغیر کسی نفع بخش کام میں لگائے اور اس سے نفع حاصل کرے تو اس نفع کا حقدار کون ہوگا؟

اس میں زیادہ تر فقہاء کرام کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں چونکہ نفع مالک کی اجازت کے بغیر حاصل کیا ہے اس لئے وہ نفع کس خبیث ہے، کیونکہ یہ دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف ہے اس لئے وہ کمائی اس کے لئے طیب نہیں ہے۔ لہذا اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کسب خبیث کو صدقہ کرے، وہ واجب التصدق ہے۔

### میراث کے بارے میں اہم مسئلہ

اور یہ معاملہ میراث میں بکثرت پیش آتا ہے کہ ایک شخص کا انتقال ہوا اور وہ اپنی دکان چھوڑ گیا، اب بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ اس دکان میں تصرف کرنے والا ایک ہوتا ہے، جو اس کو چلاتا رہتا ہے اور نفع آتا رہتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ نفع کس کا ہے؟ آیا اس کے امداد سارے ورثاء شریک ہوں گے یا صرف اس کا ہوگا جس نے اس میں عمل کر کے اس کو بڑھایا؟

عام طور سے فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ اس نے یہ عمل ورثاء کی اجازت کے بغیر کیا ہے لہذا یہ کسب خبیث ہے اس لئے اس کسب خبیث کو صدقہ کرنا ہوگا۔

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں اور امام بخاریؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی نفع ہوا وہ اصل مالک کا ہے لہذا وراثت والے مسئلے میں جو کچھ نفع حاصل ہوگا اس میں تمام ورثاء شریک ہوں گے۔

### امام بخاری رحمہ اللہ کا استدلال

امام بخاریؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں آدمی پیسے چھوڑ کر چلا گیا اور دوسرے نے ان پیسوں میں تصرف کر کے ان کو بڑھایا، بڑھانے کے بعد خود نہیں رکھا بلکہ سارا کچھ گائے، بکرے، بکریاں وغیرہ اس اجیر کو جو صاحب مال تھا دے دیں۔

### جمہور کا قول

جمہور کہتے ہیں کہ اس نے جو کچھ کیا بطور تبرع کیا ہے اسی وجہ سے نیک اعمال میں شمار کیا ہے،

اگر یہ اس کے ذمہ واجب ہوتا کہ جو کچھ بھی آیا ہے وہ سارا کا سارا واپس کرے پھر تو یہ اس نے اپنا فریضہ ادا کیا ہے، نیک اعمال میں تو کچھ بات نہ ہوئی۔ جبکہ اس نے اس کو اپنا نیک عمل شمار کیا اور اسے دعا کے لئے توسل کیا، تو معلوم ہوا کہ اس کا حق نہیں تھا کہ صاحب مال کو پورا دیتا لیکن اس نے تبرعاً دے دیا۔ (۱)

### حنیفہ کا اصل مذہب

اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ وہ کسب خبیث ہے جیسا کہ حنیفہ کا مذہب بھی ہے کہ جب مالک کی اجازت کے بغیر تصرف ہو تو وہ کسب خبیث ہے اور کسب خبیث واجب التصدق ہے۔ لہذا فقراء کو صدقہ کرنا چاہیے یعنی جو اصل مالک ہے اس کو اصل مال لوٹا دے اور جو ربح، نفع حاصل ہوا ہے وہ فقراء میں صدقہ کر دے۔ حنیفہ کا اصل مذہب یہی ہے۔

### متاخرین حنیفہ کا قول

لیکن متاخرین حنیفہ میں سے علامہ رافعیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ چونکہ خبث صاحب مال کے حق کی وجہ سے آیا ہے لہذا اگر وہ صدقہ کرنے کے بجائے صاحب مال کو دیدے تب بھی صحیح ہو جائے گا، چنانچہ وراثت والے مسئلہ میں اگر ایک وارث متصرف ہو گیا جبکہ حق سارے ورثاء کا تھا تو اس میں اصل حکم تو یہ ہے کہ جو کچھ ربح حاصل ہوا وہ تصدق کرے اگر تصدق نہ کرے بلکہ ورثاء کو دیدے تو اس کا ذمہ ساقط ہو جائے گا یہ زیادہ مناسب ہے تاکہ اس سے تمام ورثاء فائدہ اٹھالیں۔

(۱) واحتج بهذا الحديث أصحاب أبي حنيفة وغيرهم ممن يحيز بيع الانسان مال غيره والتصرف فيه

بغير اذن مالكة اذا احازه المالك بعد ذلك، ووضع الدلالة الخ۔۔۔۔۔

وأجاب أصحابنا وغيرهم ممن لا يحيز التصرف المذكور بان هذا إخبار عن شرع من قبلنا، وفي كونه شرعاً لنا خلاف مشهور للأصوليين، فان قلنا ليس شرعاً لنا فلا حجة۔ ولا فهو محمول على أنه استأجره بارز في النمة ولم يسلم إليه، بل عرضه عليه فلم يقبله لردأته، فلم يتعين من غير قبض صحيح فبقى على مالك المستأجر، لأن مافي النمة لا يتعين إلا قبض صحيح ثم ان المستأجر تصرف فيه وهو ملكه، فصح تصرفه، سواء اعتقده لنفسه أم للآخر، ثم تبرع بما اجتمع منه من الابل والبقر والغنم والرقيق على الأخير بتراضيهما۔ والله اعلم، وفي صحيح مسلم بشرح النووي، رقم ۴۹۲۶، وعون المعبود شرح سنن أبي داود، كتاب، رقم ۲۹۳۹، وفيض الباری، ج: ۳، ص: ۲۷۵۔

## پراویڈنٹ کی تعریف و موجودہ شکل

اس حدیث سے ہمارے دور کے ایک مسئلہ پر اگرچہ استدلال کامل نہ ہو البتہ استنباس کیا جا سکتا ہے۔ اور وہ ہے پراویڈنٹ فنڈ کا مسئلہ۔

پراویڈنٹ فنڈ یہ ہوتا ہے کہ سرکاری محکموں اور پرائیویٹ محکموں میں بھی یہ رواج ہے کہ عام طور سے ملازمین کی تنخواہوں میں سے کچھ حصہ محکمہ کی طرف سے ہر مہینے کاٹ لیا جاتا ہے، فرض کریں اگر کسی کی تنخواہ دس ہزار روپے ہے تو اس کی تنخواہ میں سے ہر مہینہ پچاس روپے، سو روپے کاٹ لیتے ہیں تمام ملازمین کی تنخواہوں میں سے جو رقم کاٹی جاتی ہے اس کو ایک فنڈ میں جمع کر دیا جاتا ہے جس کو پراویڈنٹ فنڈ کہتے ہیں۔

اس میں یہ ہوتا ہے کہ محکمہ اپنی طرف سے اس فنڈ میں کچھ پیسے ملا کر اضافہ کرتا ہے، پھر ملازمین کی کائی ہوئی رقم اور محکمہ کی طرف سے جو اضافہ کیا گیا ہے دونوں کو ملا کر کسی نفع بخش کام میں لگاتے ہیں، آجکل سود کے کام میں لگاتے ہیں، پھر اس پر نفع حاصل ہوتا ہے اسکو بھی اس فنڈ میں جمع کرتے رہتے ہیں جب ملازم کی ملازمت ختم ہو جاتی ہے اس وقت اس فنڈ میں اسکی جتنی رقم جمع ہوئی ہے وہ اس کو یا اس کے ورثاء کو دیدی جاتی ہے۔

اس سے ملازم کا یہ فائدہ ہوتا ہے ہو کہ اس کو بہت بھاری رقم اکٹھی مل جاتی ہے، اس کو پراویڈنٹ فنڈ کہتے ہیں۔

پراویڈنٹ فنڈ میں انتہاء ملازمت پر ملازم کو جو رقم ملتی ہے اس کے تین حصہ ہوتے ہیں۔ ایک حصہ وہ ہے جو اس کی تنخواہ سے کاٹا گیا۔

دوسرا حصہ وہ ہے جو حکومت یا محکمہ نے اپنی طرف سے تبرعاً جمع کیا۔ ملازم کے لئے ان دونوں کو وصول کرنے میں تو کوئی اشکال نہیں۔

تیسرا حصہ وہ ہے جو اس فنڈ کی رقم کو نفع بخش کاروبار میں لگایا جاتا ہے اور عام طور سے وہ نفع بخش کاروبار سود کا ہوتا ہے کہ بینک میں رکھوا دیا اور اس پر سود لے لیا یا "ڈیفنس سٹیفکیٹ" خرید لیا اور اس پر سود لے لیا یا عام ڈپازٹ سٹیفکیٹ مل گئے اس پر سود لے لیا، تو جب ملازم کو پراویڈنٹ فنڈ ملتا ہے تو اس میں تینوں قسموں کی رقمیں شامل ہوتی ہیں، اصل رقم جو تنخواہ سے کاٹی گئی وہ بھی ہوتی ہے، محکمہ کی طرف سے تبرع کی ہوئی رقم اور سود کی رقم بھی ہوتی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ملازم کے لئے اس رقم کا استعمال جائز ہو گا یا ناجائز ہو گا؟

## پراویڈنٹ فنڈ کے بارے میں علماء کا اختلاف

اس میں علماء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

جہاں تک اصل رقم کا تعلق ہے وہ اس کا حق ہے، اس کے لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ حکومت نے جو بعد میں اپنی طرف سے تبرع کیا اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ محکمہ نے جو رقم کاٹی ہے وہ اس پر دین ہے، اب اگر محکمہ اپنی طرف سے کچھ دیتا ہے تو وہ دین پر زیادتی ہے اور دین پر جو زیادتی دی جاتی ہے وہ سود ہوتی ہے۔ نیز اس کو جب کسی سودی کام میں لگاتے ہیں اور اس پر اضافہ ہوتا ہے وہ بھی سود قرار پاتا ہے لہذا وہ کہتے ہیں کہ جتنی رقم تنخواہ سے کاٹی گئی اتنی لینا جائز ہے اور اس سے زیادہ لینا جائز نہیں۔

دوسرے حضرات کا کہنا یہ ہے کہ نہیں، اصل رقم بھی لے سکتا ہے اور محکمہ نے اپنی طرف سے جو اضافہ کیا ہے وہ بھی لے سکتا ہے کیونکہ محکمہ جو تبرع کر رہا ہے وہ اگرچہ دین کے اوپر کر رہا ہے لیکن یہ اضافہ دین کے ساتھ مشروط فی العقد نہیں، رہا اس وقت بنتا ہے جب عقد دین میں جا نہیں سے زیادتی کہ مشروط کیا جائے اور یہاں جا نہیں سے وہ زیادتی مشروط نہیں ہوتی بلکہ محکمہ ایک طرفہ طور پر تبرع دیتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے، جیسے کوئی اپنے دائن کو تبرعاً دین سے زیادہ دیدے، جیسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم - حسن قضاء ثابت ہے۔

لہذا اگر دین سے زیادہ دیدیا تو وہ سود میں شامل نہ ہوا۔ البتہ سودی کام میں لگائی ہوئی رقم - جو منافع حاصل ہوا وہ چونکہ سودی معاملات ہیں لہذا وہ جائز نہیں۔

لیکن دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ سود کا جو کچھ معاملہ کیا وہ محکمہ نے اپنے طور پر کیا، د جانے اور اس کا اللہ جانے، ملازم کی اجرت کافی گئی تھی وہ ابھی اس کی ملکیت میں آئی ہی نہیں، کیونکہ اجرت پر ملکیت اس وقت تحقق ہوتی ہے جب اس پر قبضہ کر لے۔ اور جب قبضہ کرنے سے پہلے ہی و کاٹ لی گئی تو اس ملکیت میں ہی نہیں آئی ابھی وہ محکمہ کی اپنی ملکیت میں ہے، اس میں جو کچھ بھی تصرف کر رہا ہے اگرچہ سودی کاروبار میں لگایا ہے وہ محکمہ کر رہا ہے جو جا نہیں میں مشروط نہیں تھی۔

لیکن جب ملازم کو دے گا تو وہ اپنے خزانے سے دے گا۔ تو ملازم کے حق میں سب تبرع ہی تبرع ہے، چاہے اس تبرع کے حصول کے لئے محکمہ نے ناجائز طریقہ اختیار کیا ہو۔



## حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا فتویٰ

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کا رسالہ ”پراویڈنٹ فنڈ پر زکوٰۃ اور سود کا مسئلہ“ چھپا ہوا ہے، اس میں یہی فتویٰ دیا ہے۔ لیکن جس وقت یہ فتویٰ دیا تھا اس میں اور آج کے حالات میں تموز افرق ہو گیا ہے، اس لئے یہ فتویٰ نظر ثانی کا محتاج ہو گیا ہے۔

اس وقت محکمہ جو کچھ کرتا تھا اپنے طور پر کرتا تھا اس میں ملازم کا کوئی دخل نہیں تھا اور اب طریقہ یہ ہے کہ پراویڈنٹ فنڈ کو چلانے کے لئے خود محکمہ کی طرف سے ایک کمیٹی بنادی جاتی ہے کہ اس فنڈ کو چلائیں، تو جو کمیٹی ہے وہ ملازمین کی نمائندہ اور وکیل ہو گئی۔ اس کا قبضہ مؤکل کا قبضہ ہے، قبضہ ہونے کے بعد وہ اس کی ملکیت میں آگئی، اب اگر یہ اس کو کسی سودی معاملات میں چلائیں گے تو یہ خود ملازم چلا رہا ہے۔ لہذا اس کے لئے لینا جائز نہ ہونا چاہئے۔ (۱)

ولم ير ابن سيرين وإبراهيم والحسن باجر السمسار بأسا۔ وقال ابن عباس: لا بأس أن يقول: بيع هذا الثوب، فما زاد على كذا وكذا فهو لك۔ وقال ابن سيرين: إذا قل: بعه بكذا فما كان من ربح فلك أو بيني وبينك؛ فلا بأس به۔ وقال النبي صلى الله عليه وسلم: ”المسلمون عند شروطهم“۔ (۲)

## سمسرة کے معنی

سمسرة کے معنی ہیں دلالی اور دلال کو سمسار کہتے ہیں۔

اس سے وہ شخص مراد ہے جو کسی کو کوئی چیز خریدنے میں مدد دے، بائع اور مشتری کے درمیان رابطہ قائم کرے اور کسی سے سودا کرائے۔

بعض اوقات سمسار، بائع کا اور کبھی مشتری کا وکیل ہوتا ہے اور بعض اوقات دونوں کا وکیل ہوتا

ہے۔ (۳)

(۱) انعام الباری ۴/۶ تا ۴۵۱۔

(۲) فی صحیح بخاری کتاب الاجارۃ باب أجر السمسرة۔

(۳) المبسوط للسرخسی، ج: ۱۵، ص: ۱۱۵، وعون المعبود، ج: ۹، ص: ۱۲۴، طبع بیروت۔

## دلال کی اجرت کے بارے میں اختلاف فقہاء

دلال کی اجرت کے بارے میں فقہاء کرام کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔ پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ دلالی کی ایک صورت تو ایسی ہے جس کا جواز متفق علیہ ہے۔

## دلالی کی جواز کی متفق علیہ صورت

متفق علیہ صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کہا مثلاً میرا فلاں مکان ہے تم اس کے لئے مشتری تلاش کرو اور مدت مقرر کر دی کہ ایک مہینہ کے اندر اندر تم میرے لئے مشتری تلاش کرو اس ایک مہینہ میں تم میرے اجیر ہو گے اس کی میں تمہیں اتنی اجرت ادا کروں گا۔

اس معاہدہ کی رو سے اگر فرض کریں کہ اس نے پندرہ دن میں مشتری تلاش کر لیا اور بائع و مشتری کے درمیان سودا ہو گیا تو اس کو پندرہ دن کی اجرت مل جائے گی۔ اس کو ایک مہینہ کے لئے اجیر رکھا تھا، فرض کریں اس کی پانچ ہزار اجرت مہینہ کی مقرر کی گئی تھی۔ اس نے پندرہ دن میں تلاش کر لیا تو اس کی اجرت ڈھائی ہزار ہو گئی۔

یہ صورت درحقیقت سمسرة کی نہیں بلکہ حقیقت میں یہ اجارہ ہے اور اس کے جواز پر سب کا اتفاق ہے۔

اور اگر فرض کریں کہ وہ پورا مہینہ کوشش کرتا رہا، مشتری تلاش کرتا رہا، لیکن اس کو کوئی مشتری نہ ملا تب بھی مہینہ ختم ہونے پر اس کے پانچ ہزار روپے واجب ہو جائیں گے۔ یہ اجارہ ہے اور اس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ (۱)

## سمسرة کی معروف صورت

لیکن سمسرة کی عام طور پر جو صورت معروف ہے وہ یہ ہے کہ آپ میرے لئے مشتری تلاش کریں، اگر مشتری تلاش کر کے لائیں گے تو میں آپ کو پانچ ہزار روپے دوں گا، اس میں عام طور پر مدت نہیں ہوتی بلکہ عمل کی تکمیل پر اجارہ ہوتا ہے کہ اگر تم مشتری تلاش کر کے لاؤ گے تو تمہیں پانچ ہزار روپے ملیں گے۔

اب اگر بالفرض وہ دوسرے دن تلاش کر کے لے آیا تو اس کو پانچ ہزار روپے مل گئے اور اگر

دوسرے دن تلاش کر کے نہ لایا، دوسرا دن کیا پورا مہینہ گزر گیا، دو مہینے گزر گئے وہ کوشش کرتا رہا لیکن کوئی مشتری نہیں ملا تو ایک پیسہ بھی اجرت نہیں ملے گی۔ اس کو عام طور پر سمرۃ کہتے ہیں۔ (۱)

اس کے جواز میں فقہاء کرام کا کلام ہوا ہے۔

## امام شافعی، مالک اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا قول

امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کو مطلقاً جائز کہتے ہیں شرط صرف یہ ہے کہ اجرت معلوم ہو۔ (۲)

## حنفیہ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں علامہ عینیؒ نے ”عمدة القاری“ میں یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں ہے، اور انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف غالباً یہ قول اس وجہ سے منسوب کیا ہے کہ یہ اجارہ تو ہے نہیں اسلئے کہ اجارہ میں معقود علیہ یا عمل ہوتا ہے یا مدت ہوتی ہے اس میں عمل کی تکمیل سے بحث نہیں ہوتی کہ عمل مکمل ہوا یا نہیں ہوا۔ اس نے اپنی محنت کی ہے، لہذا اس کو اس کی اجرت مل جائے گی۔ یہ اجارہ نہیں درحقیقت سمرۃ ہے جو حالہ کی ایک شکل ہے۔ (۳)

## بحالہ

بحالہ یہ ایک مستقل عقد ہوتا ہے جو اجارہ سے مختلف ہے۔

بحالہ کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس میں نہ تو کوئی مدت مقرر ہے نہ کوئی عمل مقرر ہے بلکہ عمل کے نتیجے پر اجرت دی جاتی ہے، مثلاً کسی شخص کا غلام بھاگ گیا، پتہ نہیں وہ کہاں ہے؟ اس نے کسی شخص سے کہا کہ اگر تم میرے غلام کو میرے پاس لے آؤ تو تمہیں اتنی اجرت دوں گا۔

اب غلام کب آئے گا؟ کتنی دیر لگے گی؟ کتنی محنت کرنی پڑے گی یہ سب کچھ مجہول ہے۔ ملے گا یا نہیں ملے گا۔ ہو سکتا ہے چھ مہینے تلاش کرتا رہے، لیکن وہ نہ ملے اور ہو سکتا ہے کہ کل مل جائے، ہو سکتا ہے کہ بہت محنت کے باوجود نہ ملے اور ہو سکتا ہے کہ گھر سے باہر نکلے اور مل جائے تو نہ عمل کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین، ج: ۶ ص: ۶۳۔

(۲) کما فی فتح الباری، ج: ۴ ص: ۴۵۲۔

(۳) عمدة القاری، ج: ۸ ص: ۶۳۲۔

تعمین ہے، نہ مدت کی تعمین ہے۔ مدار اس پر ہے کہ جب عمل مکمل ہو جائے گا تو پیسے ملیں گے ورنہ نہیں ملیں گے، اس کو بحالہ کہتے ہیں۔

### ائمہ ثلاثہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ یہ تینوں حضرات بحالہ کو جائز کہتے ہیں۔

### امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ بحالہ کو جائز نہیں فرماتے، کیونکہ یہ اجارہ کی شرائط پر پورا نہیں اترتا۔

لیکن مجھے ایسا لگتا ہے کہ ایسی کوئی صراحت موجود نہیں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہو کہ بحالہ حرام ہے، البتہ بحالہ کے جواز پر بھی ان کی کوئی روایت موجود نہیں ہے۔ اس واسطے لوگوں نے یہ سمجھا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بحالہ جائز نہیں۔

سمسار کو بھی بحالہ کے اصول پر قیاس کیا چونکہ سمرۃ میں بھی نہ عمل تعمین ہے اور نہ مدت تعمین ہے بلکہ یہ کہا کہ جب تم مشتری تلاش کر کے لاؤ گے تو اجرت ملے گی۔ یہ بھی بحالہ کی ایک شکل ہے۔ اور بحالہ کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے کوئی روایت نہیں ہے اس واسطے کہا گیا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں اور علامہ عینیؒ نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسا کرنا درست نہیں۔

اس کے بارے میں میں نے عرض کیا کہ میرا غالب گمان یہ ہے کہ اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے کوئی نفی کی بات ثابت نہیں ہے لیکن اثبات کی بھی کوئی روایت نہیں ہے اس واسطے ان کی طرف عدم جواز کی نسبت کی جاتی ہے۔

ورنہ دلائل کے نقطہ نظر سے قرآن کریم کی اس آیت کریمہ ”ولمن جاء به حمل بعير“ کی روشنی میں بحالہ کا جواز واضح ہے۔

اس واسطے متاخرین حنفیہ نے سمرۃ کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے۔ اگرچہ علامہ عینیؒ یہ لکھتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک سمرۃ جائز نہیں لیکن متاخرین حنفیہ علامہ شامیؒ وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ سمرۃ بھی جائز ہے اور علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں صراحتاً امام ابو حنیفہؒ سے بھی جواز نقل کیا، فرماتے ہیں کہ الحعملة في رد الفضلة والابق وغيرهما جائزة، وهذا قول أبي حنيفة ومالك

والشافعی ولا نعلم مخالفا۔ تو صحیح بات یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سمسرة جائز ہے۔ (۱)

## جمہور کا استدلال

بحالہ کے جواز پر جمہور قرآن کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں ہے۔

﴿قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمِلْكِ وَلَيْمَنُ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ أَنَا زَعِيمٌ﴾ [یوسف: ۷۲]

ترجمہ: بولے ہم نہیں پاتے بادشاہ کا پیالہ اور جو کوئی اس کو لائے اس کو ملے ایک بوجھ اونٹ کا، اور میں ہوں اس کا ضامن۔

کہ بادشاہ کا پیالہ گم ہو گیا ہے، جو شخص وہ پیالہ لے کر آئے گا اس کو ایک اونٹ کے برابر راشن ملے گا۔

اب یہاں پیالہ گم ہو گیا اور یہ کہا جا رہا ہے کہ جو بھی لائے گا اس کو ایک بعر کے برابر راشن ملے گا۔

یہ جو معاملہ کیا گیا، اس میں نہ تو مدت مقرر ہے نہ عمل کی مقدار مقرر ہے بلکہ عمل کے نتیجے میں اجرت ملے کی گئی ہے۔

یہ بحالہ ہے اور شرائع من قبلنا ہمارے لئے حجت ہوتی ہیں جب تک کہ ہماری شریعت میں ان کی تردید نہ آئی، لہذا یہ جائز ہے۔ یہ ائمہ ثلاثہ کا استدلال ہے۔

## دلالی (کمیشن ایجنٹ) میں فیصد کے حساب سے اجرت ملے کرنا

دوسرا مسئلہ اس میں یہ ہے کہ سمسرة کی اجرت کی ایک شکل یہ ہے کہ کوئی اجرت مقرر کر لی جائے اجرت کی مقدار معین کر دی جائے کہ تمہیں پانچ ہزار روپے دیں گے تو اس کو بھی جائز کہتے ہیں اور محقق قول کے مطابق حنفیہ کے ہاں بھی جائز ہے، لیکن عام طور سے سمسرة میں جو صورت ہوتی ہے وہ اس طرح اجرت معین نہیں ہوتی بلکہ فیصد کے حساب سے مقرر کی جاتی ہے کہ جتنے تم بیچو گے اس کا دو فیصد تم کو ملے گا۔

آج کل کی اصطلاح میں اس کو کمیشن ایجنٹ (Commission Agent) بھی کہتے ہیں۔ یعنی تم جو سامان بیچو گے اس کی قیمت کا دو فیصد تمہیں ملے گا، ایک فیصد ملے گا۔ اجرت فیصد کے

حساب سے مقرر جاتی ہے۔

بعض وہ حضرات جو سمرۃ کو جائز کہتے ہیں کہ اس قسم کی اجرت مقرر کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ سمرۃ درحقیقت ایک عمل کی اجرت ہے اور سمسار کا عمل ثمن کی کمی بیشی سے کم اور زیادہ نہیں ہوتا۔ وہ تو مشتری کو تلاش کر رہا ہے اب اگر ثمن ایک لاکھ ہے تب بھی اس کو اتنا عمل کرنا پڑتا ہے اور اگر ثمن ایک ہزار ہے تب بھی اتنا ہی عمل کرنا پڑتا ہے۔ لہذا اس کو ثمن کی مقدار کے ساتھ مربوط کر کے اس کا فیصد مقرر کرنا، بعض نے کہا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ (۱)

## مفتی بہ قول

لیکن اس میں بھی مفتی بہ قول یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔ اور علامہ شامی نے بعض متاخرین حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیشہ اجرت کا عمل کی مقدار کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ عمل کی قدر و قیمت اور عمل کی حیثیت کے لحاظ سے بھی اجرت میں فرق ہو جاتا ہے، اس کی مثال علامہ شامی نے یہ دی ہے کہ ایک شخص چمڑے میں سوراخ کرتا ہے اور ایک شخص موتی میں سوراخ کرتا ہے۔

اب چمڑے میں سوراخ کرنے والے اور موتی میں سوراخ کرنے والے کے عمل میں محنت کے اعتبار سے کوئی زیادہ فرق نہیں، لیکن موتی کے اندر سوراخ کرنے والے کے عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے بسبب چمڑے میں سوراخ کرنے والے کے۔ تو عمل کی قدر و قیمت کا بھی لحاظ ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص دلالی کر رہا ہے اور اس نے قیمت زیادہ مقرر کر لی ہے تو چونکہ اس کے عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے۔ اس لئے اس میں فیصد کے تناسب سے اجرت مقرر کی جاسکتی ہے۔

اسی طرح بعض لوگ کاروں کے بیچنے کا کاروبار کرتے ہیں، مکانات بیچنے کا کاروبار کرتے ہیں۔ ان کے ایجنٹ اور بروکر ہوتے ہیں جو دلالی کرتے ہیں۔ تو جو دلالی کرنے والے ہیں اگر انہوں نے بالفرض سوزو کی نیچی جوڑھائی لاکھ کی ہے اس پر ایک فیصد کمیشن لیں جوڑھائی ہزار روپے ہے۔ اور اگر انہوں نے شیور لیٹ نیچی جو پچاس لاکھ کی ہے۔ اب بظاہر دونوں کا عمل ایک جیسا ہے لیکن معقود علیہ کی قدر و قیمت مختلف ہے۔ لہذا اگر وہ اس پر ایک فیصد لیں گے تو وہ ڈھائی لاکھ کی تھی اور یہ پچاس لاکھ کی ہے۔ اس پر ڈھائی لاکھ کے حساب سے کمیشن لے گا اور اس پر پچاس لاکھ کے حساب

(۱) وعنه قال رایت ابن شجاع یقاطع نساجا ینسج له ثیابا فی کل سنة (حاشیہ ابن عابدین، ج: ۶، ص: ۶۳۰ و فتاویٰ السفندی، ج: ۲، ص: ۵۷۵)۔

سے تو چونکہ اس عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے اس لئے زیادہ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، تو مفتی بہ قول یہ ہے کہ فیصد کے حساب سے بھی سمرۃ کی اجرت لینا جائز ہے۔ (۱)

آگے امام بخاریؒ فرماتے ہیں۔ ولم ير ابن سيرين وعطاء و ابراهيم والحسن و باجر السمسار باسما. ان حضرات تابعین میں سے کسی نے سمسار کی اجرت میں کوئی حرج نہیں سمجھا۔

وقال ابن عباس: لا بأس أن يقول: بع هذا الثوب، فمأزاد على كذا وكذا فلهو لك. حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص سے یہ معاملہ کرے کہ میرا یہ کپڑا فروخت کر دو، اگر اتنی قیمت سے زیادہ میں فروخت کرو گے تو جتنا زیادہ ہو گا وہ تمہارا ہو گا، یعنی میرا یہ کپڑا سو روپے میں فروخت کر دو۔ اگر سو روپے سے زیادہ میں بیچا تو جتنے زیادہ ہوں گے وہ تمہارے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول پر مالکیہ نے عمل کیا ہے۔

دوسرے ائمہ کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، اس واسطے کہ اگر بالفرض سو روپے مقرر کئے اور کہا کہ جو سو سے زیادہ ہوں گے وہ تمہاری اجرت ہوگی، اب اگر وہ کپڑا سو روپے میں ہی فروخت ہوا تو سمسار کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔

جو حضرات جائز کہتے ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر سمسار کو کچھ نہیں ملا تو نہ ملے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عقد مضاربہ میں اگر کوئی شخص مضاربہ کا عقد کرتا ہے تو اس میں بسا اوقات اس کو کچھ بھی نہیں ملا۔ ایسے ہی اگر یہاں بھی نہ ملا تو کوئی حرج نہیں۔

## جمہور کا قول

لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مضاربہ کا معاملہ اور ہے اور سمرۃ کا معاملہ اور ہے، سمرۃ میں اس کو کوئی نہ کوئی اجرت ضرور ملنی چاہئے، جب اس نے عمل پورا کر لیا ہے تو اب اجرت اس کا حق ہے۔ سمرۃ میں ایک تو جہالت چلی آرہی تھی کہ پتہ نہیں کوئی مشتری ملے گا یا نہیں، بیچارہ محنت کرتا رہا، محنت کر کے مشتری تلاش کیا لیکن وہ بھی سو سے زیادہ میں نہیں خریدتا تو اس صورت میں یہ بیچارہ نقصان میں رہے گا، لہذا یہ صورت جائز نہیں۔

(۱) وعنہ قال رايت ابن شجاع يقطع نساخا يمنع له ثيابا في كل سنه حاشيه ابن عابدین، ج: ۶،

ص: ۶۳ و فتاویٰ السغدی، ج: ۲، ص: ۵۷۵۔

## حنیفہ کا مسلک

حنیفہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ یہ صورت جائز نہیں، ہو سکتا ہے یہ کہا جائے کہ بھی! یہ چیز سو روپے میں بیچ دو، تمہاری اجرت دس روپے ہے، لیکن اگر سو روپے سے زیادہ میں بیچ دیا تو جتنا زیادہ ہو گا وہ بھی تمہارا ہوگا، یعنی ایک اجرت مقرر کر لی۔ تو وہ اس کو ملے گی لیکن اگر ایک سو سے زیادہ میں فروخت کیا تو وہ بھی اس کا ہوگا۔ تو اگر ہمت افزائی کے طور پر زیادہ حصہ بھی مقرر کر دیا جائے اور اس کو خاص مقدار میں ہر مطلق کر دیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱)

وقال ابن سيرين: إذا قال: بعه بكذا فما كان من ربح فلك أو بيني وبينك، فلا بأس به، اگر یہ کہا کہ یہ چیز اتنے اتنے میں بیچ دو، جو کچھ بھی نفع ہو گا وہ تمہارا ہے یا ہم دونوں آپس میں تقسیم کر لیں گے تو فلا بأس اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: المسلمون عند شروطهم۔  
اور دلیل میں یہ بات پیش کی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ آپس میں جو شرطیں قائم کر لیں یا جو معاہدہ کر لیں وہ ان کے اوپر برقرار رکھے جائیں گے اور ان معاہدوں کو تسلیم کیا جائے گا۔  
امام بخاریؒ نے یہاں یہ تعلیقاً ذکر کیا ہے، ابو داؤد میں موصولاً آئی ہے اور امام بخاریؒ آگے شروط میں بھی اس کی وضاحت کریں گے۔

حدثنا مسدد: حدثنا عبد الواحد: حدثنا معمر، عن ابن طاؤس، عن أبيه، عن ابن عباس رضي الله عنهما: نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يتلقى الركبان ولا يبيع حاضر لباد، قلت: يا ابن عباس، ما قوله: "لا يبيع حاضر لباد"؟ قال: لا يكون له سمسار۔ (۲)  
یہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت نقل کی ہے جو لا یبیع حاضر لباد سے متعلق ہے اور اس میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے لا یبیع حاضر لباد کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: لا یكون له سمسار۔ یعنی شہری آدمی دیہاتی کے لئے سمسار نہ بنے۔

## اشکال

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے جو تفسیر کی ہے اس کے مطابق سمسار بننا جائز نہیں، امام

(۱) المسبوط للمرخم، ج: ۱۵، ص: ۱۱۵، طبع دار المعرفة، بیروت، ۱۴۰۶ھ۔

(۲) فی صحیح بخاری کتاب الاحوال باب احرا السمسرة رقم ۲۲۷۴۔



بخاریؒ سمسار کی اجرت کے جواز پر ترجمہ الباب قائم کر رہے ہیں، تو دونوں میں مطابقت نہ ہوئی، بلکہ حدیث بظاہر ترجمہ الباب کی نفی کر رہی ہے؟

## جواب

امام بخاریؒ کی وجہ استدلال یوں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے جو یہ فرمایا لا یبیع حاضر لباد اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کی تفسیر کی کہ لا یبکون لہ سمسار۔ یہ خاص اس صورت سے متعلق ہے جب کوئی شہری کسی دیہاتی کا دلال بنے۔

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر کوئی شہری، شہری کا وکیل بنے یا دیہاتی، دیہاتی کا وکیل بنے تو جائز ہے، گویا عدم جواز اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ حاضر بادی، لئے بیع کرے یا حاضر بادی کا وکیل اور سمسار بنے، لیکن جو دوسری صورتیں ہیں وہ ناجائز قرار نہیں دی گئیں تو معلوم ہوا کہ دوسری صورتیں جائز ہیں۔

ح: ثنا عمر بن حفص: حدثنا أبي: حدثنا الأعمش، عن مسلم، عن مسروق: حدثنا خباب رضي الله عنه قال: كنت رجلاً قينا فعملت للعاص بن وائل فاجتمع لي عنده فأتيته اتقاضاه فقال: لا، والله أفضيك حتى تكفر بمحمد، فقلت: أما والله حتى تموت ثم تبعث، فلا، قال: وإني لميث ثم مبعوث؟ قلت: نعم، قال: فإنه سيكون لي ثم مال وولد فأفضيك، فأنزل الله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾ [مريم: ۷۷]، [راجع:

۱۲۰۹۱

## مسلمان کا مشرک کی مزدوری کرنے کا حکم

حضرت خباب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں لوہار تھا۔ فعملت للعاص بن وائل۔ عاص بن وائل مشرک تھا حضرت خباب رضی اللہ عنہ اس کے لئے بطور مزدور کام کرتے تھے۔

معلوم ہوا کہ ایک مسلمان ارض حرب میں مشرک کی مزدوری کر سکتا ہے۔ یہ بات متفق علیہ ہے کہ مسلمان، کسی کافر کی مزدوری کر سکتا ہے۔ فاجتمع لی عنده کہتے ہیں کہ میری اجرت اس کے پاس جمع ہو گئی۔ فأتيته اتقاضاه۔ میں اس کے پاس اپنی اجرت مانگنے گیا۔

فقال: لا، والله أفضيك حتى تكفر بمحمد۔ کجخت نے کہا کہ میں تمہیں پیسے نہیں دوں گا جب تک نبی کریم ﷺ کی نبوت کا انکار نہ کرو۔ میں نے جواب میں کہا۔ اما والله حتى تموت

ثم تبعث، فلا۔ میں نہیں کر سکتا یہاں تک کہ تم مرو پھر دوبارہ زندہ ہو جاؤ۔ مقصد یہ ہے کہ کبھی نہیں کر سکتا۔ قال وانی لمیت ثم مبعوث؟ اس نے کہا، کیا میں مروں گا پھر دوبارہ زندہ ہوں گا؟ قلت نعم۔ میں نے کہا، ہاں تو مرے گا پھر دوبارہ زندہ ہوگا۔

قال فانه سيكون لي ثم مال وولد فأفضيت۔ اس نے کہا کہ اگر میں مروں گا دوبارہ زندہ ہو جاؤں گا تو پھر میرے پاس بہت سامان اور اولاد ہوگی اس وقت میں تیرے پیسے ادا کروں گا، اس پر یہ آیت نازل ہوئی:

﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾ [مریم: ۷۷]

ترجمہ: بھلا تو نے دیکھا اسکو جو منکر ہوا ہماری آیتوں سے اور کہا مجھ کو مل کر رہے گا مال اور اولاد۔

یہاں پر بھی مقصود یہی ہے کہ حضرت خباب رضی اللہ عنہ نے عاص بن وائل کی مزدوری کی، باوجودیکہ وہ مشرک تھا، معلوم ہوا کہ مسلمان کے لئے مشرک کی مزدوری کرنا جائز ہے بشرطیکہ عمل فی نفسہ جائز اور حلال ہو۔

## جھاڑ پھونک کا حکم

وقال ابن عباس النبی ﷺ: "أحق ما أخذتم عليه أجره كتاب الله"۔ وقال الشعبي: لا بشرط لمعلم إلا أن يعطى شيئاً فليقبله۔ وقال الحكم: لم أسمع أحداً كره أجر المعلم۔ وأعطى الحسن دراهم عشرة۔ ولم ير ابن سيرين يأجر القسام بأساء، وقال: كان يقال: السحت: الرشوة في الحكم وكانوا يعطون على الخرص۔ (۱)

اگر کسی نے فاتحہ الکتاب پڑھ کر رقیہ یعنی جھاڑ پھونک کی اور اس پر کسی نے پیسے دیدیئے تو وہ لینا جائز ہیں اور اس پر اجرت ملے کر کے لینا بھی جائز ہے۔

احیاء عرب کوئی قید نہیں ہے، آگے چونکہ احیاء عرب کا واقعہ ہے اس واسطے اس کا ذکر کر دیا ورنہ یہ کوئی قید نہیں ہے۔ کوئی بھی شخص جھاڑ پھونک پر پیسے دیدے تو لینا جائز ہے۔ (۲)

(۱) فی صحیح بخاری باب ما یعطی فی الرقبة علی احیاء العرب..... الخ

(۲) أخذ الحعل علی الرقبة الحديث متفق علیہ کما قال، کتاب الجعالة، رقم ۱۲۸۹، تلخیص

الحبیر، ج ۲: ص ۶۱، مطبع المدينة المنورة، ۱۳۸۴ھ، وفیض الباری، ج ۳: ص ۲۷۶،

وحاشیہ ابن عابدین، ج ۶: ص ۵۷۔

حدثنا أبو النعمان: حدثنا أبو عوانة، عن أبي بشر، عن أبي المتوكل، عن أبي سعيد رضي الله عنه قال: انطلق نفر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في سفرة سافروها حتى نزلوا على حي من أحياء العرب فاستضافوهم فأبوا أن يضيفوهم، فلدغ سيد ذلك الحي فسعوله بكل شيء لا ينفعه شيء فقال: بعضهم: لو أتيتهم هؤلاء الرهط الذين نزلوا لعله أن يكون عند بعضهم شيء. فأتوهم فقالوا: يا أيها الرهط إن سيدنا لدغ وسعينا له بكل شيء لا ينفعه، فهل عند أحد منكم من شيء؟ فقال بعضهم: نعم، والله اني لأرقي ولكن والله لقد استصفناكم فلم تضيفونا، فما أنا براق لكم حتى تجعلولنا جعلاً. فصالحوهم على قطع من الغنم. فانطلق يتفل عليه ويقرأ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فكانما نشط من عقال فانطلق يمشي وما به قلبه. قال: فأوفوهم جعلهم الذي صالحوهم عليه. فقال بعضهم: اقساموا فقال الذي رقى: لاتفعلوا نأتى النبي ﷺ فذكر له الذي كان فنظر ما يأمرنا. فقدموا على رسول الله ﷺ فذكروا له فقال: "وما يدريك أنها رقبه؟" ثم قال: "قد أصبتم، اقساموا واصبروا الى معكم سهماً". فضحك النبي ﷺ قال أبو عبد الله: وقال شعبة: حدثنا أبو بشر: سمعت أبا المتوكل بهذا. (۱)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے مشہور واقعہ سے استدلال کیا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کہیں گئے اور جا کر مہمانی طلب کی تو انہوں نے مہمانی سے انکار کر دیا۔ ان کے ہاں کسی آدمی کو سانپ نے ڈس لیا وہ اسے ان کے پاس لے آئے، انہوں نے کہا کہ ہم اس وقت تک رقیہ نہیں کریں گے، جب تک کہ تم ہمیں اجرت نہ دو، پھر انہوں نے بکریوں کا ایک گڈا جرت میں مقرر کیا، پھر وہ گڈے لے کر حضور اقدس ﷺ کے پاس آ گئے۔ حضور ﷺ نے پوچھا کہ کس طرح ہوا؟

آپ ﷺ کو جب بتایا تو آپ ﷺ نے فرمایا ٹھیک ہے لے لو اور اس میں سے مجھے بھی کچھ دیدو تا کہ ان کو پورا اطمینان ہو جائے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔

(۱) فی صحیح بخاری کتاب الاجارۃ باب مال بعطی فی الرقبۃ علی احياء العرب... الخ رقم ۲۲۷۶

وفی صحیح مسلم، کتاب السلام، باب جواز أخذ الأجرة علی الرقبۃ بالقرآن والأذکار، رقم

۴۰۸۰، ۴۰۸۱، ومن الترمذی کتاب الطب عن رسول الله، رقم ۱۹۸۹، وسنن أبی داود،

کتاب البیوع، رقم ۲۹۶۵، وکتاب الطب، رقم ۳۴۰۱، وسنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، رقم

۲۱۴۷، ومسنند احمد، باقی مسند المکثرین، رقم ۱۰۵۶۲، ۱۰۶۴۸، ۱۰۹۷۲، ۱۱۰۴۶،

## کیا اجرت علی الطاعات جائز ہے

### امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک

امام شافعیؒ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ اجرت علی الطاعات جائز ہے، نماز پڑھانے کی اجرت، اذان دینے کی اجرت، تعلیم قرآن کی اجرت، امام شافعیؒ ان سب کو جائز کہتے ہیں۔ (۱)

### امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کا اصل مسلک یہ ہے کہ طاعات پر اجرت جائز نہیں، چنانچہ امامت، مؤذنی اور تعلیم قرآن کی اجرت یہ جائز نہیں۔ (۲)

### امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

ان کا استدلال حضرت عبادة بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے۔ جو ابو داؤد اور ابن ماجہ وغیرہ میں ہے کہ انہوں نے اصحاب صفہ میں سے بعض لوگوں کو کچھ تعلیم دی، بعد میں ان میں سے کسی نے ان کو کمان دیدی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جب ذکر کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم چاہتے ہو کہ اس کمان کے بدلے اللہ تمہیں دوزخ کی ایک کمان عطا کرے تو لے لو۔ اس کا معنی یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس لینے کو جائز قرار نہیں دیا۔ (۳)

حنیفہؒ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ طاعات پر اجرت لینا جائز نہیں، اور جہاں تک حضرت ابو سعید خدریؓ کے واقعہ کا تعلق ہے جہاں انہوں نے رقیہ کیا اور اس کے بدلے میں انہیں بکریوں کا گلہ ملا اور آپ ﷺ نے اجازت دی۔ اور وہ رقیہ فاتحہ الکتاب کے ذریعہ تھا، تو اس کے بارے میں حنیفہؒ یہ کہتے ہیں کہ یہ طاعات نہیں تھیں۔ اجرت طاعات پر ناجائز ہے اور جہاڑ پھونک اگر دنیاوی مقاصد

(۱) (۲) (فیض الباری، ج: ۳، ص: ۲۷۶، ۲۷۷ والہدایہ شرح البدایہ، ج: ۳، ص: ۲۴۰، مطبع المکتبۃ الاسلامیہ، بیروت)۔

(۳) وسنن ابی داؤد، کتاب البیوع، باب فی کسب المعلم، رقم ۲۹۶۴، وسنن ابن ماجہ، کتاب التجرارات، باب الآخر علی تعلیم القرآن، رقم ۲۱۴۸ و فیض الباری، ج: ۳، ص: ۲۷۷ وتکملة فتح الملہم، ج: ۴، ص: ۳۲۸، ۳۲۹۔

کے لئے کی جائے تو اس میں کوئی طاعت نہیں ہوتی، چونکہ طاعت نہیں ہوتی اس لئے اس پر اجرت لینا بھی جائز ہے۔

## تعویذ گنڈے کا حکم

لہذا تعویذ گنڈے اور جھاڑ پھونک کی اجرت بھی جائز ہے۔ اس واسطے کہ یہ طاعت نہیں۔ یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ قرآن کریم کی آیات یا سورتوں کی تلاوت اگر کسی دنیاوی مقصد کے لئے، علاج کے لئے یا روزگار حاصل کرنے یا قرضوں کی ادائیگی کے لئے کی گئی تو اس میں تلاوت کا ثواب نہیں ہوگا، لہذا وہ طاعت ہی نہیں، وہ علاج کا ایک طریقہ ہے جو مباح ہے۔ چونکہ طاعت نہیں اس لئے اس پر اجرت لینا بھی جائز ہے۔ اسی واسطے تعویذ گنڈوں پر اجرت لینا جائز ہے، اسی طرح جو خاص دنیاوی مقاصد کے لئے لوگ ختم وغیرہ کراتے ہیں، ان کی اجرت بھی جائز ہے اس واسطے کہ وہ طاعات ہیں ہی نہیں، اس سے اجر و ثواب کا تعلق نہیں ہے بلکہ وہ ایک دنیاوی عمل ہے اس لئے اس پر اجرت لے سکتے ہیں۔ (۱)

## ایصالِ ثواب پر اجرت کا حکم

البتہ ایصالِ ثواب کے لئے جو ختم کیا جاتا ہے اس میں اجرت لینا جائز نہیں، کیونکہ ایصالِ ثواب کا مطلب یہ ہے کہ پہلے وہ عمل طاعت ہونا چاہیے، جب طاعت ہوگا تو دوسرے کو ایصالِ ثواب کیا جائے گا، اور طاعت کے اوپر اجرت جائز نہیں۔ (۲) حنیفہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے۔

حنیفہ کہتے ہیں کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی رقیہ کے بارے میں جو روایت ہے وہ طاعت نہیں، لہذا اس سے استدلال نہیں ہو سکتا، اور عبادہ بن صامتؓ یا سعد بن ابی وقاصؓ کی جو روایت ہے جس میں کہ کمان دی تو آپؐ نے فرمایا کہ یہ جہنم کی کمان ہے تو یہ اجرت تعلیم پر تھی اور تعلیم طاعت پر نہیں ہے اسی طریقے سے ترمذی میں حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ مجھے اس بات سے منع کیا کہ کوئی ایسا مؤذن نہ رکھوں جو اذان پر اجرت لے۔ یہ تمام روایتیں حنیفہ کی دلیل ہیں۔ (۳)

(۱) فیض الباری، ج ۳، ص ۲۷۸۶۔

(۲) فیض الباری، ج ۳، ص ۲۷۸۰۔

(۳) وسنن الترمذی، کتاب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی کراہیۃ أن يأخذ المؤمنون علی الأجر، رقم ۱۹۳۔

لیکن متاخرین حنفیہ نے ان تمام کاموں (امامت، اذان، اور تعلیم قرآن) پر اجرت لینا جائز قرار دیا۔ بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہ جائز اس لئے کہا ہے کہ یہ اجرت جو دی جا رہی ہے یہ عمل طاعت پر نہیں دی جا رہی بلکہ جس وقت پر دی جا رہی ہے کہ اپنا وقت محبوس کیا ہے لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حنفیہ نے اس باب میں ضرورت کی وجہ سے شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے اور ضرورت کی وجہ سے دوسرے امام کے قول پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔ یہاں شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

ضرورت یہ تھی کہ اگر یہ کہہ دیں کہ کوئی اجرت نہیں ملے گی تو پھر نہ تو نماز کے لئے کوئی امام ملے گا، نہ کوئی تراویح پڑھانے کے لئے امام ملے گا، نہ کوئی مؤذن ملے گا، نہ کوئی پڑھانے والا ملے گا تو اس ضرورت کے تحت ایسا کر دیا۔ لہذا جہاں یہ ضرورت ہے وہاں جواز ہے اور جہاں ضرورت نہیں وہاں جواز بھی نہیں۔ (۱)

## تراویح میں ختم قرآن پر اجرت کا مسئلہ

یہی وجہ ہے کہ تراویح پڑھانے کے لئے حنفیہ نے بھی جائز نہیں کہا ہے۔ تراویح میں حافظ کو اجرت نہیں دی جاسکتی، اس لئے کہ تراویح کے اندر ختم قرآن کوئی ضرورت نہیں ہے، اگر اجرت کے بغیر سنانے والا کوئی حافظ نہ مل رہا ہو تو اہم تر کبف سے پڑھ کر تراویح پڑھا دو۔ اس واسطے وہاں اجرت جائز نہیں۔

بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ درحقیقت یہ اجرت بالمعنی المعروف نہیں ہے جو امام، مؤذن یا مدرس کو دی جا رہی ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اصل اسلامی طریقہ یہ تھا کہ اس پر اجارہ تو نہ ہوتا تھا۔ لیکن بیت المال سے ان لوگوں کے وظائف مقرر کئے جاتے تھے۔ جب بیت المال نہ رہا اور بیت المال سے خرچ کرنے کے وہ طریقے نہ رہے تو بیت المال کی ذمہ داریاں عام مسلمانوں کی طرف منتقل ہو گئیں۔ اب دینے والے جو کچھ دیتے ہیں وہ بیت المال کی نیابت میں دیتے ہیں، بطور عقد اجارہ نہیں دیتے، یہ تاویل بھی کی گئی ہے۔

(۱) وبعض مشائخنا استحسنوا الاستحار علی تعلیم القرآن الیوم لانہ ظہر التوانی فی الامور الدینیة ففی الامتناع تضییع حفظ القرآن وعلیہ الفتوی۔ (الہدایہ شرح البدایہ، ج: ۳، ص: ۲۴۰) وفیض الباری، ج: ۳، ص: ۲۷۶، ۲۷۷، ونکملۃ فتح الملہم، ج: ۴، ص: ۳۳۰۔

## صحیح تاویل

لیکن میرے نزدیک صحیح تاویل یہی ہے کہ اس مسئلے میں شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ (۱)

## مذہب غیر پر فتویٰ کب دیا جاسکتا ہے؟

دوسرے کے مذہب پر کب فتویٰ دیا جاسکتا ہے؟ اس کا اصول یہ ہے کہ جب حاجت عامہ ہو، انفرادی شخص کے لئے بھی بعض اوقات گنجائش ہو جاتی ہے کہ کسی خاص تنگی کے وقت وہ کسی دوسرے امام کے قول پر عمل کر لے لیکن اس طرح ہر عام آدمی کا کام نہیں ہے، اس کے لئے بھی شرائط ہیں کہ جہاں کوئی اور طریقہ نہیں چل رہا ہے اور بہت ہی شدید حاجت واقع ہو گئی ہے تو وہاں دوسرے امام کے قول پر عمل کیا جاسکتا ہے۔ (۲)

سوال: ایصالِ ثواب وغیرہ میں جو اجرت دیتے ہیں بعض اوقات تعیین نہیں کرتے، بغیر تعیین کے دیدتے ہیں، اس کا کیا حکم ہے؟

جواب: اگر کوئی عقد مشروط ہو تب تو بالکل ناجائز ہے اور اگر عقد میں مشروط نہیں لیکن معروف ہے تو قاعدہ المعروف کا مشروط کی وجہ سے وہ بھی جائز ہے، لیکن بغیر معروف ہوئے اگر کوئی شخص کوئی ہدیہ دیدے تو لینا جائز ہے۔

قال ابن عباس النبی ﷺ أحق ما أخذتم عليه أجره من الله۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تم جس چیز پر اجرت لیتے ہو اس میں سب سے زیادہ مستحق اللہ کی کتاب ہے۔ یہ اسی حضرت ابو سعید خدریؓ کے واقعہ میں فرمایا۔ ہمارے نزدیک یہ رقیہ پر محمول ہے۔

اور امام شعبیؒ کا قول ہے کہ لا یشرط المعلم الخ معلم کوئی شرط نہ لگائے کہ میں اتنے پیسے لوں گا۔ الا یعطی الخ ہاں اگر کوئی اپنی طرف سے دیدے تو قبول کر سکتا ہے۔

وقال الحکم لم أسمع احدا کره اجر المعلم۔ میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ وہ معلم

(۱) وتمسک به الشافعی علی جواز أخذ الأجرة علی تعلیم القرآن، وغیرہ، وهو عندنا محمول علی الرقیة، ونحوها۔

(۲) تکملة فتح الملهم، ج: ۴، ص: ۳۳۹۔

کی اجرت کو مکروہ سمجھتا ہو۔

واعطى الحسن دراهم عشرة. حضرت حسن بصریؒ نے کسی معلم کو دس درہم دیئے۔ معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک دینا جائز تھا۔

ولم يراہن سيرين باجر القسام باسا. محمد بن سيرينؒ نے قسام کی اجرت پر کوئی حرج نہیں سمجھا۔ قسام وہ شخص ہوتا ہے جو مشارع ملک کو شرکاء کے درمیان تقسیم کرتا ہے۔ عام طور پر وہ بیت المال کی طرف سے مقرر ہوا کرتا تھا۔ مثلاً ایک جائیداد کئی آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، وہ چاہتے ہیں کہ تقسیم کر دیں۔ تقسیم کرنے کے لئے بیت المال کی طرف سے ایک شخص کو بھیج دیتے ہیں کہ بھائی! تم انصاف کے ساتھ تقسیم کر دو۔ اس کو بعض اوقات اجرت دی جاتی تھی۔ حضرت حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ قسام کے لئے اجرت لینے میں کوئی حرج نہیں۔

وقال كانت يقال: الرشوة في الحكم. اور ابن سيرينؒ نے یہ بھی کہا کہ کہا جاتا ہے کہ سحت، سحت در حقیقت فیصلے میں رشوت لینے کو کہتے ہیں تو قاضی فیصلہ کر کے رشوت لے، یہ سحت ہے۔

وكانوا يعطون على الخرص. اور لوگوں کو خرص پر بھی پیسے دیئے جاتے تھے۔ خرص کے معنی تخمینہ کرنا، اندازہ کرنا۔ درختوں پر پھل آنے سے پہلے بیت المال کی طرف سے کوئی آدمی بھیجا جاتا تھا کہ تم اندازہ لگاؤ کہ اس باغ میں کتنے پھل آئیں گے۔ تو باغ میں جا کر جو اندازہ لگاتا تھا اس کو اجرت دی جاتی تھی۔

لكانما نشط الخ. اس شخص کا ایسا ہوا کہ اس کو کسی نے رسی سے چھوڑ دیا، پہلے رسی میں باندھا ہوا ہو اور اب گویا کہ اس کو چھوڑ دیا گیا۔ فانطلق الخ پس یہاں تک کہ وہ چلنے لگا اور کوئی تکلیف، کوئی بیماری نہیں تھی۔ (۱)

## احد المتعاقدين کی موت کی صورت میں اجارے کا حکم

وقال ابن سيرين: ليس لأهله أن يخرجوه إلى تمام الأهل. وقال الحكم والحسن وإياس بن معاوية: الإجارة إلى أجلها. وقال ابن عمر: أعطى النبي ﷺ خيبر بالشرط، فكان ذلك على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وصدرًا من خلافة عمر. ولم يذكر أن أبا بكر جدد الإجارة ما قبض النبي ﷺ.



حدثنا موسى بن إسماعيل: حدثنا جويرية بن أسماء، عن نافع، عن عبد الله رضي الله عنه قال: أعطى رسول الله ﷺ خبير اليهود أن يعلموها ويزرعوها ولهم شطر ما يخرج منها. وأن ابن عمر حدثه أن المزارع كانت على شيء سماه نافع لا أحفظه. وإن نافع بن خديج حدث: أن النبي ﷺ نهى عن كراء المزارع. وقال عبيد الله عن نافع، عن ابن عمر: حتى أجلاهم عمر. (۱)

### امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب

کسی شخص نے زمین کرایہ پر لی پھر موجر یا مستاجر میں سے کسی کا انتقال ہو گیا تو امام بخاریؒ کا مذہب یہ ہے کہ انتقال سے اجارہ ختم نہیں ہوتا بلکہ وہ موجر یا مستاجر کے ورثہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اور اگر موجر کا انتقال ہو گیا تو اجارہ باقی رہے گا اور موجر کے ورثہ اجرت وصول کرتے رہیں گے اور اگر مستاجر کا انتقال ہو گیا تب بھی اجارہ باقی رہے گا اور مستاجر کے ورثہ اس زمین سے فائدہ اٹھاتے رہیں گے۔

### حنیفہ کا مسلک

حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ احد المتعاقدين کی موت سے اجارہ فسخ ہو جاتا ہے۔ حنیفہ اسکی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اجارہ دو آدمیوں یعنی موجر اور مستاجر کے درمیان عقد ہے جب ان میں سے کسی ایک کا انتقال ہو گیا تو معقود علیہ اسکی ملکیت نہ رہی۔

اگر موجر کا انتقال ہو گیا تو معقود علیہ موجر کی ملکیت نہ رہی بلکہ اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہو گئی اور ورثہ اس کے بالکل نئے مالک ہیں۔ ان کی مرضی کے بغیر دوسرا آدمی ان کی ملکیت میں تصرف نہیں کر سکتا، لہذا اگر وہ رکھنا چاہیں تو اجارہ کی تجدید کریں، سابق اجارہ منسوخ ہو جائیگا۔

معقود علیہ کی منفعت جس مستاجر کو دی گئی تھی اگر اسکا انتقال ہو گیا تو اب موجر اس کے ورثہ کو دینے پر راضی نہ ہو تو ورثہ مالک کی اجازت کے بغیر کیسے منفعہ ہوں گے! اس واسطے وہ کہتے ہیں کہ احد المتعاقدين کی موت سے اجارہ ختم ہو جاتا ہے۔ (۲)

وقال ابن سيرين "ليس لأهله أن يخرجوه۔ موجر کے ورثہ کو حق نہیں ہے کہ مستاجر کو زمین

(۱) فی صحیح بخاری کتاب الإجارة باب إذا استأجر أرضاً فمات أحدهما رقم ۲۲۸۵، ۲۲۸۶۔

(۲) فیض الباری، ج ۳، ص: ۲۸۰۔

سے نکالیں جب تک کہ اجل پوری نہ جائے، یہ ابن سیرین کا مسلک ہے۔

وقال الحكم والحسن وإياس بن معاوية: تمضي الاجارة الى اجلها۔ یہ حضرات تابعین فرماتے ہیں کہ اجارہ اپنی اجل پوری ہونے تک جاری رکھا جائے گا باوجود یہ کہ موجر کا انتقال ہو گیا ہو، تو امام بخاریؒ نے ان چاروں کا قول اپنی دلیل میں پیش کیا ہے۔

## امام شافعیؒ کا قول

امام شافعیؒ کا مذہب بھی یہی ہے کہ اجارہ باقی رہتا ہے۔  
 حنفیہ کا قول بظاہر قیاس پر مبنی ہے اس پر نص سے کوئی صریح دلیل موجود نہیں ہے۔  
 ہمارے زمانے میں اگر احد المتعاقدين کی موت پر اجارہ کو فسخ کر دیا جائے تو اس صورت میں بہت مشکلات کھڑی ہو جاتی ہیں۔ اس واسطے دوسرے ائمہ کے قول پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہے۔  
 وقال ابن عمر اعطى النبی ﷺ خيبر بالشطر۔

ایک استدلال اس بات سے کیا کہ حضور ﷺ نے خیبر کی زمین مزارعت پر آدمی پیداوار کے معاوضے میں یہودیوں کو دی تھی۔ لہذا..... ما قبض النبی ﷺ  
 اب یہ معاملہ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں بھی جاری رہا، نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد صدیق اکبرؓ کے زمانے میں بھی جاری رہا اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں بھی رہا اور یہ کہیں مذکور نہیں ہے کہ حضرت ابو بکرؓ یا حضرت عمرؓ نے اجارہ کی تجدید کی ہو۔  
 امام بخاریؒ اس سے بھی استدلال کر رہے ہیں کہ موجر اور مستاجر کے انتقال سے اجارہ فسخ نہیں ہوتا ورنہ حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ نے تجدید فرماتے۔ اگرچہ یہ معاملہ اجارہ کا نہیں بلکہ مزارعت کا تھا لیکن اجارہ اور مزارعت کچھ زیادہ فرق نہیں، اس واسطے امام بخاریؒ نے اس سے استدلال فرمایا۔

## حوالہ کی تعریف

وقال الحسن وقتادة: إذا كان يوم أحال عليه مليًا جاز۔ وقال ابن عباس: يتخارج الشريكان وأهل الميراث فيأخذ هذا عينا وهذا ديناً، فإن توى لأحد هما لم يرجع على صاحبه۔ (۱)

یہ حوالہ کا باب ہے اور حوالہ کہتے ہیں نقل الذمة الى الذمة کہ ایک شخص کے ذمہ دین تھا، اس

نے اپنا دین کسی اور کے ذمہ میں منتقل کر دیا کہ مجھ سے وصول کرنے کے بجائے تم فلاں سے وصول کر لینا اس کو حوالہ کہتے ہیں۔

اس میں تین فریق ہوتے ہیں۔

ایک اصل مدیون جس پر دین تھا اس کو محیل کہتے ہیں

دوسرا دائن کو حوالہ کہتے ہیں۔

اور تیسرا وہ شخص جس کی طرف دین منتقل کیا گیا ہے اس کو حوالہ علیہ کہتے ہیں۔

حدثنا عبد الله بن يوسف: أخبرنا مالك، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: (مطل الغني ظلم، فإذا اتبع أحدكم على مليئ فليبع)۔ (۱)

حوالہ کی اصل یہ حدیث ہے جو امام بخاری نے یہاں روایت فرمائی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”مطل الغنی ظلم“ کہ غنی آدمی کا مال مثول کرنا یعنی جس کے اوپر کوئی دین واجب ہو اور واجب ہو اور وہ غنی ہو لیکن پھر بھی وہ دین کی ادائیگی میں مال مثول کرے تو یہ ظلم ہے۔

دوسرا جملہ یہ ارشاد فرمایا کہ ”إذا اتبع أحدكم على مليئ فليبع“ تم میں سے جب کسی کو کسی غنی آدمی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ اس آدمی کے پیچھے لگ جائے، یعنی اگر کوئی مدیون یہ کہے کہ مجھ سے دین وصول کرنے کے بجائے فلاں شخص سے وصول کر لینا اور وہ آدمی جس کی طرف وہ حوالہ مکر رہا ہے وہ غنی بھی ہو اور اس کے بارے میں تمہارا خیال ہو کہ وہ دین کی ادائیگی پر قادر ہے تو پھر اس کے حوالہ کو قبول کر لو۔ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حوالہ کو شروع فرمایا اور دائن کو ترغیب دی کہ وہ حوالہ قبول کر لے۔

یہ بات تقریباً ائمہ اربعہ (۲) کے درمیان متفق علیہ ہے کہ فلیبيع کا امر وجوب کے لئے نہیں

(۱) فی صحیح بخاری کتاب الحوالات باب الحوالۃ وهل يرجع فی الحوالۃ؟ رقم ۲۲۸۷ وفی صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ، رقم ۲۹۲۴، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ، رقم ۱۲۲۹، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۲۰۹، ۴۶۱۲، وسنن الدلمی، کتاب البیوع، رقم ۲۴۷۳، وسنن ابی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۰۳، وموطأ مالک، کتاب البیوع، رقم ۱۱۸۱، وسنن ابن ماجہ، کتاب الاحکام، رقم ۲۳۹۴، ومسنند احمد، رقم ۷۰۳۴، ۷۱۴۱، ۷۲۲۶، ۷۸۲۸، ۷۵۴۱، ۸۵۸۱، ۹۵۹۴، ۹۶۲۱۔

(۲) شرح فتح القدیر، ج: ۷، ص: ۲۳۹۔

ہے بلکہ وہ دائن کی مرضی ہے، اگر چاہے تو حوالہ قبول کر لے اور اگر چاہے تو قبول نہ کرے۔ لیکن آپ نقلِ مؤلف نے مشورہ یہ دیا کہ اگر کوئی حوالہ کرنا چاہے اور جس کی طرف حوالہ کرنا چاہتا ہے وہ غنی بھی ہے، ادائیگی پر قادر بھی ہے تو خواہ مخواہ تم اصل مدیون سے لینے پر کیوں اصرار کرو؟ اس سے حوالہ قبول کرو اور اس سے وصول کرو۔ اتنی بات تو متفق علیہ ہے۔

### حوالہ میں رجوع کا مسئلہ

آگے اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جب ایک مرتبہ حوالہ ہو گیا اور دائن نے حوالہ قبول کر لیا تو اس کے بعد دائن اصل مدیون سے کسی وقت رجوع کر سکتا ہے یا نہیں؟

اصل بات تو یہ ہے کہ جب حوالہ کر دیا گیا تو اب اصل مدیون بچ سے نکل گیا۔ اب مدیون بدل گیا، اب مطالبہ کا حق محال علیہ سے ہو گا اور کفالت اور حوالہ میں یہی فرق ہے کہ کفالت میں ضم الذمہ الی الذمہ ہوتا ہے یعنی پہلے مطالبہ کا حق صرف مدیون سے تھا، اب کفیل سے بھی حاصل ہو گیا ہے یعنی دونوں سے مطالبہ ہو سکتا ہے، اصل سے بھی اور کفیل سے بھی۔ اور حوالہ مطالبہ میں منتقل ہو جاتا ہے، یعنی نقل الذمہ الی الذمہ ہو جاتا ہے۔

لہذا جب محال نے محال علیہ کی طرف حوالہ قبول کر لیا تو اب اصل دائن کی طرف رجوع نہیں کرے گا۔ مطالبہ محال علیہ سے کرے گا۔ لیکن امام ابو حنیفہ (۱) فرماتے ہیں کہ بعض حالات ایسے ہوتے ہیں جن میں محیل سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور وہ حالات ہیں جن میں حوالہ توئی ہو جائے اس کو حوالہ کا توئی ہو جانا کہتے ہیں۔

فرض کریں جس شخص کی طرف حوالہ کیا تھا یعنی محال علیہ، وہ مفلس ہو کر مر گیا اور ترکہ میں کچھ نہیں چھوڑا تو اب دائن بے چارہ کہاں سے جا کر مطالبہ کرے گا۔ اس حوالہ کا توئی یعنی ہلاک ہو گیا یا بعد میں محال علیہ حوالہ سے منکر ہو جائے گا کہ جاؤ، بھاگو! میرے پاس کچھ نہیں ہے، میں نہیں دوں گا، میں نے حوالہ قبول نہیں کیا تھا اور اس دائن یعنی محال علیہ کے پاس پینہ بھی نہ ہو کہ عدالت میں جا کر پیش کر کے وصول کر لے، تو اس صورت میں بھی حوالہ توئی ہو گیا۔

اب محیل یعنی اصل مدیون سے وصول کر سکتا ہے تو حوالہ توئی ہونے کی صورت میں دین اصل مدیون یعنی محیل کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ مطالبہ منتقل ہو جاتا ہے تو حنیفہ (۲) کے نزدیک رجوع کر

(۱) شرح فتح القلندر، ج: ۷، ص: ۲۳۹۔

(۲) وقال أبو حنیفہ یرجع بالفلس مطلقا سواء عاش أو مات (فتح الباری، ۴: ۴۶۴)۔

سکتا ہے۔

## ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ چاہے حوالہ (توئی) ہلاک ہو جائے تب بھی اصل مدیون سے مطالبہ کا حق نہیں لوٹتا اور محال کو محیل یعنی اصل مدیون کی طرف رجوع کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہوتا۔ (۱)  
اس کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا ”إِذَا اتَّبَعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مِلْثِي فَلْيَتَّبِعْ“ کہ جب غنی کی طرف حوالہ کیا گیا تو بس پھر تم اسی کے پیچھے لگو۔ (۲) ”فلیتبع“ امر کا صغیہ ہے اور امر و وجوب پر دلالت کرتا ہے کہ اب تمہارا کام یہ ہے کہ اسی کے پیچھے لگے رہو وہ دے یا نہ دے مفلس ہو جائے یا منکر ہو جائے، تمہیں اسی کے پیچھے لگے رہنا ہے کیونکہ تم نے اپنی مرضی سے حوالہ قبول کیا تھا، اب محال علیہ کی حیثیت وہی ہوگی جو اصل مدیون کی تھی۔ اگر اصل مدیون مفلس ہو کر مر جاتا تو کوئی چارہ کار نہیں تھا۔ اگر اصل مدیون منکر ہو جاتا تو جو صورت و اں ہوتی وہی صورت یہاں بھی ہے۔

## امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابو حنیفہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں جو ترمذی نے روایت کیا ہے۔ (۳)

فرماتے ہیں ”لیس علی مال مسلم توئی کہ مسلمان کا مال تباہ نہیں ہوتا یعنی اگر تباہ ہو جائے تو ایسا نہیں ہے کہ اس کے پاس کوئی چارہ کار نہ رہے بلکہ وہ اس صورت میں اصل مدیون کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اثر ہے۔ آپ نے یہ بات اسی سیاق میں بیان فرمائی

(۱) شرح فتح القدیر ۷: ۲۴۰۔

(۲) وأما بلفظ أحیل مع لفظ يتبع كما ذكره المصنف فرواية الطبرانی عن أبي هريرة في الوسط قال قال رسول الله ﷺ مطل الغنى ظلم من أحیل علی ملبی فلیتبع ورواه أحمد وابن أبي شیبہ ومن أحیل علی ملبی فلیحتل الخ (شرح فتح القدیر، ۶: ۳۴۶)۔

(۳) قال أبو عیسیٰ ..... وقال بعض أهل العلم إذ توئی مال هذا بافلاس المحال علیه فله أن يرجع علی الأول واحتجوا بقول عثمان وغيره حين قالوا لیس علی قال مسلم توئی قال إسحق معنی هذا الحديث لیس علی مال مسلم توئی هذا إذا أحیل الرجل علی أحر وهو یری أنه ملبی فاذا هو معدم فلیس علی مال مسلم توئی (سنن الترمذی، ۳: ۶۰۰، دار النشر۔ دار إحياء التراث العربی بیروت)۔

کہ اگر ہم یہ کہیں کہ دائن اب محیل سے رجوع اور مطالبہ کر سکتا تو اس صورت میں مسلمان کے مال پر ہلاکت آگئی۔ اس لئے کہ دائن کا مال ضائع ہو گیا اور اب ملنے کی کوئی امید نہیں، حالانکہ مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں۔ (۱)

### حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو حدیث میں یہ کہا گیا تھا کہ جب تمہیں حوالہ کیا جائے کسی غنی (ملی) پر جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ ادائیگی پر قادر ہو، تو حوالہ کی قبولیت کی علت محتمل علیہ کا غنی ہونا ہے۔ اب بعد میں اگر وہ مفلس ہو گیا تو جس کی بنا پر حوالہ کیا گیا تھا وہ علت ختم ہو گئی۔ لہذا اب اس کی طرف حوالہ واجب نہیں ہوگا بلکہ اصل سے مطالبہ کا حق ہو جائے گا، یہ ضیفہ کا مسلک ہے۔

### شافعیہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب

امام شافعی اس اثر پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس اثر کا مدار ایک راوی خلید بن جعفر پر ہے اور ان کو مجہول قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے اس اثر سے استدلال درست نہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ خلید بن جعفر صحیح مسلم کے رجال میں سے ہے، حضرت شعبہ جیسے محقق فی الرجال نے ان سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ لہذا ان کی حدیث قابل استدلال ہے۔

بعض شافعیہ نے اس اثر ”لیس علی مال مسلم نوئ“ کی کچھ تاویل بھی کی ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں ہے جب حوالے کے وقت دائن یہ سمجھ رہا تھا کہ ”محتمل علیہ“ غنی اور مال دار ہے اور پیسے ادا کرنے پر قادر ہے، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ غنی نہیں ہے بلکہ فقیر ہے۔ ایسی صورت میں ”لیس علی مال مسلم نوئ“ صادق آتا ہے، لیکن اگر وہ پہلے غنی تھا اور اس کا غنی ہونا معلوم تھا، بعد میں وہ مفلس ہو گیا تو اس صورت میں یہ اثر صادق نہیں آئے گا۔

اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ اثر مطلق ہے، پھر آپ نے اس میں کہاں سے قیدیں داخل کر دیں، اور اس کی تائید میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر بھی موجود ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ ”حوالہ“ میں ”توئی“ کی صورت میں محیل سے رجوع کر سکتے ہیں۔ اسی طرح حضرت حسن بصری، حضرت قاضی شریح اور حضرت ابراہیم رحمہم اللہ یہ سب حضرات تابعین بھی اس بات کے قائل ہیں کہ ”محیل“ کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔ فرمایا:

باب فی الحوالہ و هل يرجع فی الحوالہ؟

کیا حوالہ میں محتال، محیل کی طرف رجوع کر سکتا ہے؟ ”هل يرجع“ اس لئے کہا کہ اس میں اختلاف ہے۔ آگے فرماتے ہیں کہ حسن اور قتادہ کا کہنا یہ ہے ”إذا كان يوم أحال عليه مبيع جاز“ جس دن حوالہ کیا گیا تھا اگر اس دن محتال علیہ غنی تھا تو جائز ہے۔ جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حوالہ تام ہو گیا پھر رجوع کا حق نہیں۔

امام شافعی بھی اس کے قریب قریب کہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جس دن حوالہ قبول کر رہا ہے اس وقت وہ بے چارہ سمجھا کہ غنی ہے بعد میں پتہ چلا کہ یہ تو غنی ہی نہیں یعنی حوالہ کے پہلے دن سے غنی نہیں تھا تو پھر رجوع کر سکتا ہے، لیکن اگر نفس الامر میں اس دن غنی تھا تو پھر رجوع کا حق نہیں۔ (۱)

وقال ابن عباسؓ ينحارج الشريكان واهل الميراث۔

حوالہ میں رجوع نہ ہونے کی ایک نظیر پیش کر کے اس پر ایک طرح سے قیاس کر رہے ہیں۔ قیاس یہ کر رہے ہیں کہ دو آدمی ایک کاروبار میں شریک ہیں، اس کاروبار میں کچھ تو اعیان ہیں اور کچھ دیون ہیں۔ اعیان جیسے سامان تجارت یا روپیہ، پیسہ اور دیون وہ ہیں جو لوگوں کے ذمہ ہیں۔ فرض کریں کاروبار کی کل قیمت ایک لاکھ روپے ہے۔ اس میں سے پچاس ہزار روپے عین کی شکل میں ہیں اور پچاس ہزار روپے دین کی شکل میں ہیں۔ دین ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دوسروں سے قابل وصول ہیں جو دوسروں پر واجب ہیں۔ دونوں فریقوں نے آپس میں تخارج کر لیا۔

تخارج کا معنی یہ ہے کہ یہ تقسیم کر دی کہ ایک شریک نے کہا کہ اعیان تم لے لو اور دیون میں لے لیتا ہوں۔ پہلے دونوں اعیان میں بھی مشترک تھے اور دین میں بھی مشترک تھے لیکن بعد میں دونوں نے اس طرح تقسیم کر دی کہ ایک نے کہا کہ اعیان تمہارے اور دیون میرے، جس شخص کو اعیان ملے وہ اعیان لے کر چلا گیا اور جس شخص کے حصے میں دیون تھے وہ بے چارہ دیون کے پیچھے پھرتا رہا کہ لاؤ میرا قرضہ ادا کرو۔ کچھ نے دیدیئے اور کچھ نے نہ دیئے۔ یہاں تک کہ کچھ نے کہہ دیا کہ ہم نہیں دیتے یا پھر مفلس ہو کر مر گئے۔

تو جس شخص کے حصے میں دیون آئے تھے اس نے وہ حصہ اپنی مرضی سے لیا تھا، لہذا اگر کچھ دیون ضائع ہو گئے تو اب وہ دوسرے شریک سے رجوع نہیں کر سکتا۔ یہ نہیں کہہ سکتا کہ مجھے تو دیون نہیں ملے اور تمہیں اعیان مل گئے، لہذا دیون میں تم بھی شامل ہو جاؤ اور مجھے یہ دین ادا کرو، یہ دین تو ملی ہو گئے۔ اسی طرح یہی صورت میراث میں بھی ہوتی ہے کہ ایک شخص کا انتقال ہو گیا، تمام درناں اس

کے سارے ترکہ میں مشاعاً شریک ہو گئے۔ اب کوئی وارث یہ کہے کہ میں اپنا حصہ جو اعیان میں ہے وہ چھوڑتا ہوں اور اس کے بدلے دیون لے لیتا ہوں یعنی میت کے جو دیون دوسروں کے ذمہ ہیں، وہ میں وصول کروں گا، پھر اس کے دیونوں میں سے کسی نے دینے سے انکار کر دیا یا مفلس ہو کر مر گیا نتیجہ دین توئی ہو گیا تو اب یہ باقی شرکاء سے رجوع نہیں کر سکتا۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ”بتخارج الشر یکان وأهل المیراث فیأخذ هذا عینا وهذا دینا فإن توی لأحد ہما يرجع علی صاحبه“ کہ دو شریک یا اہل میراث تخارج کر لیں۔ ایک شخص عین لے لیتا ہے اور دوسرا شخص دین لے لیتا ہے جس شخص نے دین لیا تھا اگر اس کا دین ہلاک ہو جائے تو وہ اپنے دوسرے شریک سے رجوع کرے گا۔

امام بخاریؒ اسی پر حوالہ کو قیاس کر رہے ہیں لیکن مقیس علیہ یعنی تخارج کی جو صورت بیان کی ہے وہ خود حنیفہ کے ہاں مسلم نہیں ہے۔

چنانچہ جو صورت بیان کی ہے کہ ایک شخص عین اور دوسرا شخص دین لے لے تو یہ حنیفہ کے عام اصول کے مطابق نہیں ہے۔ اس واسطے کہ تخارج ہو یا قسمت ہو حنیفہ کے ہاں یہ حکم بیع ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جو شخص عین لے رہا ہے وہ یہ کہتا ہے کہ تمہارا جو حصہ عین میں ہے وہ میں اپنے اس حصہ سے خریدتا ہوں جو میرا دین میں ہے اور دین والا یہ کہہ رہا ہے کہ تمہارا جو حصہ دین میں ہے میں اپنے اس حصہ سے خریدتا ہوں جو میرا عین میں ہے، لہذا یہ دین کی بیع ہوئی۔ اور ”بیع الدین من غیر علیہ الدین“ اکثر فقہاء کے نزدیک جائز نہیں، جن میں حنیفہ بھی شامل ہیں۔ جب بیع نہیں تو اس طرح تخارج بھی جائز نہیں، تو یہ مسئلہ مقیس علیہ بھی درست نہ ہوا۔ لہذا یہ ”بناء الفاسد علی الفاسد“ ہے اس لئے ہمارے نزدیک یہ نظیر حجت نہیں ہے (۱)

## شاید وغائب کی وکالت

وكتب عبداللہ بن عمر والی قہرمانہ وهو غائب عنه ان یزکی عن اہلہ الصغیر  
والکبیر۔ (۲)

فرمایا کہ شاید اور غائب دونوں کی وکالت جائز ہے یعنی کسی ایسے آدمی کو وکیل بنانا بھی جائز ہے جو اس وقت یہاں موجود ہو وکالت کے وقت میں اور ایسے آدمی کو بھی وکیل بنانا جائز ہے جو اس

(۱) انعام الباری ۴۷۳/۶ تا ۴۷۸۔

(۲) فی صحیح بخاری کتاب الوکالۃ باب وکالۃ الشاہد والغائب جائزہ رقم ۲۳۰۵



وقت موجود نہیں، کہیں دور ہے، اور اس کو یہ حق دیدیا کہ وہ اس کی طرف سے یہ تصرف کرے۔  
یہاں امام بخاریؒ نے غائب کی وکالت پر ایک تعلیق سے استدلال کیا ہے کہ عبد اللہ بن عمروؓ نے اپنے قہرمان کو لکھا۔

”قہرمان“ اصل میں فارسی کلمہ ہے، جو عربی میں استعمال کیا اور اس کے معنی فتظم یعنی ناظم الامور کے ہوتے ہیں، جیسے پہلے زمانے میں جو بڑے بڑے صاحب منصب لوگ ہوتے تھے ان کا ایک فشی ہوتا تھا جو ان کی تمام ضروریات کی تکمیل کرتا تھا، آجکل اس کو سکرٹری کہتے ہیں، پرائیوٹ سکرٹری ہوتا ہے وہ مختلف امور کے تمام کام انجام دیتا ہے۔

عبد اللہ بن عمروؓ نے اس قہرمان کو خط لکھا کہ میرے گھروالے بڑے ہوں یا چھوٹے، تم ان کی طرف سے زکوٰۃ ادا کر دیا کرو، اب قہرمان جو کہ غائب تھا تو ان کو ادائے زکوٰۃ کا وکیل بنایا۔ معلوم ہوا کہ غائب کو وکیل بنانا جائز ہے۔

حدثنا أبو نعیم: حدثنا سفیان، عن سلمة بن كهیل، عن أبی سلمة، عن أبی هريرة رضى الله عنه قال: كان الرجل على النبی ﷺ حمل من الإبل فجاءه يتقاضاه فقال: ”اعطوه“ فطلبوا اسنه فلم يجدوا له إلا سنا فوقها۔ فقال: ”اعطوه“۔ فقال: أو فیتسی أو فی الله بلث، قال النبی ﷺ ”ان خیارکم احسنکم قضاء“ (۱)

## حدیث کی تشریح

امام بخاریؒ نے یہ حدیث نقل کی ہے جو غائب سے متعلق نہیں ہے، بلکہ شاہد سے متعلق ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے ذمہ کسی شخص کا ایک خاص عمر کا اونٹ تھا، وہ شخص آیا اور اس نے تقاضا کیا کہ مجھے وہ اونٹ واپس دیدیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو دیدو، چنانچہ تلاش کیا گیا، مگر اس عمر کا اونٹ نہیں ملا، اس سے بڑی عمر کا اونٹ ملا تو آپ نے فرمایا کہ دیدو۔ تو اس نے دعا دی کہ آپ نے میرا حق واپس کر دیا، اللہ تعالیٰ آپ کو بھی پورا بدلہ دے تو نبی کریم ﷺ

(۱) فی صحیح بخاری کتاب الوكالة باب وكالة الشاهد والحالب جائزة رقم ۲۳۰۵ وفی

صحیح مسلم، کتاب المساقاة، رقم ۳۰۰۳، ۳۰۰۴، ۳۰۰۵ و سنن الترمذی، کتاب البیوع

عن رسول الله ﷺ، رقم ۱۲۳۷، و سنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۵۳۹، ۴۶۱۴، و سنن ابن

ماجه، کتاب الأحکام، رقم ۲۴۱۴، و مسند احمد، رقم ۸۵۴۲، ۸۷۴۳، ۹۰۲۱، ۹۲۰۳،

نے فرمایا ”ان خیار کم احسنکم قضاء“

## شافعیہ کی دلیل

یہاں آپ غلط فہمی نے اونٹ دینے کے لئے اور حق کی ادائیگی کے لئے اپنے صحابہ میں سے کسی ایک کو وکیل بنایا کہ تم دے دو، تو یہ شاہد کو وکیل بنانا ہوا۔

یہ ترجمہ الباب سے مناسبت ہے اور حدیث شافعیہ کی اس بارے میں دلیل بھی ہے کہ حیوان کا استقراض جائز ہے۔ (۱)

اور حنیفہ کے نزدیک استقراض کیلئے ضروری ہے کہ شئی قرض مثلیات میں سے ہو، کیونکہ قرض ہمیشہ مثلیات میں درست ہوتا ہے اور قیمیات، ذوات القیم یا عدد متفاوتہ میں استقراض نہیں ہوتا، کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ”الافراض نفی بامثالها“ جو کو کائی مثل ہی نہیں ہے اس کا قرض بھی درست نہیں ہوگا (۲)

## حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے (جو پہلے گزر چکی ہے) کہ انہوں نے فرمایا کہ ”نہی رسول اللہ ﷺ عن البیع الحیوان نسبة یعنی نسبتاً حیوان کی حیوان سے بیع نہ کرو۔ لہذا جب آپ غلط فہمی نے بیع سے منع فرمایا تو قرض سے بطریق اولیٰ ممانعت ہوگی، کیونکہ بیع کے اندر مثلیات میں سے ہونا ضروری نہیں ہوتا اور قرض میں مثلیات میں سے ہونا ضروری ہے، اس واسطے اس میں بطریق اولیٰ ممانعت ہوگی۔ (۳)

(۱) مذهب الشافعی ومالك وحماهير العلماء من السلف والخلف أنه يجوز قرض جميع الحيوان الخ تحفة الاحوذی بشرح جامع الترمذی، رقم ۱۲۳۷۔

(۲) (وكره بعضهم ذلك) وهو قول الثوري وأبي حنيفة رحمهما الله، واحتجوا بحديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسبة الخ (تحفة الاحوذی بشرح جامع الترمذی، رقم ۱۲۳۷، وقال صاحب العرف الشذی: قال أبو حنيفة لا يجوز القرض الا في المكبل او الموزون)

(۳) وأخرجه الترمذی من حديث الحسن عن سمرة، وفي سماع الحسن من سمرة اختلاف وفي الحملة وصالح للحجة، وادعى الطحاوی أنه ناسخ لحديث الباب..... والثالث مذهب أبي حنيفة والكوفيين۔ أنه لا يجوز قرض شئی من الحيوان۔ (تحفة الاحوذی بشرح جامع الترمذی، رقم ۱۲۳۷)

نیز مصنف عبدالرزاق میں حضرت فاروق اعظم ؓ کا ارشاد نقل ہے کہ ربوا کے کچھ ابواب ایسے ہیں کہ جن کا حکم کسی پر بھی پوشیدہ نہیں ہو سکتا، انہی میں سے ایک حکم بن میں سلم کرنا ہے اور بن کا مطلب حیوان ہے یعنی حیوان کے اندر سلم کرنا، تو حیوان کے اندر سلم کو حضرت فاروق اعظم ؓ نے ربوا کا واضح شعبہ قرار دیا۔ (۱) اس سے معلوم ہوا کہ حیوان کا استقراض جائز نہیں۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جائز ہے اور اس سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے جس آدمی سے کوئی حیوان قرض لیا تھا تو اس کے بدلے میں آپ ﷺ پر قرض دینا واجب ہو گیا تھا تو آپ ﷺ نے اس کو اس سے بہتر بن والا دیا اور فرمایا کہ ”حبار کم احسبکم قضاء۔“

### بعض حضرات کی توجیہ

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے اور بعد میں استقراض منع ہو گیا تھا۔ بعض نے کہا کہ یہ استقراض بیت المال کے لئے تھا، اور بیت المال میں چونکہ تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے، اس لئے اس کے حکام افراد کے احکام سے مختلف ہوتے ہیں، لہذا بیت المال کے لئے حیوان کا استقراض بھی جائز ہے، لیکن ان میں سے کوئی جواب بھی اطمینان بخش نہیں ہے۔ تیسرا جوان شاید زیادہ بہتر ہو، وہ یہ کہ یہاں حدیث میں صرف اتنا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے ذمہ اس آدمی کا ایک جانور تھا یعنی آپ ﷺ کے ذمہ تھا کہ اس کو ایک جانور ادا کریں اب یہ جانور کس طرح اور کس عقد کے ذریعہ آنحضرت ﷺ پر واجب ہوا تھا، حدیث میں عقد کی صراحت نہیں ہے۔

### امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال تام نہیں

امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ وہ عقد قرض کے ذریعہ ہوا تھا حالانکہ اس کی صراحت نہیں ہے، ہو سکتا ہے کہ اس جانور کا وجوب قرض کے علاوہ کسی اور جائز عقد کے ذریعہ ہوا ہو، مثلاً آپ ﷺ نے کوئی چیز خریدی ہو اور اس کی قیمت ایک اونٹ مقرر کیا ہو تو اس طرح وجوب ہو گیا، چونکہ حدیث میں صراحت نہیں ہے کہ یہ وجوب قرض کے ذریعہ تھا، اس واسطے امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث سے تام نہیں۔

### حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا ارشاد

ایک چوتھی بات علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے بیان فرمائی ہے وہ عجیب و غریب، بڑی قیمتی اور بڑی

اصولی بات ہے اور اس اصولی بات کے مد نظر نہ رہنے سے بڑا گمبھلہ واقع ہوتا ہے۔

شریعت میں جن عقود سے منع کیا گیا ہے وہ دو قسم کے ہیں۔ (۱)

عقد کی پہلی قسم وہ ہے جو فی نفسہ حرام ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا عقد کرنا بھی حرام، اس عقد کے آثار بھی حرام اور وہ شرعاً معتبر نہیں، لہذا وہ عقد کرنا حرام ہے اور اگر کوئی عقد کرے گا تو عقد باطل ہوگا جیسے ربوا کا عقد کرنا، تو یہ عقد کرنا بھی حرام ہے اور اگر کوئی عقد کرے گا تو وہ باطل ہوگا یعنی شرعاً معتبر ہی نہیں ہوگا۔ قاضی کے پاس مسئلہ جائے گا تو اس کو قاضی نافذ ہی نہیں کرے گا۔

عقد کی دوسری قسم یہ ہے کہ فی نفسہ عقد کرنا حرام تو نہیں لیکن چونکہ ”مفضی الی المنازعة“ ہو سکتا ہے، اس واسطے اس عقد کو شریعت نے معتبر نہیں مانا، یعنی اگر قاضی کے پاس وہ عقد جائے گا تو قاضی اس کے آثار و نتائج کو مرتب نہیں کرے گا، نہ ہی اس کے مطابق فیصلہ کرے گا۔ اور اس کو نافذ نہیں کرے گا لیکن اگر فی نفسہ اصلاً طرفین سے عقد ہو رہا ہے تو عقد کرنے میں حرمت نہیں۔

دوسری قسم کے عقد میں اگر کوئی دو آدمی عقد کر لیں اور عقد کرنے کے بعد کوئی جھگڑا نہ ہو بلکہ باہمی اتفاق سے اس عقد کو نافذ کریں اور انتہا تک پہنچا دیں اور قاضی کے پاس جانے کی ضرورت پیش نہ آئے، تو عقد صحیح ہو جاتا ہے اور اس میں کسی پر بھی عقد فاسد کا گناہ نہیں ہوتا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پہلی قسم کے عقود وہ ہیں کہ جن میں ”نہی لذاتہ“ ہے کہ ان کا کرنا بھی حرام، ان کے آثار و نتائج کو مرتب کرنا بھی حرام اور قاضی کے لئے ان کو نافذ کرنا بھی درست نہیں ہے۔

اور جہاں پر ”نہی لذاتہ“ نہیں ہے، بلکہ لغیرہ ہے تو ان میں اگر کوئی عقد کر لے اور وہ غیر جس کی بنا پر نہی آئی تھی وہ متحقق نہ ہو تو بالآخر وہ عقد شرعاً معتبر اور صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ قاضی نافذ قرار نہ

(۱) وأقول من عندی نفسی: إن حیوانات، وإن لم تثبت فی الذمة فی القضاء، لکنه یصح الاستقراض به فیما بینهم، عند عدم المنازعة والمناقشة، وهذا الذی قلت، ان الناس یعاملون فی اشیاء تكون جائزة فیما بینهم، علی طریق المروءة والاعماض، فإذا رفعت إلی القضاء یحکم علیها بعدم الحواز، فالاستقراض المذكور عند عدم المنازعة جائز عندی۔ وذلك لأن العقود علی نحوین: حیویكون معصية نفسیه، وذالایحوز مطلقاً، ونحو آخر لا یكون معصية، وإنما یحکم علیها بعدم الحواز لإفضائه إلی المنازعة، فإذا لم نفع فیہ منازعة جاز۔ واستقراض البعیر من النحول الثانی، لأنه لیس بمعصية فی نفسه، وإنما ینهی عنه، لأن ذوت القیم لاتعین إلا بالتعین، والتعین فیہا لا یحصل إلا بالإشارة، فلا تصلح للوجوب فی الذمة۔ فإذا لم تتعین أفضی إلی المنازعة عند القضاء لا محالة، فإذا كان النهی فیہ لعل المنازعة جاز عند انتفاء العلة، والحاصل أن كثيراً من التصرفات الخ۔ (فیض الباری علی صحیح البخاری، کتاب الوکالة، المحلل الثالث، ص ۲۸۹-۲۹۰)۔

دے لیکن آپس میں منعقد ہو جائے گا، مثلاً جہاں عقد کو اس بنا پر منع کیا گیا کہ اس میں جہالت مفہمی الی المنازعہ ہے یعنی فی نفسہ اس عقد میں نمی نہیں تھی لیکن چونکہ یہی مفہمی الی المنازعہ ہو سکتے تھے اس واسطے کیا گیا، کیونکہ اگر ایسا عقد کر لیا گیا تو قاضی کے پاس جائے گا اور قاضی اس کو صحیح کر دے گا، لیکن اگر دو آدمیوں نے مل کر ایسا عقد کر لیا جو مفہمی الی المنازعہ پر مشتمل تھا پھر بالآخر وہ جہالت زائل ہو گئی اور بات طے کر لی گئی تو وہ عقد جو جہالت کی وجہ سے شروع میں فاسد تھا اب آخر میں صحیح ہو جائے گا اور گناہ بھی مرتفع ہو جائے گا۔ مثلاً اس کی بہت سادہ سی ایک مثال دیتا ہوں کہ فرض کریں کوئی ٹیکسی چلا رہا ہے اور ٹیکسی چلانے والا آپ کا دوست یا جاننے والا ہے آپ نے اس سے کہا کہ فلاں جگہ جانا ہے، میٹر وغیرہ کی بات نہیں کی بغیر میٹر کے دیے ہی فلاں جگہ جانا ہے، جب بیٹھنے لگے تو کہا کہ کتنے پیسے لو گے؟ اس نے کہا کہ جو آپ کی مرضی ہو دے دیجئے گا، آپ بیٹھ گئے۔ یہ عقد جہالت ہے اور جہالت ایسی ہے کہ مفسد عقد ہے اور بعد میں جب اس نے آپ کو لے جا کر اتار دیا اور آپ نے اس کو روپے دیدیے اور اس نے قبول کر لئے اور وہ بھی راضی ہو گیا، اگرچہ اصل میں یہ عقد فاسد تھا، لیکن اختتام وہ جہالت ختم ہو گئی اور دونوں باہم راضی ہو گئے تو عقد صحیح ہو گیا، اب قاضی کے پاس معاملہ جاتا ہے تو قاضی کہتا ہے کہ یہ عقد فاسد ہے۔ لہذا اجرت مثل واجب ہے اور اس عقد کو فاسد قرار دیتا ہے، لیکن اس میں چونکہ جو فساد آ رہا تھا وہ عینہ نہیں تھا بلکہ عارض کی وجہ سے تھا، جب عارض ہٹ گیا تو عقد صحیح ہو گیا۔

لہذا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بہت سے عقود ایسے ہیں جن میں قبح عینہ نہیں ہے بلکہ بالعارض ہے اگر وہ عارض باہمی رضا مندی سے زائل ہو جائے تو پھر ان میں بیع درست ہو جاتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ استقراض الحیوان کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے۔ اگرچہ حنفیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں لیکن ناجائز ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ اس عقد میں قبح عینہ ہے بلکہ اس کو بالعارض منع کیا گیا ہے اور عارض مفہمی الی المنازعہ ہوتا ہے، کیونکہ حیوان مثلیات میں سے نہیں ہے بعد میں جھگڑا ہو سکتا ہے کہ تم نے ادنیٰ قسم کا جانور دیا اور میرا جانور اعلیٰ قسم کا تھا۔ تو مفہمی الی المنازعہ ہونے کی وجہ سے ممانعت ہے لیکن یہ ممانعت قضا میں ہے یعنی اس کا اثر قضا میں ظاہر ہوتا ہے اگر باہمی معاملات میں استقراض کر لیا جائے اور بعد میں جا کر دونوں فریق کسی ایک پر راضی ہو جائیں یعنی بعد میں جب ادائیگی کا وقت آیا تو ایک شخص نے اس کو ادا کر دیا اور دوسرے شخص نے اس کو ہلکی خوشی لے لیا۔ تو کہتے ہیں کہ یہ عقد صحیح ہو گیا اور کسی پر کوئی گناہ نہیں آیا۔

اس واسطے کہتے ہیں کہ عام طور پر مسلمانوں کے معاملات میں بعض اوقات غیر مثلیات کا

استقراض ہوتا ہے اس میں اگر باہمی رضامندی ہو تو درست ہو جاتا ہے اور اگر معاملہ قاضی کے پاس چلا گیا تو وہ باطل کر دے گا۔ اس لئے جب تک معاملہ قاضی کے پاس نہیں گیا تو اس وقت تک باہمی رضامندی سے اس تنازعہ کو رفع کیا جاسکتا ہے اور اس کو درست قرار دیا جاسکتا ہے۔

یہ تفقہ والی بات ہے جو تنہا کتاب پڑھنے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ اللہ تبارک و تعالیٰ ملکہ عطا فرماتے ہیں تو اس کو یہ چیز حاصل ہوتی ہے اور وہ فرق کرتا ہے، بظاہر تو کتاب میں لکھا ہو گا کہ ربوا بھی حرام ہے اور استقراض الحیوان بھی حرام ہے اور وہ عقد بھی معتبر نہیں اور یہ عقد بھی معتبر نہیں لیکن دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

لہذا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر دو آدمی بھائی بھائی ہیں اور ان کے آپس میں اچھے تعلقات ہیں اور وہ استقراض کر لیتے ہیں اور بالکل پکا یقین ہے کہ جھگڑا پیدا نہیں ہو گا تو اس استقراض کرنے میں عقد فاسد کرنے کا گناہ بھی نہ ہو گا۔

### خلاصہ کلام

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ استقراض حیوان یا اس کے قبیل کے دوسرے احکام میں عقود کے فاسد ہونے کا جو حکم لگایا گیا ہے، وہ قضاء ہے اور اگر باہمی انبساط فی المعاملہ کے طور پر وہ کام کر لیا جائے تو شرعاً ناجائز اور منع نہیں ہے۔

احادیث میں استقراض حیوان کے جو واقعات آئے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان کو باہمی رضامندی پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ آپس میں ایسا معاملہ تھا کہ جس میں جھگڑا فساد کا امکان نہیں تھا، لہذا کہا کہ کر لو، کوئی بات نہیں، لیکن قضاء کا اصول وہی ہے کہ استقراض منکرات میں ہو اور یہ جو بات حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے، اس میں معاملات میں سہولت کا ایک عظیم دروازہ کھلتا ہے، ورنہ جو ٹیکسی والے کی مثال دی ہے اور پتہ نہیں کہ کہاں کہاں پیش آتی ہے اور دن رات ایسی کتنی صورتیں پیش آتی ہیں اگر اس کے اوپر وہ احکام جاری کئے جائیں جو حرمت کے ہیں تو سارے حرام، ناجائز قطعی اور فاسد ہو گئے اور دونوں فریق گناہ گار ہو گئے۔ لیکن اگر یہ نقطہ ذہن میں رہے (جو حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا) تو سب معاملات کے اندر سہولت پیدا ہو جاتی ہے اور سلم میں بیع ہو جاتی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ دونوں میں یہ فرق ہے کہ سلم فی السن کے معنی یہ ہے کہ ایک شخص نے سن کو سن میں سلم کیا، ”بیع الحيوان بالحيوان نسباً“ اس کے اوپر انہوں نے وہ لفظ اطلاق کیا اور اس کے بارے میں صریح نمی موجود ہے اس واسطے حنیفہ کہتے ہیں ربوا کے اندر ہی داخل ہو گا، کیونکہ میں صریح

نص موجود ہے۔ ہم نے استقراض کو سن فی السلم پر قیاس کیا تھا کہ جس طرح سلم فی السن ناجائز ہے تو استقراض بھی ناجائز ہوگا کیونکہ اس کے اندر بھی مبادلہ ہوتا ہے اور یہ مثلیات میں سے ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ استقراض فی الحیوان کے لئے صریح نص ہو بلکہ بطریق قیاس علی بیع حیوان بالحویوان نسباً اس کو منع کیا گیا۔

اور استقراض کا معنی یہ ہے کہ میں نے آپ سے ایک گائے ادھار لی اور ایسا ہی جانور آپ کو واپس کر دوں گا، اور سلم فی السن یہ ہوتا ہے کہ میں آج آپ کو ایک جانور بیچ کے طور پر دے رہا ہوں اور چھ مہینے کے بعد فلاں قسم کا جانور آپ سے وصول کر لوں گا، تو یہ بیع اور قرض ہوتا ہے اور قرض میں تا جیل نہیں ہوتی جبکہ بیع میں تا جیل ہوتی ہے۔ (۱)

### زمین کو مزارعت کے لئے دینا

عن حنظلة بن قیس الانصاری: سمع رافع بن خدیج قال: كنا اكثر اهل المدينة مزدرعاً، كنا نكري الارض بالساحية، منها مسمى ليسد الارض، قال: فمما يصاب ذلك و تسلم الارض، ومما يصاب الارض و يسلم ذلك، فنهينا، فاما الذهب والورق فلم يكن يومئذ۔ (۲)

یہاں سے امام بخاریؒ مزارعت کے سلسلے میں متعدد ابواب قائم فرما رہے ہیں یعنی زمین کسی ایک شخص کی مملوک ہو اور وہ زمین دوسرے کو کاشت کے لیے دے تو اس کی متعدد صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص اپنی زمین دوسرے کو کرائے پر دے اور اس سے ماہانہ یا ششماہی یا سالانہ کرایہ روپے پیسے کی شکل میں وصول کرے۔ اس میں اس سے بحث نہیں کہ وہ شخص اس زمین کو کسی کام میں استعمال کرتا ہے؟ اور کیا کاشت کرتا ہے؟ کتنی پیداوار ہوتی ہے؟ بلکہ زمین کر

(۱) انعام الباری ۵۱۸/۶ تا ۵۲۳۔

(۲) فی صحیح بخاری کتاب الحرث المزلة باب ۲۳۲۷ و فی صحیح مسلم، کتاب البيوع، رقم ۲۸۸۱۔۔۔۔۔ ۲۸۸۵ و ۲۸۸۷۔۔۔۔۔ ۲۸۸۹، و سنن الترمذی، کتاب الاحکام عند رسول اللہ، رقم ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، و سنن النسائی، کتاب الايمان والنذور، رقم ۳۸۰۲، ۳۸۰۶، ۳۸۰۷، ۳۸۵۱، ۳۸۵۴، و سنن أبی داؤد، کتاب البيوع رقم ۲۹۴۱، ۲۹۴۵، و سنن ابن ماجہ، کتاب الاحکام، رقم ۲۴۴۴، ۲۴۴۹، و مسند احمد، رقم ۴۲۷۵، ۱۵۲۶۲، ۱۶۶۴۰، ۱۶۶۴۹، و موطا امام مالک، کتاب کراء الارض، رقم ۱۱۹۹۔

ایہ پردے دی، اب مستاجر چاہے اس کو کاشت میں استعمال کرے یا کسی اور مقصد میں استعمال کرے، اس کو اجارۃ الارض یا کراء الارض کہا جاتا ہے یعنی زمین کو روپے پیسے کے عوض کرایہ پر دیے دینا اور اس کو مقاطعہ بھی کہا جاتا ہے۔

### ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء

اور ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ یہ صورت جائز ہے بلکہ جمہور فقہاء امت اس کو جائز کہتے ہیں۔ لہذا اس میں جمہور کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ (۱)

### علامہ ابن حزم کا قول شاذ

اس میں علامہ ابن حزم کا ایک شاذ قول ہے، ابن حزم اس کو ناجائز کہتے ہیں یعنی کھیتی کے لیے زمین کو روپے پیسے کے عوض کرایہ پر دینا ان کے نزدیک جائز ہی نہیں ہے۔ اور اسی مسلک کو انہوں نے طاؤس بن کیسان اور حسن بصری کی طرف بھی منسوب کیا ہے کہ یہ دونوں بھی اس کے قائل رہے ہیں کہ کراء الارض یا اجارۃ الارض جائز نہیں۔

لیکن جمہور فقہاء جن میں ائمہ اربعہ بھی شامل ہیں اس کے جواز کے قائل ہیں (۲) اور ابن حزم کا قول ایک شاذ کی حیثیت رکھتا ہے۔

### مودودی صاحب مرحوم نے روپے اور زمین میں فرق نہیں کیا

اور یہی شاذ قول مولانا مودودی مرحوم نے بھی اختیار کر لیا کیونکہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ کراء الارض بالذهب و الفضة جائز نہیں ہے، ابن حزم نے جو ناجائز کہا ہے، اس کی وجہ کچھ اور ہے اور مودودی صاحب مرحوم نے جو ناجائز کہا ہے اس کی وجہ کچھ اور ہے۔

ابن حزم نے ناجائز اس لئے کہا کہ بعض روایات میں کراء الارض سے نہی وارد ہوئی۔ جیسے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی بعض روایتیں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہیں کہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کراء الارض۔

(۱) قوله والارضى للزراعة ان بين ما يزرع فيها او قال على ان يزرع فيها ما شاء اى صح ذلك للاجماع العملى عليه (البحر الرائق ج: ۷، ص: ۳۰۴)

(۲) حوالہ بالا۔



اور کراء الارض کا مطلب عام طور سے یہی ہوتا ہے کہ زمین کو کرایہ پر دیدینا اور اس کے بدلہ میں روپے پیسے لے لینا، لہذا ابن حزم نے ان حدیثوں سے استدلال کر کے کہا ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اصطلاحات کہ روپے پیسے کے عوض اگر زمین کو دیا جائے تو اس کو کراء الارض کہا جائے اور پیداوار کا کچھ حصہ اگر متعین کیا جائے تو اس کو مزارعت کہا جائے یہ اصطلاحات بعد میں وضع ہوئی ہیں اور ان کے درمیان فرق بعد میں ظاہر ہوا ہے، شروع میں مطلق معاوضہ زمین کو دے دینا اس کو کراء الارض کہتے تھے چاہے وہ روپے پیسے کے عوض ہو یا پیداوار کا کچھ حصہ متعین کر کے ہو، تو جہاں کراء الارض سے نفی وارد ہوئی ہے وہاں مزارعت کی وہی صورتیں مراد ہیں جو ناجائز ہیں یا پھر وہ نفی تنزیہی ہے اور مشورے کے طور پر کہا گیا ہے کہ اگر تمہارے پاس کوئی فالتو زمین ہے تو لوگوں کو کرایہ پر دینے کے بجائے بہتر ہے کہ ویسے ہی بہہ کر دو۔

اور حضرت رافع بن خدیج صراحۃ کہتے ہیں کہ ذهب اور فضہ کے ذریعہ اگر کرایہ پر دی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، چنانچہ یہ حدیث جو ابھی گزری کہ واما الذهب والورق الخ سونا اور چاندی تو اس دن تھا ہی نہیں یعنی سونے چاندی سے عام طور پر زمین کو کرایہ نہیں دیا جاتا تھا، مسلم شریف کی روایت میں اس کی صراحت ہے اور اس میں بھی آگے آئیگی کہ واما الذهب والورق الخ کہ سونے اور چاندی کے عوض سب زمین کرایہ پر دینے سے آپ ﷺ نے ہمیں منع فرمایا، لہذا ابن حزم کا یہ کہنا کہ کراء الارض کی ممانعت سے اجارۃ الارض کی ممانعت لازم آتی ہے یہ درست نہیں ہوا۔

اور مولانا مودودی صاحب مرحوم نے جو موقف اختیار کیا کہ زمین کو سونے اور چاندی یا روپے پیسے نہیں دے سکتے تو انہوں نے درحقیقت اس کو سود کے اوپر قیاس کیا کہ شریعت میں اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کو کاروبار کے لئے، تجارت کے لئے روپیہ دے گا تو یہ کہنا جائز ہوگا کہ کاروبار میں جو نفع ہو اس کا آدھا تمہارا اور آدھا میرا ہے۔

لیکن اگر کوئی شخص یوں کہے کہ میں پیسے دیتا ہوں اور تم اس کے بدلے مجھے ایک ہزار روپیہ دینا تو یہ حرام ہے اور سود ہے، وہ کہتے ہیں کہ معلوم ہوا اگر وسیلہ پیداوار کو دیا جائے تو اس کا کوئی مشاع حصہ نفع مقرر کر سکتے ہیں لیکن کوئی معین مقدار مقرر نہیں کی جاسکتی۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کرایہ مقرر کر لیا تو تم مجھے اس زمین کے ایک ہزار روپیہ دینا تو یہ مقرر کرنا ایسا ہی ہے جیسے پیداوار کا ایک حصہ مقرر کر لیا کہ ہمیں دس من پیداوار دینا تو جس طرح وہ ناجائز ہے اسی طرح یہ بھی ناجائز ہے۔ جس طرح سود ناجائز ہے اسی طرح زمین کا کرایہ بھی ناجائز ہے۔

## شریعت میں روپے اور زمین کے احکام الگ الگ ہیں

مولانا مودودی صاحب مرحوم کا یہ کہنا درحقیقت روپے میں اور زمین میں فرق نہ کرنے کا نتیجہ ہے شریعت میں روپے کے احکام الگ ہیں اور عروض کے احکام الگ ہیں، روپے کو کرایہ پر نہیں چلایا جا سکتا، کیونکہ اگر روپے کو کرائے پر چلایا جائے گا تو اسی کا نام سود ہے۔ لیکن زمین کو کرایہ پر چلایا جا سکتا ہے۔

اسکی ایک وجہ یہ ہے کہ روپیہ اس وقت تک استعمال نہیں ہو سکتا جب تک اس کو خرچ نہ کر لیا جائے یعنی روپیہ کو بذات خود باقی رکھتے ہوئے استعمال کرنا ممکن نہیں اور کرائے میں کرایہ اس چیز کا ہوتا ہے جس کا عین باقی رہے اور منفعت حاصل کی جائے اور روپے میں یہ صورت نہیں ہو سکتی کہ عین باقی رہے اور آدمی منفعت حاصل کرتا رہے، کیونکہ روپے سے نفع اس وقت ہوگا جب وہ روپیہ کسی تاجر کو دے گا اور اس سے کوئی شے خریدے، تو روپیہ چلا جائے گا اور اس کے بدلے میں کوئی چیز آجائے گی لیکن یہ ممکن ہے کہ روپیہ باقی رہے اور یہ اس کو بیٹھا ہوا چاٹتا رہے یا اسے دیکھ دیکھ کر خوش ہوتا رہے اور منفعت حاصل کر لے، یہ ممکن نہیں ہے۔

لہذا جن چیزوں سے انتفاع کے لئے ان کو خرچ کرنا پڑتا ہے وہ کرائے کا محل نہیں ہوتیں، لیکن جن چیزوں میں عین کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت سے انتفاع کیا جائے وہ کرائے کا محل ہوتی ہیں، زمین ایسی چیز ہے کہ عین باقی رہے گا اور اس سے منفعت حاصل کی جائے گی۔

دوسرا فرق روپے اور دوسری چیزوں میں یہ ہوتا ہے کہ روپیہ ایسی چیز ہے جس کے استعمال سے اس کی قدر نہیں گھٹتی یعنی اگر روپے کا استعمال کر لیا جائے تو روپے کی قدر میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی، قدر کے اعتبار سے اتنا ہی ہے جتنا پہلے تھا۔

بخلاف اور اشیاء کے کہ ان کے استعمال سے ان کی قدر گھٹتی ہے، مثلاً مکان ہے اس کو استعمال کیا جائے تو اس کی قدر گھٹے گی، زمین ہے اس کو استعمال کیا جائے تو اس کی قدر گھٹے گی، اس واسطے اس میں کرایہ لینا جائز ہے، لیکن روپے کو استعمال کرنے سے اس کی قدر نہیں گھٹتی اس واسطے اس پر کرایہ لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کراء الارض کا عدم جواز اس بنیاد پر درست نہیں ہے۔ یہ سب کراء الارض کی تفصیل ہے۔

## مزارعت کی تین صورتیں اور ان کا حکم

دوسری چیز مزارعت ہے۔ مزارعت کے معنی یہ ہیں کہ زمیندار نے زمین دی اور زمین دینے کے بدلے میں پیداوار کا کچھ حصہ معاوضے کے طور پر لیتا ہے۔ اسکی تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ پیداوار کا کچھ حصہ مقرر کرے کہ میں زمین دیتا ہوں تم کاشت کرو۔ جو پیداوار ہوگی اس میں سے بیس من میں لوں گا اور باقی تمہاری۔

اب اس صورت میں کچھ پتہ نہیں کہ بیس من ہوگی یا نہیں ہوگی۔ لہذا اگر کل پیداوار بیس من ہوگی تو سب زمیندار لے جائے گا اور کاشتکار کو کچھ نہ ملے گا۔ اس واسطے یہ صورت بالاجماع حرام ہے۔ (۱)

دوسری صورت وہ جو اس زمانے میں رائج تھی یہ ہے کہ زمیندار زمین کا کچھ حصہ مقرر کر لیتا تھا کہ اس حصے پر جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی اور باقی حصوں پر جو پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی۔ اور عام طور سے زمیندار اپنے لئے ایسی جگہ مقرر کرتا تھا جو پانی کی گزرگاہ کے قریب ہوتی تھی، حدیث میں ربیع اور جدار کا لفظ آیا ہے۔ یعنی جونہروں اور نالیوں کے آس پاس کا حصہ ہوتا تو کہتے تھے کہ یہ میرا ہے اور باقی جو ادھر والا حصہ ہے وہ تمہارا ہے۔

یہ صورت بھی بالاجماع حرام ہے۔ (۲) اس لئے کہ اس نے جو حصہ اپنے لئے متعین کیا ہے ہو سکتا ہے کہ وہیں پیداوار ہو اور دوسری جگہ نہ ہو یا اس کے برعکس ہو۔

اسی بات کو رافع بن خدیج فرماتے ہیں کہ ربما اخرجت هذه ولم تخرج هذه۔ یعنی کبھی پیداوار ادھر سے ہوتی تھی اور ادھر سے نہیں ہوتی تھی۔ لہذا آنحضرت ﷺ نے اس کو منع فرمایا ہے اس لئے یہ صورت بالاجماع حرام ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ پیداوار کو کوئی حصہ مشاع یعنی فیصد حصہ مقرر کر لیا جائے مثلاً پیداوار کا ربیع میرا ہوگا، یا سدس میرا ہوگا، یا نصف میرا ہوگا، اور باقی تمہارا ہوگا۔

اس صورت کے جواز پر فقہائے کرام کے درمیان اختلاف ہے۔

## مذاهب کی تفصیل

### امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مسلک

امام یوسف، امام محمد اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ اس صورت کو بغیر کسی شرط کے مطلقاً جائز کہتے ہیں۔

### امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ اس کو مطلقاً ناجائز کہتے ہیں۔

### امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ مزارعت مساقات کے ضمن میں ہو تو جائز ہے، مثلاً کوئی باغ ہے جس میں درخت لگے ہوئے ہیں اور درختوں کے درمیان کوئی زمین بھی ہے، درختوں پر پھل آرہے ہیں اور زمین پر کھیتی اگائی جارہی ہے تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ درختوں پر مساقات کا اصل عقد ہوا اور اس کے ضمن میں اگر مزارعت بھی ہو جائے تو جائز ہے لیکن اگر مساقات کے بغیر ہو تو اس کو وہ بھی ناجائز کہتے ہیں۔

### امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک

امام مالکؒ کا مسلک بھی قریب قریب یہی ہے کہ وہ بھی اس کو مساقات کے ذیل میں قرار دیتے ہیں، لیکن شرط یہ قرار دیتے ہیں کہ مساقات میں درخت زیادہ ہوں اور زمین کم ہو تو جائز ہے۔ (۱)

### شرکت فی المزارعت

لیکن امام شافعیؒ اور امام مالکؒ ایک اور صورت کو جائز کہتے ہیں جس کو وہ شرکت فی المزارعت سے تعبیر کرتے ہیں کہ زمین ایک شخص کی ہے کسی دوسرے شخص نے بیل دیدیا اور تیسرے نے عمل

شروع کر دیا تو تینوں نے مل کر شرکت کر لی، اس کو شرکت فی المزارعت کہتے ہیں۔  
شرکت فی المزارعت کے احکام و تفصیل الگ ہیں، لیکن مزارعت بالمعنی المعروف ان کے  
نزدیک بغیر مساقات کے درست نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ چونکہ سب اس بات پر متفق ہو گئے ہیں کہ الگ سے  
مزارعت جائز نہیں۔ ان کا استدلال حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت سے ہے جس میں نبی کریم  
ﷺ سے مزارعت کی ممانعت منقول ہے اور متعدد الفاظ میں منقول ہے، بلکہ بعض روایتوں میں یہاں  
تک آیا ہے ”من لم يدع المحاربة فليؤد بحرب من الله ورسوله“ یعنی جو مخابرہ نہ چھوڑے تو  
اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے اعلان جنگ سن لے یعنی وہی احکام اس میں جاری کئے جو  
سود کے ہوتے ہیں۔ یہ حضرات اس سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ صاحبینؒ اور امام احمد بن حنبلؒ جو مزارعت کے اطلاق جواز کے قائل ہیں، وہ خیبر کے  
واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ خیبر میں نبی کریم ﷺ نے یہودیوں کو زمینیں دیں اور ان سے  
مزارعت کا معاملہ فرمایا اور یہ طے کر دیا کہ آدمی پیداوار ان کی ہوگی اور آدمی پیداوار مسلمانوں کی  
ہوگی۔

اور جو احادیث نبی عن المزارعت اور نبی عن المخابرة کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں وہ ان کو  
مزارعت کی پہلی دو صورتوں پر محمول کرتے ہیں، جن کے بارے میں میں نے ابھی عرض کیا کہ بالا  
جماع حرام ہیں، یہ مذاہب کی تفصیل ہے۔

حنفی، مالکی اور شافعی تینوں اصل مذاہب میں مزارعت منصلہ کے عدم جواز کا قائل تھے لیکن  
بعد میں تینوں فقہاء متاخرین نے صاحبین رحمہم اللہ اور امام احمد بن حنبلؒ کے قول کے مطابق جواز کا فتویٰ  
دیا۔ (۱)

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ درحقیقت صاحبین اور امام احمد بن حنبلؒ کے دلائل دوسرے حضرات کے  
مقابلے میں بڑے مضبوط تھے۔

## خیبر کی زمینوں کا معاملہ

ان کی سب سے مضبوط دلیل خیبر کا واقعہ ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے

(۱) الا أن الفتوى على قولهما لحاجة الناس إليها ولظهور تعامل الأمة بها والقياس بترك التعامل  
كما في الاستصناع۔ الهداية شرح البداية، ج: ۴، ص: ۵۴۔

یہودی خیبر کے ساتھ مزارعت کا معاملہ فرمایا اور یہ معاملہ حضور اقدس ﷺ کی باقی ماندہ پوری حیات طیبہ میں جاری رہا، بلکہ بعد میں صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اور فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے دور میں بھی جاری رہا۔ یہاں تک کہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یہودیوں کو تباہی کی طرف جلا وطن کر دیا۔ (۱)

معلوم ہوا کہ حضور اقدس ﷺ کا یہودیوں کے ساتھ مزارعت کا معاملہ آپ کے وصال تک رہا، اگر اس سے پہلے کی احادیث ہیں تو وہ اس عمل سے منسوخ سمجھی جائیں گی اور یہ عمل کوئی اکاد کا عمل نہیں تھا، بلکہ خیبر کا پورا نخلستان اور جنتی زمینیں تھیں وہ اسی بنیاد پر دی گئی تھیں۔

### حنفیہ کی طرف سے خیبر والے معاملے کا جواب

امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ منسوب ہے کہ انہوں نے خیبر کے واقعہ کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ درحقیقت وہ مزارعت نہیں تھی بلکہ خراج مقاسمہ تھا۔ (۲)

### خراج مقاسمہ

خراج مقاسمہ کے معنی یہ ہیں کہ اگر مسلمان کسی علاقے کو فتح کریں اور وہاں کے مالکوں کو اسی زمین پر برقرار رکھیں تو ان سے جو خراج لیا جاتا ہے وہ خراج دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک خراج موظف کہلاتا ہے یعنی جو روپے کی شکل میں ہو۔

اور دوسرا خراج مقاسمہ کہلاتا ہے، یعنی جو پیداوار کے کسی فیصد حصے کی شکل میں ہو۔

لیکن زیادہ دقت نظر سے دیکھا جائے تو اسکو خراج مقاسمہ کہنا بڑا مشکل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خراج مقاسمہ اس وقت ہو سکتا تھا جبکہ یہودیوں کو خیبر کی زمینوں کا مالک تسلیم کیا گیا ہو یعنی ان سے کہا گیا ہو کہ ہم تمہاری ملکیت تسلیم کرتے ہیں، تم اپنی ملکیت پر برقرار رہو، بس تم خراج دیتے رہنا، خراج اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ ملاک الارض کو ان زمینوں پر برقرار رکھا جائے اور ان کی ملکیت کو تسلیم کر لیا جائے لیکن اگر فتح کے بعد زمینیں مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی ہوں تو مجاہد مالک بن گئے، لہذا جب مجاہد مالک بن گئے تو اب اگر ان کو دیں گے تو یقیناً یہ مزارعت ہوگی اور خیبر میں یہی دوسری صورت تھی کیونکہ اس پر متعدد احادیث شاہد ہیں کہ خیبر کی زمینیں آپ ﷺ نے مجاہدین میں تقسیم فرما دی تھیں، چنانچہ بخاری میں آگے آئے گا کہ آپ نے فرمایا ”فكانت الارض حين ظهر الله

(۱) صحیح البخاری، کتاب المزارعہ، رقم ۲۳۳۸

(۲) المبسوط للمصنف، ج: ۲۳، ص: ۴۰، دار النثر، بیروت۔

ولرسوله وللمسلمین“ یعنی خیبر کی زمین پر جب مسلمان غالب آگئے تو وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ اور مسلمین کی تھی۔

ابوداؤد میں کتاب الخراج والغنی والا مارة میں بہت تفصیل سے روایتیں آئی ہیں، جن میں تفصیل سے بتایا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے خیبر کی زمینوں کو کس طرح تقسیم فرمایا یعنی اس میں سے خمس بھی نکالا اور مجاہدین میں تقسیم بھی فرمائیں کہ اتنی زمین فلاں کی، اتنی فلاں کی اور اتنی فلاں کی۔ یعنی باقاعدہ زمینیں تقسیم ہوئیں، لہذا جب زمینیں تقسیم ہوئیں تو مسلمانوں کی ملکیت ہوئیں، پھر خراج کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

مسلمانوں کی طرف سے یہودیوں کو جو زمینیں دی گئی تھیں اس کی وجہ دوسری روایات سے منقول ہے کہ یہودیوں نے خود لوگوں کو آکر کہا کہ زمینیں تو آپ کی ہو گئیں لیکن آپ کو زمینوں کی کاشتکاری کا اتنا ملکہ اور مہارت نہیں ہے جتنا ہم لوگوں کو ہے اگر آپ ہمیں ہی کاشت کے لئے دیدیں تو یہ اچھا ہے آپ کے حق میں بھی فائدہ مند ہوگا، آنحضرت ﷺ نے وہ زمینیں ان کو دیدیں اور فرمایا ”نفر کم علی ذلک ماشنا“۔ یعنی ہم تمہیں اس پر برقرار رکھیں گے جب تک چاہیں گے اور پھر حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا تو انہوں نے اس پر عمل کرتے ہوئے ان کو نکال دیا اور ان کی سازشوں کی وجہ سے ان کو یتیم کی طرف جلا وطن کر دیا۔ اگر یہ مالک ہوتے تو جلا وطن کرنے کا بھی کوئی جواز نہیں تھا، لہذا اس کو خراج مقاسمہ پر محمول کرنا مشکل ہے، یقیناً یہ مزارعت کا معاملہ تھا۔ (۱)

اب رہ گئیں وہ احادیث جن میں ممانعت آئی ہے، تو ممانعت والی احادیث تین قسم کی ہیں۔ (یہ سب خلاصہ ذکر کیا جا رہا ہے)

پہلی قسم احادیث کی وہ ہے جن میں راوی نے ممانعت کی صراحت کر دی ہے کہ ممانعت کی صورت کیا تھی؟ یا تو عام طور سے جگہ متعین کر دیتے تھے کہ یہاں پر جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی اور دوسری جگہ پر جو پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی، یا مقدار متعین کر دیتے تھے کہ اتنی مقدار ہماری اور باقی آپ کی ہوگی، تو جہاں یہ تشریح موجود ہے اس کا جواب دینے کی تو کوئی ضرورت ہی نہیں، کیونکہ انہیں خود وضاحت موجود ہے، جیسا کہ حضرت رافع بن خدیج کی جو روایت ابھی گزری ہے اس میں یہی وضاحت موجود ہے کہ ”کنا اکثر اهل المدينة مزدور علیہم مدینہ منورہ میں سب سے زیادہ کھیتوں والے تھے۔“

”کنا نکری الارض بالناحیة منها مسمی لعیل الارض“

یعنی زمین کو کرایہ پر دیتے تھے اس کے ایک گوشے کے عوض میں ”مسمیٰ“ جو مالک زمین کے لئے متعین ہوتا تھا۔

”قال: فمما يصاب ذالك وتسلم الأرض، ومما يصاب الأرض ويسلم ذالك“ تو کبھی ایسا ہوتا تھا کہ اس حصہ پر تو مصیبت آجاتی تھی اور باقی زمین سلامت رہ جاتی تھی یعنی اور جگہ پیداوار ہوتی تھی اور یہاں نہیں ہوتی یا اور جگہ نہیں ہوتی تھی۔ ”فہینا“ پس ہمیں منع کر دیا گیا۔

لہذا اس روایت میں صراحت ہے کہ ”فاما الذهب فلم يكن يومئذ“ سونا یا چاندی اس دن نہ تھی، اس سے ممانعت نہیں ہے، ممانعت کی یہ صورت تھی، تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

دوسری قسم احادیث کی وہ ہے جہاں پر مطلقاً مزارعہ یا مخاہرہ کی ممانعت کی گئی ہے کہ ”نہی رسول اللہ ﷺ عن المزارعة“ یا ”نہی رسول اللہ ﷺ عن كراء الارض“ تو ان احادیث کو ان احادیث کی روشنی میں کسی خاص صورت پر محمول کیا جائے گا کہ جہاں مزارعت کی مطلق ممانعت آئی ہے یا مخاہرہ کی ممانعت آئی ہے وہ مزارعت اور مخاہرہ کی اس خاص صورت پر محمول ہے، تو اس میں بھی کوئی شکل کی بات نہیں، اس لئے کہ ”الحديث يفسره بعضه بعضاً“ لہذا مطلق مزارعت کی ممانعت مقصود نہیں ہے کہ ہر قسم کی اور ہر طرح کی مزارعت ناجائز ہے بلکہ اس خاص قسم کو منع کیا گیا اور اس کی دلیل خیبر کا واقعہ ہے۔

تیسری قسم احادیث کی وہ ہے کہ جن میں خاص طور سے صراحت ہے کہ پیداوار کے کچھ فیصد حصہ کے مقابلہ میں مزارعت کرنا جس کو انكث یا الربع کہا جاتا ہے اور جو مختلف فیہ ہے، آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

اور بعض روایتوں میں اسکی صراحت بھی آئی ہے، تو یہ تیسری قسم بھی ارشاد تزیہہ ہے، اس لئے کہ احادیث میں آتا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تمہارے پاس کوئی فالتو زمین ہو تو دوسرے ضرورت مند بھائی کو دے دو، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تم باقاعدہ آمدنی حاصل کرو گے (یہ حدیث آگے آئے گی اس میں یہ لفظ ہے کہ:

”قال: ان يمنع احدكم اخاه خيرا له من ان يأخذ عليه خروجا معلوما“

یہاں خیر کا لفظ خود بتا رہا ہے کہ ممانعت تحریمی مقصود نہیں ہے بلکہ یہ کہنا مقصود ہے کہ اس سے بہتر ہے کہ تم اپنے بھائی کو ویسے ہی دے دو، تو وہ ارشاد تزیہی پر محمول ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ (ابھی حدیث آئے گی) جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما مزارعت بالانكث اور بالرربع کیا کرتے تھے تو



رافع بن خدیجؓ نے ان کو حدیث سنائی کہ نبی کریم ﷺ نے مزارعت سے منع فرمایا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ ہم تو ساری عمر دیکھتے آئے ہیں کہ حضور ﷺ کے زمانے میں خود حضور ﷺ مزارعت کیا کرتے تھے اور صحابہ کرام بھی مزارعت کیا کرتے تھے، تو ہم نے کہیں یہ نہیں دیکھا کہ آپ ﷺ نے اس کو منع کیا ہو۔ یہ اعتراض کیا لیکن بعد میں خود مزارعت چھوڑ دی اور نہیں کی، کسی نے پوچھا کہ حضرت رافع بن خدیجؓ جو مزارعت چھوڑنے کی بات کہتے ہیں تو اس کے بارے میں آپ کی رائے کیا ہے؟

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے جواب میں فرمایا کہ ”قد اکثر رافع رافع نے بہت غلو کر لیا ہے یعنی ممانعت تو چند صورتوں کے ساتھ مخصوص تھی، انہوں نے اس معاملے کو اتنا کر دیا ہے اور اکثر علاقوں میں اس معاملے کو اتنا اچھالا ہے کہ لوگ ہر صورت میں اس کو ناجائز سمجھنے لگے۔ کسی نے کہا کہ جب آپ اس روایت کو (جو رافع بن خدیجؓ نے کی ہے) اتنا اہم نہیں سمجھ رہے تو آپ نے خود کیوں چھوڑ دی؟ انہوں نے کہا: میں نے اس لئے چھوڑ دی کہ رافع بن خدیجؓ نے یہ حدیث سنا دی ہے تو میں نے سوچا، ہو سکتا ہے بعد میں ایسی صورت پیدا ہوئی ہو جو میرے علم میں نہ آئی ہو تو میں خواہ مخواہ ایک مشتبہ کام کیا کروں؟ اس لئے علی بن ابی طالبؓ اسکو چھوڑ دیا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ بعد میں یہ کہا کرتے تھے ”قد منع رافع نفع ارضنا“ کہ رافع نے ہماری زمین کا نفع ہم پر روک دیا۔ لہذا خود یہ لفظ بتا رہے ہیں کہ وہ اس کو ناجائز نہیں سمجھتے تھے لیکن چونکہ رافعؓ سے حدیث سنی تھی اور اس حدیث کے اوپر تقویٰ کے طور پر عمل کر رہے تھے اس لئے اس کو رافع بن خدیجؓ کی طرف منسوب کیا کہ ”قد منع رافع نفع ارضنا“۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ جن روایتوں میں ”نشطر ما یخرج منها“ آیا ہے جن میں نہی وارد ہوئی ہے تو وہ نہی تنزیہی ہے، تحریمی نہیں ہے۔

## ہمارے زمانے کی مزارعت کے مفاسد اور ان کا انسداد

آج کل جو حضرات مزارعت کو ناجائز قرار دینے پر اصرار فرماتے ہیں، ان کا ایک بنیادی استدلال یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں زمیندار اور جاگیرداری کا جو نظام صدیوں سے رائج ہے اس میں یہ بات بداعتنا نظر آتی ہے کہ زمینداروں نے اپنے کاشتکاروں پر ناقابل بیان ظلم توڑے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اس ظلم و ستم کا اصل سبب مزارعت کا یہ نظام ہے اگر اسے ختم کر دیا جائے تو کاشتکاروں کو اس ظلم سے نجات مل جائے گی۔

اس سلسلے میں میں دو نکات کی وضاحت کرتا ہوں۔

(۱) بلاشبہ ماضی قریب میں زمیندار کی طرف سے کاشتکاروں کے ساتھ ظلم و زیادتی اور ناانصافی کے بہت سے روح فرسا واقعات ہوئے ہیں، لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ کیا ان افسوس ناک واقعات کا سبب ”مزارعت“ کا معاملہ ہے؟ اگر ان افسوس ناک واقعات کا حقیقت پسندی سے جائزہ لیا جائے تو واضح طور پر یہ بات نظر آئے گی کہ ان واقعات کا اصل سبب ”مزارعت“ کا معاملہ نہیں، بلکہ وہ ناجائز اور فاسد شرطیں ہیں جو زمینداروں نے قوی یا عملی طور سے کاشتکاروں پر عائد کر رکھی تھیں، ان فاسد اور ناجائز شرطوں میں کاشتکاروں سے بیگار لینا، اس پر ناواجبی ادائیگیوں کا بوجھ ڈالنا، ان کی محنت کا منصفانہ معاوضہ نہ دینا، انہیں اپنا غلام یا رعایا سمجھنا، یہ ساری باتیں داخل ہیں، حالانکہ شریعت نے جس ”مزارعت“ کی اجازت دی ہے وہ دوسرے معاشی معاملات کی طرح ایک معاملہ ہے جس کے دونوں فریق برابری کی حیثیت رکھتے ہیں، ان میں سے کسی بھی فریق کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ دوسرے کو کمتر سمجھے، یا اس پر معاملے کی جائز شرائط کے علاوہ کوئی اضافی شرط عائد کرے، اس سے بیگار لے یا اس کے ساتھ غلاموں کا سا برتاؤ کرے۔ ان تمام باتوں کا اسلام اور اس کی شریعت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔

اسلامی احکام کی رو سے جس طرح ایک شخص اپنا مال دوسرے کو دے کر اس سے مضاربیت کا معاملہ کرتا ہے (جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص اس مال سے کاروبار کرے، اور جو نفع حاصل کرے وہ دونوں کے درمیان تقسیم ہو جائے) تو اس سے مال دینے والے اور کام کرنے والے کے درمیان ایک معاشی رشتہ قائم ہوتا ہے جس میں دونوں کی حیثیت برابر کے فریقوں کی ہے، ان میں سے کوئی فریق دوسرے پر کوئی فوقیت نہیں رکھتا اسی طرح مزارعت میں بھی مالک زمین اور کاشتکار برابر کے دو فریق ہیں اور کاشتکار کو کمتر سمجھنا یا اس پر ناواجبی شرائط عائد کرنا اسلامی احکام کے قطعی خلاف ہے۔ اگر ان ناواجب شرائط کو خلاف قانون بلکہ تعزیری جرم قرار دیکر اس پر مؤثر عملدرآمد کیا جائے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہ خرابیاں باقی رہیں۔

اسکے علاوہ مزارعت کے معاملے کو ایک منصفانہ معاملہ بنانے کے لئے جس میں کاشتکار کو اپنی محنت کا پورا اصل مل سکے، حکومت کی طرف سے بہت سے اقدام کئے جاسکتے ہیں جن کے بارے میں چند معین تجاویز ہیں۔

درحقیقت ان خرابیوں کے انسداد کے لئے اسلام نے ایسے احکام دیئے ہیں جن کے ذریعے بالواسطہ (Indirectly) طور پر خود بخود املاک میں تحدید ہوتی رہتی ہے، اور چند ہاتھوں میں زمینوں

کے بے جا ارتکاز کا کوئی راستہ برقرار نہیں رہتا۔ ان احکام میں سے مندرجہ ذیل بطور خاص قابل ذکر ہیں:

(۱)۔ شرعی وراثت کے احکام پر پوری طرح عمل کیا جائے، اور ان احکام کو موثر پہ ماضی (Retrospective) قرار دیا جائے، کیونکہ جس کسی شخص نے دوسرے وارث کا حق پامال کر کے اس پر قبضہ کیا ہے، اس کی ملکیت ناجائز ہے اور وہ ہمیشہ ناجائز ہی رہے گی، جب تک اسے اصل مالک کو نہ لوٹایا جائے۔

(۲)۔ جن لوگوں نے کسی ایسے طریقے سے کسی زمین کی قانونی ملکیت حاصل کی ہے جو شریعت میں حرام ہے، مثلاً رشوت وغیرہ، ان سے وہ زمینیں واپس لے کر اصل مالکوں کو لوٹائی جائیں، اور اگر اصل مالک معلوم نہ ہوں، یا قابل دریافت (Traceable) نہ ہوں تو غریبوں میں تقسیم کی جائیں، اس غرض کے لئے ایک کمیشن قائم کیا جاسکتا ہے، جو اراضی کی تحقیق کر کے اس پر عمل کرے۔

(۳)۔ جن احادیث میں یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ غیر مملوک بنجر زمین کو جو شخص بھی آباد کر لے، وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس طرح آباد کرنے کے لئے حکومت کی اجازت ضروری ہے۔ اس اصول کے تحت نئی آبادی کے وقت ایسے لوگوں کو ترجیح دی جائے جن کے پاس پہلے سے زمین نہیں ہے، یا بہت کم ہے۔

(۴)۔ پھر غیر مملوک بنجر زمینوں کی آباد کاری کے تحت اگر کسی زمیندار نے خود یا اپنے تنخواہ دار مزدور کے ذریعے زمین آباد کی ہے، جب تو وہ اس کا مالک ہے لیکن اگر اس نے آبادی ہی کا شکاروں کے ذریعے کروائی ہے تو پھر آباد شدہ زمین کا مالک انہی کاشت کاروں کو قرار دیا جاسکتا ہے جنہوں نے وہ زمین خود آباد کی۔

(۵)۔ بہت سی زمینیں لوگوں نے سودی رہن کے طور پر قبضے میں لی تھیں، اور رفتہ رفتہ وہ ان زمینوں کے مالک بن بیٹھے۔ یہ ملکیت بھی شرعی اعتبار سے درست نہیں ہے۔ یہ زمینیں ان کے اصل مالکوں کی طرف واپس کی جائیں، اور اس دوران ان زمینوں سے رہن رکھنے والوں نے جو فائدہ اٹھایا ہے اس کا کرایہ اصل قرض میں محسوب کیا جائے اور قرض میں محسوب ہونے کے بعد زمینیں ان کے تصرف میں رہی ہوں تو اس سے زائد مدت کا کرایہ اصل مالکوں کو دلویا جاسکتا ہے۔

(۶)۔ مزارعت (بنائی) کے معاملات میں جو ظلم و ستم زمینداروں کی طرف سے کسانوں پر ہوتے ہیں، ان کی وجہ وہ فاسد شرطیں ہیں جو زمیندار کسانوں کی بے چارگی سے فائدہ اٹھا کر ان پر تولی یا عملی طور پر عائد کر دیتے ہیں اور جو اسلام کی رو سے قطعی ناجائز اور حرام ہیں، اور ان میں سے بہت سی بیگار کے حکم میں آتی ہیں۔ ایسی تمام شرائط کو خواہ وہ زبانی طے کی جاتی ہوں یا رسم و رواج کے ذریعے ان

پر عمل چلا آتا ہو، قانوناً ممنوع قرار دے کر قانون کی سختی سے پابندی کرائی جائے۔

(۷)۔ اسلامی حکومت کو یہ بھی اختیار ہے کہ اگر زمینداروں کے بارے میں یہ احساس ہو کہ وہ کاشتکاروں کی مجبوری کی وجہ سے ناجائز فائدہ اٹھا کر ان سے بٹائی کی شرح اتنی مقرر کرتے ہیں کہ جو کاشتکار کے ساتھ انصاف پر مبنی نہیں ہوتی، تو وہ بٹائی کی کم از کم شرح قانونی طور پر مقرر کر سکتی ہے، جس کے ذریعے کاشتکار کو اس کی محنت کا پورا اصل مل جائے، اور معاشی تفاوت میں کمی واقع ہو۔

(۸)۔ مزارعت کے نظام میں جو موجودہ خرابیاں پائی جاتی ہیں، اگر مذکورہ بالا طریقوں سے ان پر پوری طرح قابو پانا ممکن نہ ہو تو اسلامی حکومت کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ ایک عبوری دور کے لئے یہ اعلان کر دے کہ اب زمینیں بٹائی پر نہیں دی جائیں گی، بلکہ کاشتکار مقررہ اجرت پر زمیندار کے لئے بحیثیت مزدور کام کریں گے، اس اجرت کی تعیین بھی حکومت کر سکتی ہے، اور بڑی بڑی زمینوں کے مالکان پر یہ شرط بھی عائد کی جاسکتی ہے کہ وہ ایک عبوری دور تک زمین کا کچھ حصہ سالانہ اجرت میں مزدور کاشتکار کو دیں گے۔

(۹)۔ پیداوار کی فروخت کے موجودہ نظام میں یہ فرد خفگی اتنے واسطوں سے ہو کر گزرتی ہے کہ ہر درمیانی مرحلے پر قیمت کا حصہ تقسیم ہوتا چلا جاتا ہے، آڑھتیوں، دلالوں اور دوسرے درمیانی اشخاص (Middle Men) کی بہتات سے جو نقصانات ہوتے ہیں، وہ ظاہر ہیں، اسی لئے اسلام میں ان درمیانی واسطوں کو پسند نہیں کیا گیا۔ ان واسطوں کو ختم یا کم کرنے کے لئے تو ایسے منظم بازار قائم کئے جائیں جن میں دیہی کاشتکار خود پیداوار فروخت کر سکیں یا امداد باہمی کی ایسی انجمنیں قائم کی جائیں جو خود کاشت کاروں پر مشتمل ہوں اور وہ فرد خفگی کا کام انجام دیں، تاکہ قیمت کا جو بڑا حصہ درمیانی اشخاص کے پاس چلا جاتا ہے اس سے کاشتکار اور عام صارفین فائدہ اٹھا سکیں۔

اگر زرعی اصلاحات ان خطوط پر کی جائیں تو نہ صرف یہ کہ اقدامات شریعت کے عین تقاضے کے مطابق ہوں گے، بلکہ ان سے وہ خرابیاں بھی پیدا نہیں ہوں گی جو کمیاتی تحدید ملکیت کے ذریعے پیدا ہوتی ہیں۔

چونکہ زمینوں کے بے جا ارتکاز کے سدباب کے لئے مذکورہ بالا طریقے موجود ہیں، اور انہیں کام میں نہیں لایا گیا، اسلئے معاوضہ دے کر جبری خریداری کی جو شرائط بیان کی گئی ہیں وہ بھی یہاں پوری نہیں ہوں گی۔ (۱)

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: ملکیت زمین اور اس کی تحدید ص: ۱۷۳، مکتبہ دارالعلوم کراچی۔ عدالتی فیصلے جلد دوم ص: ۱۳۶-۱۴۱، مطبع ادارہ اسلامیات۔

یہ اس موضوع کے تمام ابواب و احادیث کا خلاصہ ہے اگر آدمی ان احادیث و ابواب کی تحقیق و تلاش میں پڑ جائے تو پریشان ہو جائے گا۔ کیونکہ کہیں کچھ آرہا ہے، کہیں کچھ آرہا ہے۔ لہذا جو خلاصہ ذکر کیا گیا ہے اگر وہ ذہن نشین رہے تو ان شاء اللہ تعالیٰ کسی قسم کی دشواری پیش نہیں آئے گی۔

یہ خلاصہ کم از کم دو تین مہینوں کی کاوش، احادیث کی چھان پھٹک، ان کی تحقیق و تفتیش کے نتیجے میں جو صورت منبج ہو کر سامنے آئی ہے وہ مختصر لفظوں میں ذکر کر دی گئی ہے۔ (۱)

## مزارعت کے جواز پر آثار صحابہؓ و تابعینؓ

وقال قیس بن مسلم، عن ابی جعفر، قال ما بالمدينة اهل بیت الا یزرعون علی الثلث والرابع۔ وزارع علی وسعد بن ملک و عبداللہ بن مسعود و عمر ابن عبد العزیز و القاسم وعروة بن الزبیر و آل ابی بکر و آل عمر و علی و ابن سیرین۔ وقال عبدالرحمن بن الاسود: کنت أشارک عبدالرحمن بن یزید فی المزرع۔ وعامل عمر الناس علی ان جاء عمر بالبئر من عنده فله الشطر، وان حاذوا بالبئر فمهم کذا۔ وقال الحسن: لا بأس ان تكون الأرض لأحدهما فینفقان جميعا فما خرج فهو بينهما۔ ورأى ذلك الزهري، وقال الحسن: لا بأس ان یجتني القطن علی النصف۔ وقال ابراهیم و ابن سیرین و عطاء و الحکم و الزهري و قتادة: لا بأس ان یعطى الثواب بالثلث أو الربع ونحوه۔ وقال معمر: لا بأس ان تکرى الماشية علی الثلث أو الربع الی أجل مسمى۔ (۲)

حضرت ابو جعفر یعنی محمد الباقر فرماتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں مہاجرین کا کوئی خاندان ایسا نہیں ہے جو ثلث اور ربح پر مزارعت نہ کرتا ہو، یعنی سارے مہاجرین ثلث اور ربح پر مزارعت کیا کرتے تھے۔ اب دیکھئے! صحابہؓ و تابعینؓ کا تعامل کتنا زبردست ہوا۔

آگے امام بخاریؒ نام لے رہے ہیں زارع علی کہ خود حضرت علیؓ نے مزارعت کی۔ اور عبدالرحمن بن مسعود، آل ابی بکر، آل عمر، آل علی، عروہ اور عمر بن عبدالعزیز، مالک، قاسم بن محمد اور محمد بن سیرین رحمہم اللہ نے مزارعت کی۔ اور علامہ بخاریؒ نے ان سب کے آثار نقل کیے ہیں۔

”وقال عبد الرحمن بن الاسود“، عبدالرحمن بن اسود کہتے ہیں کہ عبدالرحمن بن یزید سے زرع میں شراکت کرتا تھا۔

(۱) انعام الباری ۶/۵۵۰ تا ۵۶۲

(۲) فی صحیح بخاری باب کتاب الحرب والمزارعة باب المزارعة بالشرط ونحوه

”وعامل عمر الناس الخ“۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے اس شرط پر معاہدہ کیا کہ اگر بیع عمر رضی اللہ عنہ لائیں گے تو ان کو پیداوار کا نصف حصہ ملے گا اور اگر کام کرنے والے بیع لائیں گے تو ان کو اتنا ملے گا۔

”وقال الحسن الخ“ اور حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ زمین ان میں سے کسی ایک کی ہو اور دونوں خرچ کریں اور اس میں سے جتنا نکلے وہ دونوں کے درمیان ہو۔

”ورامی ذلك الزهری“ اور یہی رائے امام زہری کی نقل کی ہے۔  
امام بخاریؒ نے مزارعت کے جواز پر یہ سب آثار نقل کیے ہیں۔

### اجتناء القطن کا مسئلہ اور حنفیہ کا مسلک

وقال الحسن الخ: یہاں سے مزارعت سے ملتا جلتا ایک دوسرا مسئلہ شروع کر دیا ہے جو مزارعت کی مناسبت سے ہے کہ حسن بصریؒ فرماتے ہیں ”لا باس ان يحتسى القطن على النصف“ کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ روئی آدمی مقدار کے عوض میں توڑی جائے یعنی ایک روئی کا کھیت ہے، زمیندار کچھ مزدوروں سے کہتا ہے کہ تم روئی یہاں سے توڑ کر جمع کرو اور تمہارے اس عمل کی اجرت یہ ہوگی کہ جتنی روئی توڑو گے اس کی آدمی روئی تمہاری ہوگی۔ حنیفہ کے نزدیک یہ کہا جائے کہ روئی توڑو اور توڑنے کے نتیجے میں جو کچھ نکلے گا اس کا آدھا تمہارا ہوگا۔ یہ صورت جائز نہیں ہے۔ علامہ عینیؒ نے یہی مسلک امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی نقل کیا ہے۔ البتہ امام احمدؒ کے مذہب میں یہ جائز ہے۔ (۱)

دلیل کے طور پر حنیفہ یہ کہتے ہیں کہ یہ فقیر الطحان کی ممانعت میں داخل ہے۔ دار القطنی میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ ”نہی رسول اللہ ﷺ عن فقیر الطحان“۔ (۲)

### مسئلہ فقیر الطحان

فقیر الطحان اس کو کہتے ہیں کہ کسی شخص کو گندم دی کہ اس کو پیس کر آٹا بناؤ اور اس کا ایک فقیر تمہاری اجرت ہوگی، اس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ لہذا امام ابو حنیفہؒ نے ان

(۱) عمدة القاری، ج: ۹، ص: ۲۰۔

(۲) سنن الدار قطنی، رقم: ۱۹۵، ج: ۳، ص: ۴۸۔

تمام صورتوں کو اس پر قیاس کیا ہے جہاں نعیجہ عمل کے کچھ حصے کو اجرت بنا دیا گیا ہو مثلاً کسی کو دھاگا دیا اور کہا کہ کپڑا بناؤ، جو کپڑا بناؤ گے اس کا ایک گز تمہارا ہوگا۔ یا کہا کہ روئی توڑو، جتنی روئی توڑو گے اس کی آدمی تمہاری ہوگی، یا کہا کہ گندم کاٹو، جو گندم کاٹو گے اس میں سے ایک من تمہارا ہوگا، تو یہ سب امور ناجائز ہیں، امام ابوحنیفہؒ نے جو مزارعت کو ناجائز کہا ہے اس کی بنیاد بھی فقیر الطحان ہے، اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں اگر کسی کو زمین دی اور کہا کہ زمین پر کاشت کرو اور جو کاشت کرو گے اس میں اتنا تمہارا ہوگا اور اتنا میرا ہوگا تو یہ فقیر الطحان کے معنی میں ہے، لہذا یہ ناجائز ہے۔

### فقیر الطحان کی ناجائز صورت

ایک بات یہ سمجھ لیں کہ فقیر الطحان کے ناجائز ہونے کی صورت یہ ہے کہ یہ شرط لگائی جائے کہ جو آنا تم بناؤ گے اس کا ایک فقیر اجرت ہوگا، تب تو یہ ناجائز ہے۔ لیکن اگر یوں کہا جائے کہ تم اس گندم کا آنا بناؤ اور تمہارے اس عمل کی اجرت ایک فقیر آنا ہوگی۔ یعنی اس کے اندر یہ شرط نہیں کہ اسی میں سے ہو بلکہ ایک فقیر آنا مطلق کہیں سے بھی دے دیں تو یہ صورت جائز ہے۔

البتہ مشائخ کرام نے یہ فرمایا کہ اگر کسی چیز کے بارے میں عرف ہو جائے یعنی اس طرح اجارہ کا عام رواج ہو جائے تو عرف نص کے لیے تخصیص بن سکتا ہے، چنانچہ انہوں نے اجارة الحائك ببعض الغزل کو جائز قرار دیا۔ یعنی جو لہ ہے کو اجرت پر لیا کہ کپڑے کا جو حصہ تم بناؤ گے اس میں سے اتنا حصہ تمہارا ہے، تو یہ جائز ہے۔ (۱)

اسی طرح اجتناء القطن مثلاً بالنصف کہتے ہیں تو بھی جائز ہے۔ کیونکہ ہمارے ہاں اس کا تامل اور عرف ہو گیا ہے اور جب عرف ہو جائے تو وہ نص میں تخصیص پیدا کرتا ہے۔ تو عن فقیر الطحان والی نص میں تخصیص کر کے یہ چیزیں اس سے نکل جائیں گی یعنی اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ نص فقیر ان ہی تک محدود رہیں گی۔ اس کو دوسری اشیاء کی طرف متحدی نہیں کیا جائے گا کیونکہ عرف جاری نہیں۔ لہذا مشائخ کرام کے قول پر یہ جائز ہے اور جو حسن بصریؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے وہی مشائخ کرام کا بھی ہے۔

وقال ابراہیم و ابن سیرین و عطاء و الحکم و الزہری و قتادة: لا بأس ان يعطى

الثوب بالثلث او الربع نحوه۔

یعنی یہ تمام بزرگ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی نساج یا عزال کو کپڑا دے کہ اس کو بنو اور اس

میں سے ایک تہائی تمہارا یا ایک چوتھائی تمہارا ہوگا تو یہ سب لوگ اس کو جائز کہتے ہیں۔  
امام ابو حنیفہؒ کے اصل مذہب میں ناجائز ہے لیکن مشائخ طبع نے للعرف والتعامل اس کے  
جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

وقال معمر: لا بأس ان تکرى العاشية على الثلث والرابع الى اجل مسمى:

یہاں ایک تیسرا مسئلہ بیان ہو رہا ہے اس کا مزارعت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔  
وہ مسئلہ یہ ہے کہ معمر بن راشد کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ مویشی ایک تہائی یا ایک  
چوتھائی معین مدت تک کرایے پر دیئے جائیں۔ مثلاً کسی شخص کو ایک دابہ دے دیا، ایک گدھا دے دیا،  
اور یہ کہا کہ تم اس کے اوپر اجرت پر بار برداری کرو یعنی تم اس پر لوگوں کا سامان لا کر لے جاؤ اور ان  
سے اجرت وصول کرو اور جو کچھ اجرت ملے گی اس کا ایک تہائی تمہارا اور دو تہائی میرا ہوگا۔ یا آدھا  
تمہارا اور آدھا میرا ہوگا۔ تو معمر بن راشد فرماتے ہیں کہ یہ صورت جائز ہے۔ معمر نے درحقیقت ایک  
مثال دی ہے لیکن یہ بہت ساری جزئیات کو شامل ہے۔

### خدمات میں مضاربت

یہ ایک بڑا باب ہے یعنی خدمات میں مضاربت کا باب، مضاربت جو متفق علیہ طور پر جائز  
ہے وہ تجارت میں ہوتی ہے کہ رب المال نے پیسے دئے، مضارب نے اس سے سامان خریدا اور  
بازار میں بیچا اور جو نفع ہوا وہ رب المال اور مضارب کے درمیان تقسیم ہو گیا۔  
لیکن اگر کوئی شخص نقد روپے دینے کے بجائے کوئی ایسی چیز مضارب کو دیدے کہ جس کو  
مضارب بیچے نہیں بلکہ اس کو کرائے پر چڑھائے اور اس سے آمدنی حاصل کرے تو کیا یہ عقد بھی جائز  
ہو جائے گا؟ یعنی اس سے جو کرایہ حاصل ہوا ہے وہ اصل مالک اور عامل کے درمیان مشترک  
ہو جائے۔ علی سبیل الشیوع، اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

### ائمہ ثلاثہ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ، امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ مضاربت کی یہ صورت جائز نہیں  
ہے۔ اس کی ایک عام مثال لے لیں کہ فرض کریں ایک شخص نے دوسرے کو ایک گاڑی (کار) دی اور  
کہا کہ یہ گاڑی (کار) تم ٹیکسی کے طور پر چلاؤ اور شام کو جتنی آمدنی ہوگی وہ ہم آپس میں تقسیم کر لیں  
گے۔ آدمی تمہاری، آدمی میری، امام مالک، امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہم اللہ تینوں حضرات اس کو



ناجائز کہتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ یہ مضاربت نہیں ہے، اگر کوئی ایسا کرے گا تو جتنی بھی آمدنی ہوگی وہ کاروائے کی ہوگی اور جس نے کار چلائی ہے اس کو اجرت مثل ملے گی۔ لہذا یہ جو تقسیم کی بات ہوتی ہے کہ جتنا نفع ہوگا اس کو ہم آپس میں تقسیم کر دیں گے یہ صحیح نہیں ہے۔

### امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے یعنی وہ مضاربت کی اس صورت کو جائز کہتے ہیں، اور معمر بن راشد کا بھی یہی مذہب ہے جو امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے۔

اس میں ہمارے دور کے بڑے بڑے کاروبار، بزنس اور تجارتیں داخل ہو جاتی ہیں جس میں مداخلت کے اندر مضاربت ہوتی ہے۔ کہ کچھ تو سامان ہوتا ہے اور کچھ عمل ہوتا ہے مثلاً کلینک (پکڑے دھونے کا کاروبار) اس میں چیز فروخت تو نہیں کی جاتی لیکن اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ڈرائی کلینک میں مضاربت نہیں ہو سکتی۔ یعنی اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے ڈرائی کلینک کرنے کے لئے مشتری لگا دی ہے تم اس میں کام کرو اور جو کچھ نفع ہوگا وہ ہم آدھا آدھا تقسیم کر لیں گے تو ان کے نزدیک جائز نہیں ہوگا، جبکہ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک جائز ہوگا۔ یا اسی طرح کسی نے بس سروس قائم کر دی اور چالیس، پچاس بسیں دوسرے کو دیدیں، کہ تم ان کو چلاؤ اور ان سے جو کرایہ ہوگا وہ ہم تقسیم کر لیں گے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہوگا۔

آج کل پتہ نہیں خدمات کی کتنی بے شمار قسمیں ہیں جو اس طریقے سے خدمات انجام دیتی ہیں، اس میں کوئی چیز بیچی نہیں جاتی، تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان کو مضاربت پر لگانا ممکن نہیں ہے۔ الا یہ کہ یوں کہا جائے کہ کسی نے کچھ سامان دیا ہے۔ وہ یا تو اس کی طرف سے حزرع کہہ دیں اور عمل کے اندر تھیل کی شرکت قرار دیں جس کو شرکت منافع اور شرکت تھیل کہتے ہیں۔ مگر اس میں کئی مسائل ہیں جس سے بہت الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔

لہذا اگر ان تمام کاروباروں میں سے جن کام میں ذکر کیا ہے مضاربت کو بالکل خارج کر دیا جائے تو موجودہ کاروبار میں بڑی سخت تنگی اور حرج پیش آئے گا، اور کوئی نص ایسی نہیں ہے جو ان چیزوں میں کاروبار کو ناجائز قرار دیتی ہو۔ لہذا اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبلؒ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

حدثنا ابراہیم بن المنذر : حدثنا أنس بن عیاض، عن عبید اللہ، عن نافع: ان عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما أخبرہ أن النبی ﷺ عامل خیبر ما یخرج بشطر ما یخرج

منها من ثمر أو زرع، فكان يعطى أزواجه مائة وسق۔ ثمانون وسق تمر، وعشرون وسق شعير۔ وقسم عمر خيبر فخير أزواج النبي ﷺ أن يقطع لهن من الماء والأرض أوبعضي لهن، فمنهن من اختار الأرض۔ ومنهن من اختار الوسق، وكانت عائشة اختارت الأرض۔ (۱)

### سالا نہ نفقہ

امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث نقل کی ہے کہ ”ان النبی ﷺ عامل خیبر بشرط ما يخرج منها من ثمر أو زرع“ یہ سب تفصیل وہی خیبر کی ہے۔ فكان يعطى أزواجه مائة وسق اور جو آپ ﷺ کے پاس آتا تھا اس میں سودق اپنی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کو سال بھر کا نفقہ دیا کرتے تھے۔ جس میں سے اسی (۸۰) وسق کھجوریں ہوتی تھیں اور دس وسق شعیر ہوتا تھا، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وقت آیا تو انہوں نے نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کو اختیار دیا۔ ”ان يقطع لهن من الماء الارض“ کہ اگر وہ چاہیں تو زمین اور پانی بطور جاگیر ان کو دیدی جائے یعنی خیبر کی جو زمینیں ان کے حصے میں تھیں وہ زمینیں اگر وہ چاہیں تو دیدی جائیں یا وہی طریقہ جاری رکھیں جو حضور ﷺ کے زمانے سے چلا آتا تھا یعنی سودق ان کو دیدیا جائے، تو بعض ازواج نے زمین کو پسند کیا اور بعض نے وسق کو پسند کیا کہ وہ پیداوار لیا کریں گے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے زمین کو اختیار کیا۔ (۲)



(۱) فی صحیح بخاری کتاب الحرب والمزارعة باب المزارعة بالشرط ونحوہ رقم ۲۳۲۸ سنن الترمذی، کتاب الاحکام عن رسول اللہ، رقم ۱۳۰۴، و سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۵۹، ۲۹۶۰، و سنن ابن ماجہ، کتاب الاحکام، رقم ۲۴۵۸، و مسند احمد، رقم ۴۴۳۴، ۴۵۰۴، ۴۶۲۲، ۴۷۰۸، ۶۱۸۰۔

(۲) انعام الباری ۵۶۲/۶ تا ۵۶۷

## شیئرز کی خرید و فروخت

”شیئرز کی خرید و فروخت“ حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی مدظلہ العالی کا ایک خطاب ہے، جو آپ نے جامع مسجد بیت المکرم کراچی میں ہونے والے ایک تجارتی سیمینار میں فرمایا تھا اور بعد میں مولانا عبداللہ میمن صاحب کے اہتمام سے شائع ہوا۔ حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے اس پر نظر ثانی بھی فرمائی ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## شیئرز کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم. وعلى  
آله واصحابه اجمعين۔

موجودہ دور کی تجارت میں ایک نئی چیز کا اضافہ ہوا ہے، جس کو آجکل کی اصطلاح میں ”شیئر“ (Share) کہتے ہیں۔ چونکہ شیئرز کا کاروبار آخری صدیوں میں پیدا ہوا، اس لئے قدیم فقہاء کی کتابوں میں اس کا حکم اور اس کے بارے میں تفصیلات نہیں ملتیں، اس لئے اس وقت ”شیئرز“ اور اشاک ایکٹ میں ہونے والے دوسرے جدید معاملات کے بارے میں مختصر عرض کرنا ہے۔

### شیئرز کی ابتداء

پہلے زمانہ میں جو ”شرکت“ ہوتی تھی، وہ چند افراد کے درمیان ہوا کرتی تھی، جس کو آجکل کی اصطلاح میں پارٹنرشپ (Partnership) کہتے ہیں۔ لیکن پچھلی دو، تین صدیوں سے شرکت کی ایک نئی قسم وجود میں آئی جس کو جائٹ اشاک کمپنی (Joint Stock Company) کہا جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے کاروبار میں نئی صورت حال پیدا ہوئی، اور اس کے حصص (شیئرز Shares) کی خرید و فروخت کا نیا مسئلہ وجود میں آیا۔ اس کی بنیاد پر دنیا بھر میں اشاک مارکیٹس (Stock Markets) کام کر رہی ہیں، اور ان اشاک مارکیٹس میں کروڑوں، بلکہ اربوں کا لین دین ہوتا رہتا ہے، اور اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔

### شیئرز کی حقیقت کیا ہے؟

لیکن پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ شیئرز (Shares) کیا چیز ہیں؟ کمپنی کے شیئرز کو اردو میں ”حصے“ سے تعبیر کرتے ہیں اور عربی میں اس کو ”سہم“ کہتے ہیں۔ یہ شیئرز درحقیقت کسی کمپنی کے اثاثوں میں شیئرز ہولڈر (Share holder) کی ملکیت کے ایک مناسب حصے کی نمائندگی کرتا

ہے۔ مثلاً اگر میں کسی کمپنی کا شیئر خریدتا ہوں تو وہ شیئر سرٹیفکیٹ جو ایک کاغذ ہے، وہ اس کمپنی میں میری ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ لہذا کمپنی کے جو اثاثے اور املاک ہیں، شیئر خریدنے کے نتیجے میں میں ان کے متناسب حصے کا مالک بن گیا۔

پہلے زمانے میں تجارت چھوٹے پیمانے پر ہوتی تھی کہ دو چار آدمیوں نے مل کر سرمایہ لگا کر شرکت کی، اور کاروبار کر لیا، لیکن بڑے پیمانے پر تجارت اور صنعت کے لئے جتنے بڑے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے، بسا اوقات چند افراد مل کر اتنا سرمایہ مہیا نہیں کر پاتے، اس واسطے کمپنی کو وجود میں لانا پڑا، اور اس کے لئے جو طریق کار عام طور پر معروف ہے، وہ یہ ہے کہ جب کوئی کمپنی وجود میں آتی ہے تو پہلے وہ اپنا لائحہ عمل اور خاکہ (Prospectus) شائع کرتی ہے۔ اور اپنے شیئرز جاری (Issue) کرتی ہے۔ اور شیئرز جاری کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ کمپنی لوگوں کو اس کمپنی میں حصہ دار بننے کی دعوت دے رہی ہے۔

جب کمپنی ابتداء وجود میں آتی ہے، تو اس وقت وہ کمپنی بازار میں اپنے شیئرز فلوٹ (Float) کرتی ہے اور لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ وہ یہ شیئر خریدیں۔ اب اس وقت جو شخص بھی ان شیئرز کو خریدتا ہے، وہ شخص درحقیقت اس کمپنی کے کاروبار میں حصہ دار بن رہا ہے اور اس کمپنی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔ اگرچہ عرف عام میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے شیئر خریدے، لیکن شرعی اعتبار سے وہ خرید و فروخت نہیں ہے، بلکہ جب میں نے پیسے دے کر وہ شیئر حاصل (Subscribe) کیے، تو اس کے نتیجے میں مجھے کوئی سامان نہیں مل رہا ہے، اس لئے کہ کمپنی نے ابھی تک کام شروع نہیں کیا، اور نہ ہی اب تک کمپنی کے املاک اور اثاثے وجود میں آئے ہیں، بلکہ کمپنی تو اب بن رہی ہے، لہذا جس طرح ابتداء میں دو چار آدمی مل کر پیسے جمع کر کے کاروبار شروع کرتے ہیں، اسی طرح کمپنی ابتداء لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ تم اس کاروبار میں ہمارے ساتھ شریک بن جاؤ، لہذا جو شخص اس وقت میں شیئر حاصل کر رہا ہے، وہ گویا کہ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔

اب شرکت کا معاملہ کرنے کے نتیجے میں اس کو جو "شیئرز سرٹیفکیٹس" حاصل ہو۔ وہ "شیئرز سرٹیفکیٹس" درحقیقت اس شخص کی اس کمپنی میں متناسب (Proportionate) حصے کی ملکیت کی نمائندگی کر رہا ہے۔ یہ ہے شیئر کی حقیقت۔

## نئی کمپنی کے شیئرز کا حکم

لہذا جب کسی کمپنی کے "شیئرز" ابتداء میں جاری (Issue) ہو رہے ہوں، اس وقت ان شیئرز

کو ایک شرط کے ساتھ لینا جائز ہے، وہ یہ کہ جس کمپنی کے شیئرز ہیں وہ کوئی حرام کاروبار شروع نہ کر رہی ہو، لہذا اگر کسی حرام کاروبار کے لئے وہ کمپنی قائم کی جا رہی ہے، مثلاً شراب بنانے کی فیکٹری قائم کی جا رہی ہے یا مثلاً سود پر چلانے کے لئے ایک بینک قائم کیا جا رہا ہے، یا انشورنس کمپنی قائم کی جا رہی ہے، تو اس قسم کی کمپنی کے شیئرز لینا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ لیکن اگر بنیادی طور پر حرام کاروبار نہیں ہے بلکہ کسی حلال کاروبار کے لئے کمپنی قائم کرنے کے لئے شیئرز جاری (Float) کیے گئے ہیں، مثلاً کوئی ٹیکسٹائل کمپنی ہے، یا آٹوموبائل کمپنی ہے، تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز خریدنے میں کوئی قباحت نہیں، جائز ہے۔

### خرید و فروخت کی حقیقت

جب ایک آدمی نے وہ شیئرز خرید لیے تو اب وہ آدمی اس کمپنی میں حصہ دار بن گیا، لیکن عام طریق کار یہ ہے کہ وہ شیئرز ہولڈر وقتاً فوقتاً اپنے شیئرز اسٹاک مارکیٹ میں بیچتے رہتے ہیں۔ لہذا جب کمپنی قائم ہوگئی، اور ایک مرتبہ اس کمپنی کے تمام شیئرز سبسکرائب (Subscribe) ہو گئے، اس کے بعد جب اس کمپنی کے شیئرز کا اسٹاک مارکیٹ میں لین دین ہوگا، وہ شرعاً حقیقت میں "شیئرز کی خرید و فروخت" ہے، مثلاً جب ابتداءً ایک کمپنی قائم ہوئی، اس وقت میں نے اس کے دس شیئرز حاصل کیے، اب میں ان شیئرز کو اسٹاک مارکیٹ میں فروخت کرتا ہوں، اب جو شخص وہ دس شیئرز مجھ سے خرید رہا ہے، حقیقت میں وہ میری ملکیت کے اس مناسب حصے کو خرید رہا ہے جو میرا کمپنی کے اندر ہے، لہذا اس خرید و فروخت کے نتیجے میں وہ شخص میری جگہ اس حصے کا مالک بن جائے گا، شیئرز کے خرید و فروخت کی حقیقت بس یہی ہے۔

### چار شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے

لہذا اگر کسی شخص کو "اسٹاک مارکیٹ" سے شیئرز خریدنے ہوں، تو اس کو ان شیئرز کی خریداری کے لئے چار شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

### پہلی شرط

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کمپنی حرام کاروبار میں ملوث نہ ہو، مثلاً وہ سودی بینک نہ ہو، سود اور قمار پر مبنی انشورنس کمپنی نہ ہو، شراب کا کاروبار کرنے والی کمپنی نہ ہو، یا ان کے علاوہ دوسرے حرام کام کرنے

والی کمپنی نہ ہو، ایسی کمپنی کے شیئرز لینا کسی حال میں جائز نہیں، نہ ابتداء جاری (Float) ہونے کے وقت لینا جائز ہے، اور نہ ہی بعد میں اشاک مارکیٹ سے لینا جائز ہے۔

## دوسری شرط

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کمپنی کے تمام اثاثے اور املاک سیال اثاثوں (Liquid Assets) یعنی نقد رقم کی شکل میں نہ ہوں، بلکہ اس کمپنی نے کچھ فکسڈ اثاثے (Fixed Assets) حاصل کر لیے ہوں، مثلاً اس نے بلڈنگ بنالی ہو، یا زمین خرید لی ہو۔ لہذا اگر اس کمپنی کا کوئی فکسڈ اثاثہ (Fixed Assets) وجود میں نہیں آیا، بلکہ اس کے تمام اثاثے ابھی سیال (Liquid) یعنی نقد رقم کی شکل میں ہیں، تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز کو فیس ویلو (Face Value) سے کم یا زیادہ (Above Par or Below Par) میں فروخت کرنا جائز نہیں، بلکہ برابر برابر خریدنا ضروری ہے۔

## یہ سود ہو جائے گا

اس کی وجہ یہ ہے کہ جتنے لوگوں نے اس کمپنی میں اپنی رقم سبسکرائب (Subscribe) کی ہے، اس رقم سے ابھی تک کوئی سامان نہیں خریدا گیا، اور نہ اس سے کوئی بلڈنگ بنائی گئی، نہ کوئی مشین خریدی گئی، اور نہ ہی کوئی اور اثاثہ وجود میں آیا، بلکہ ابھی وہ تمام پیسے نقد کی شکل میں ہیں، تو اس صورت میں دس روپے کا شیئر دس روپے ہی کی نمائندگی (Represent) کر رہا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے دس روپے کا بانڈ (Bond) دس روپے ہی کی نمائندگی کرتا ہے، یا جیسے دس روپے کا نوٹ دس روپے کی نمائندگی کرتا ہے، لہذا جب دس روپے کا شیئر دس روپے کی نمائندگی کر رہا ہے تو اس صورت میں اس شیئر کو گیارہ روپے میں، یا نو روپے میں خریدنا یا فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو دس روپے کے نوٹ کو گیارہ روپے میں فروخت کرنا یا نو روپے میں فروخت کرنا ہو جائے گا، جو سود ہونے کی وجہ سے قطعاً جائز نہیں۔

لیکن اگر کمپنی کے کچھ اثاثے منجمد (Fixed Assets) کی شکل میں ہیں، مثلاً اس رقم سے کمپنی نے خام مال (Raw Material) خرید لیا، یا کوئی تیار مال (Produced Good) خرید لیا، یا کوئی بلڈنگ بنالی، یا مشینری خرید لی، تو اس صورت میں دس روپے کے اس شیئر کو کمی یا زیادتی پر فروخت کرنا جائز ہے۔

اس کے جائز ہونے کی وجہ ایک فقہی اصول ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب سونے کو سونے سے فروخت کیا جائے، یا پیسے کا پیسے سے تبادلہ کیا جائے تو برابر برابر ہونا ضروری ہے۔ لیکن بعض چیزیں مرکب ہوتی ہیں، مثلاً سونے کا ایک ہار ہے، اور اس میں موتی بھی جڑے ہوئے ہیں، تو اب سونے کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ بالکل برابر برابر کر کے خریدنا اور فروخت کرنا ضروری ہے۔ لیکن یہ حکم موتیوں کے بارے میں نہیں ہے۔ اس لئے دس موتی کے بدلے بارہ موتی لینا جائز ہے، لہذا اگر ایک ایسا ہار خریدنا ہو، جو سونے اور موتی سے مرکب ہے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس ہار میں جتنا سونا ہے اس سے تھوڑا سا زیادہ سونا دے کر اس کو خریدنا درست ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس ہار میں ایک تولہ سونا ہے، اور کچھ موتی لگے ہوئے ہیں۔ اب اگر کوئی شخص اس ہار کو ایک تولہ اور ایک رتی سونے کے عوض خریدنا چاہے تو اس کے لئے خریدنا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ کہا جائے گا کہ ایک تولہ سونا تو ایک تولہ سونے کے عوض میں آگیا اور ایک رتی سونا موتیوں کے مقابلے میں آگیا۔ اس طرح معاملہ درست ہو گیا۔

اسی طرح یہاں بھی سمجھ لیجئے کہ اگر کمپنی کے کچھ اثاثے نقد روپے کی شکل میں ہوں، اور کچھ اثاثے فکسڈ اسٹس (Fixed Assets) یا خام مال کی شکل میں ہوں تو وہاں بھی فقہ کا یہی اصول جاری ہوتا ہے۔

اس بات کو ایک مثال کے ذریعے سمجھئے، فرض کریں کہ ایک کمپنی نے سو روپے کے شیئرز جاری کیے، اور دس آدمیوں نے وہ شیئرز خرید لیے۔ ایک شیئر دس روپے کا تھا۔ ہر شخص نے دس دس روپے کمپنی کو دے کر وہ شیئرز حاصل کر لیے۔ اس کے بعد کمپنی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی سامان نہیں خریدا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دس شیئرز جو سو روپے کے ہیں، وہ سو روپے کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ لہذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص "A" کے پاس ایک شیئر ہے، اب وہ اس شیئر کو دس کے بجائے گیارہ میں فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے دس روپے دے کر گیارہ روپے لے لیے، کیونکہ کمپنی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی چیز نہیں خریدی ہے۔ بلکہ ابھی تک وہ رقم نقد کی شکل ہی میں اس کے پاس موجود ہے۔

لیکن اگر کمپنی نے یہ کیا کہ جب اس کے پاس سو روپے آئے تو اس نے چالیس روپے کی مثلاً بلڈنگ خرید لی، اور بیس روپے کی مشینری خرید لی، اور بیس روپے کا خام مال خرید لیا، اور دس روپے اس کے پاس نقد موجود ہیں اور دس روپے لوگوں کے ذمے مال فروخت کرنے کی وجہ سے واجب الادا ہو گئے، اسی بات کو نقشے سے سمجھ لیں:



کمپنی کی کل رقم = ۱۰۰ روپے

واجب الوصول قرضے      بلڈنگ      مشینری      مال      نقد

= ۱۰۰ روپے      = ۴۰ روپے      = ۴۰ روپے      = ۴۰ روپے      = ۲۰ روپے

اب اس صورت میں کمپنی کے اثاثے پانچ حصوں میں تقسیم ہو گئے۔ اب "A" کے پاس جو دس روپے کا شیئر ہے، وہ اسی تناسب سے تقسیم ہو جائے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ "A" کے پاس جو دس روپے کا شیئر ہے اس میں سے ایک روپیہ واجب الوصول قرض کے مقابل ہے، ایک روپیہ نقد کے مقابل ہے، چار روپے بلڈنگ کے ہیں، دو روپے مشینری کے ہیں اور دو روپے خام مال کے ہیں۔ اب اگر "A" دس روپے کا شیئر = ۱۲ روپے میں فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے جائز ہے۔ اس لئے کہ اس کو فروخت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ "A" نے ایک روپیہ میں ایک روپے کا قرض فروخت کیا، ایک روپیہ نقد ایک روپیہ کے عوض فروخت کیا، اور باقی دس روپے کے عوض دوسری چیزیں فروخت کیں، اور اس طرح "A" کا یہ سودا درست ہو گیا، اس لئے "A" جو دو روپے نفع لے رہا ہے، وہ نقد اور قرض کے مقابلے میں نہیں لے رہا ہے، بلکہ دوسری اشیاء پر نفع لے رہا ہے اور ان پر نفع لینا جائز ہے۔

لیکن اگر کسی وقت نقد رقم اور واجب الوصول قرضہ دس روپے سے زیادہ ہو جائے تو اس صورت میں "A" کے لئے دس روپے کا شیئر دس سے کم یعنی = ۹ روپے میں فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً فرض کیجئے کہ جب کمپنی کا کاروبار آگے بڑھا اور کمپنی نے ترقی کی تو اس کے نتیجے میں واجب الوصول قرضہ سو روپے ہو گیا، اور سو روپے نقد ہو گئے، اور چالیس روپے کی بلڈنگ، بیس روپے کا مال، بیس روپے کی مشینری۔ اس طرح کمپنی کے کل اثاثوں کی مالیت = ۲۸۰ روپے ہو گئی۔ اور ایک شیئر کی بریک اپ ویلیو (Break up Value) اب = ۲۸ روپے ہو گئی۔

### مندرجہ ذیل نقشے سے سمجھ لیجئے:

کمپنی کی موجودہ کل مالیت = ۲۸۰ روپے  
ایک شیئر کی موجودہ قیمت = ۲۸ روپے

بلڈنگ	مشینری	خام مال	نقد	قرضے واجب الوصول
= ۴۰	= ۴۰	= ۲۰	= ۱۰۰	= ۱۰۰
روپے	روپے	روپے	روپے	روپے

اس صورت میں اگر "A" اپنا شیئر فروخت کرنا چاہتا ہے تو  $21/7 = 3$  روپے سے کم میں اس کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ اب دس روپے ان قرضوں کے مقابلے میں ہوں گے جو لوگوں کے ذمے واجب الادا ہیں۔ اور دس روپے، نقد دس روپے کے مقابلے میں ہو جائیں گے، اور ایک روپیہ دوسرے اثاثوں کے مقابلے میں ہو جائے گا۔ اس طرح یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔ لہذا اگر "A" نے اس شیئر کو  $21/7 = 3$  روپے کے بجائے  $19/7 = 2.71$  روپے میں فروخت کر دیا تو یہ اس کے لئے جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ تو ایسا ہو جائے گا جیسے  $20/7 = 2.86$  روپے کے عوض  $19/7 = 2.71$  روپے وصول کر لیے، جو جائز نہیں۔

لہذا جب تک کمپنی نے اثاثے نہیں خریدے، بلکہ تمام رقم ابھی تک نقد (Liquid) کی شکل میں ہے، یا واجب الوصول قرض (Receiveable) کی شکل میں ہے، اس وقت تک اس کمپنی کے شیئر کو کمی زیادتی (Above Par or Below Par) کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ بلکہ فیس ویلیو (Face Value) پر خریدنا اور بیچنا ضروری ہے۔

لہذا جس کمپنی کا ابھی تک کوئی وجود نہیں ہے، لیکن اسٹاک مارکیٹ میں اس کے شیئرز کی خرید و فروخت شروع ہو جاتی ہے جیسے پروویژنل لسڈ کمپنی (Provisional Listed Company) ہوتی ہے، اور عام طور پر اس کمپنی کا ابھی تک وجود نہیں ہوتا، ایسی کمپنی کے شیئرز کو بھی کمی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔ مثلاً ابھی کچھ عرصہ پہلے اسٹاک مارکیٹ میں بہت تیزی آگئی تھی اور بہت سی کمپنیاں فلوٹ (Float) ہو رہی تھیں اور زبردست سودے ہو رہے تھے۔ اس وقت ایک کمپنی نے اپنے شیئرز دس روپے میں جاری کیے، اور ابھی تک اس کمپنی کی کوئی چیز وجود میں نہیں آئی تھی۔ مگر اسٹاک مارکیٹ میں اس کا شیئر  $180/7 = 25.71$  روپے میں فروخت ہو رہا تھا۔ بہر حال! دوسری شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک کسی کمپنی کے منجمد اثاثے (Fixed Assets) وجود میں نہ آجائیں اس وقت تک اس کے شیئرز کو کمی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔

## تیسری شرط

تیسری شرط سمجھنے سے پہلے اس بات کو جاننا ضروری ہے کہ آج جتنی کمپنیاں اس وقت قائم ہیں، ان میں سے اکثر کمپنیاں ایسی ہیں کہ ان کا بنیادی کاروبار تو حرام نہیں ہے، مثلاً ٹیکسٹائل کمپنیاں ہیں، آٹوموبائل (Automobile) کمپنیاں ہیں وغیرہ۔ لیکن شاید ہی کوئی کمپنی ایسی ہوگی جو کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو، یہ کمپنیاں دو طریقے سے سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں:

پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ کمپنیاں فنڈ بڑھانے کے لئے بینک سے سود پر قرض لیتی ہیں، اور اس قرض سے اپنا کام چلاتی ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کے پاس جو زائد اور فاضل (سربلس Surplus) رقم ہوتی ہے، وہ سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہیں۔ اور اس پر وہ بینک سے سود حاصل کرتی ہیں، وہ سود بھی ان کی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں ایسی کمپنی کے شیئرز خریدوں جو کسی بھی طریقے سے کسی سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو تو یہ بہت مشکل ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ پھر تو کسی کمپنی کے شیئرز کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہونی چاہئے؟

ایسی کمپنیوں کے بارے میں موجودہ دور کے علماء کرام کی رائیں مختلف ہیں۔ علماء کی ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ یہ کمپنیاں حرام کاموں میں ملوث ہیں۔ اب چاہے تناسب کے لحاظ سے وہ حرام کام تھوڑا ہے لیکن چونکہ حرام کام کر رہی ہیں لہذا ایک مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کمپنی کے ساتھ حرام کام میں حصہ دار بنے، اس لئے کہ جب اس نے شیئر خرید لیا تو وہ اس کے کاروبار میں شریک ہو گیا۔ اور کاروبار کا ایک شریک دوسرے شریک کا وکیل اور ایجنٹ ہے۔ اب گویا کہ شیئر ہولڈران کو اس کام کے لئے ایجنٹ بنا رہا ہے کہ تم سودی قرضے لو، اور سودی آمدنی بھی حاصل کرو، اس لئے ان علماء کے نزدیک کسی کمپنی کے شیئر اس وقت تک خریدنا جائز نہیں جب تک یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ یہ کمپنی نہ سود لیتی ہے، اور نہ سود دیتی ہے۔

علماء کرام کی دوسری جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اگرچہ ان کمپنیوں میں یہ خرابی پائی جاتی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر کسی کمپنی کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے تو پھر دو شرطوں کے ساتھ اس کمپنی کے شیئرز لینے کی گنجائش ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ اور میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا یہی موقف ہے، اور ان دونوں حضرات کی اتباع میں، میں بھی اسی موقف کو درست سمجھتا ہوں۔ وہ دو شرطیں یہ ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ شیئر ہولڈر اس کمپنی کے اندر سودی کاروبار کے خلاف آواز ضرور اٹھائے، اگرچہ اس کی آواز مسترد (Overrule) ہو جائے، اور میرے نزدیک آواز اٹھانے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کی جو سالانہ میٹنگ (Annual General Meeting) A.G.M. ہوتی ہے، اس میں یہ آواز اٹھائے کہ ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے، سودی لین دین پر راضی نہیں ہیں، اس لئے اس کو بند کیا جائے۔ اب ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں یہ آواز نکار خانے میں طوطی کی آواز ہوگی، اور یقیناً اس کی یہ آواز مسترد (Overrule) ہوگی، لیکن جب وہ یہ آواز اٹھائے تو حضرت تھانویؒ کے قول کے مطابق ایسی صورت میں وہ انسان اپنی ذمہ داری پوری ادا کر دیتا ہے۔

## چوتھی شرط

چوتھی شرط، جو حقیقت میں تیسری شرط کا ایک حصہ ہے، وہ یہ ہے کہ جب منافع (ڈیویڈنڈ Dividend) تقسیم ہو، تو وہ شخص انکم اسٹیٹ منٹ (Income Statement) کے ذریعے یہ معلوم کرے کہ آمدنی کا کتنا فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ سے حاصل ہوا ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس کمپنی کو کل آمدنی کا ۵ فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ میں رقم رکھوانے سے حاصل ہوا ہے، تو اب وہ شخص اپنے نفع کا پانچ فیصد حصہ صدقہ کر دے۔

لہذا کمپنی کا اصل کاروبار اگر حلال ہے، لیکن ساتھ میں وہ کمپنی بینک سے سودی قرضے لیتی ہے یا اپنی زائد رقم سودی اکاؤنٹ میں رکھ کر اس پر سود وصول کرتی ہے تو اس صورت میں اگر ان مذکورہ بالا دو شرطوں پر عمل کر لیا جائے تو پھر ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت کی گنجائش ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ جواز کا موقف معتدل اور اسلامی اصولوں کے مطابق ہے، اور لوگوں کے لئے سہولت کا راستہ فراہم کرتا ہے۔

اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ شیئرز کی خرید و فروخت کے جواز کے لئے کل چار شرطیں ہو گئیں:

- (۱) اصل کاروبار حلال ہو۔
  - (۲) اس کمپنی کے کچھ منجدا اثاثے (فلسڈ ایسٹس) وجود میں آچکے ہوں۔ رقم صرف نقد کی شکل میں نہ ہو۔
  - (۳) اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہے تو اس کی سالانہ مینٹگ میں آواز اٹھائی جائے۔
  - (۴) جب منافع تقسیم ہو، اس وقت جتنے نفع کا جتنا حصہ سودی ڈیپازٹ سے حاصل ہوا ہو، اس کو صدقہ کر دے۔
- ان چار شرطوں کے ساتھ شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔

## شیئرز خریدنے کے دو مقصد

آجکل اشاک مارکیٹ میں شیئرز کے جو سودے ہوتے ہیں، وہ دو مقصد کے تحت ہوتے ہیں۔ نمبر ایک، بعض لوگ انوینٹ کی غرض سے شیئرز خریدتے ہیں۔ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہم شیئرز خرید کر کسی کمپنی کے حصہ دار بن جائیں اور پھر گھر بیٹھے اس کا سالانہ منافع ملتا رہے۔ اس کی

تفصیل تو میں نے اوپر بیان کر دی کہ ایسے لوگوں کے لئے چار شرطوں کے ساتھ شیئرز خریدنا جائز ہے۔

## شیئرز اور کیپٹل گین

دوسری طرف بعض لوگ شیئرز کی خرید و فروخت انوسٹمنٹ کی غرض سے نہیں کرتے، بلکہ ان کا مقصد کیپٹل گین (Capital Gain) ہوتا ہے۔ وہ لوگ اس کا اندازہ کرتے ہیں کہ کس کمپنی کے شیئرز کی قیمت میں اضافہ ہونے کا امکان ہے۔ چنانچہ اس کمپنی کے شیئرز خرید لیتے ہیں اور پھر چند روز بعد جب قیمت بڑھ جاتی ہے تو ان کو فروخت کر کے نفع حاصل کر لیتے ہیں۔ اور یا کسی کمپنی کے شیئرز کی قیمت گھٹ جاتی ہے تو اس کے شیئرز خرید لیتے ہیں اور بعد میں فروخت کر دیتے ہیں۔ اس طرح خرید و فروخت کے ذریعے نفع حاصل کرنا ان کا مقصد ہوتا ہے، اس کمپنی میں حصہ دار بننا اور اس کا سالانہ منافع حاصل کرنا ان کا مقصد نہیں ہوتا، بلکہ خود شیئرز ہی کو ایک سامان تجارت بنا کر اس کا لین دین کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ شرعاً اس طریقہ کار کی کہاں تک گنجائش ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح شیئرز خریدنا جائز ہے، اسی طرح ان کو فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ ان شرائط کو پورا کر لیا جائے جو ابھی اوپر ذکر کی گئی ہیں، اور جس طرح یہ جائز ہے کہ ایک چیز آپ آج خرید کر کل فروخت کر دیں، اور کل خرید کر پرسوں فروخت کر دیں بالکل اسی طرح شیئرز کی بھی خرید و فروخت جائز ہے۔

## ڈیفرنس برابر کرنا سٹہ بازی ہے

لیکن اس خرید و فروخت کو درست کہنے کی دشواری اس سٹہ بازی کے وقت پیش آتی ہے جو اشاک ایکسچینج کا بہت بڑا اور اہم حصہ ہے، جس میں بسا اوقات شیئرز کا لین دین بالکل مقصود نہیں ہوتا، بلکہ آخر میں جا کر آپس کا فرق (ڈیفرنس Difference) برابر کر لیا جاتا ہے، اور شیئرز پر نہ تو قبضہ (Delivery) ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ پیش نظر ہوتا ہے۔ لہذا جہاں یہ صورت ہو کہ قبضہ بالکل نہ ہو، اور شیئرز کا نہ لینا مقصود ہو اور نہ دینا مقصود ہو، بلکہ اصل مقصد یہ ہو کہ اس طرح سٹہ بازی کر کے آپس کے ڈیفرنس کو برابر کر لینا مقصود ہو تو یہ صورت بالکل حرام ہے، اور شریعت میں اس کی اجازت نہیں۔

## شیئرز کی ڈیلیوری سے پہلے آگے فروخت کرنا

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض اوقات ایک شخص شیئرز خرید لیتا ہے۔ لیکن ابھی تک اس

شیرز پر قبضہ اور ڈیلیوری (Delivery) نہیں ہوتی، اس سے پہلے وہ ان شیرز کو آگے فروخت کر دیتا ہے، مثلاً ایک کمپنی کے شیرز آج بازار میں جاری (Subscribe) ہوئے، لیکن ابھی اس کے شیرز کے اجراء کا عمل مکمل نہیں ہوتا کہ اس سے پہلے ہی ان شیرز پر دسیوں سودے ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ عام طور پر شیرز کی خریداری کے بعد حاضر سودوں میں بھی ڈیلیوری ملنے میں کم از کم ایک ہفتہ ضرور لگ جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح قبضہ اور ڈیلیوری ملنے سے پہلے ان کو آگے فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں پہلے ایک اصول سمجھ لیں، اس کے بعد صورت واقعہ کا جائزہ لینا آسان ہوگا، وہ اصول یہ ہے کہ جس چیز کو آپ نے خریدا ہے، اس چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں، لیکن قبضہ کے اندر ہمیشہ حسی قبضہ (Physical Possession) ضروری نہیں ہوتا، بلکہ حسی قبضہ (Constructive Possession) بھی اگر ہو جائے، یعنی وہ چیز ہمارے ضمان (Risk) میں آجائے تو اس کے بعد بھی اس چیز کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔

### شیرز کا قبضہ

اب یہاں یہ دیکھنا ہے کہ شیرز کا قبضہ کیا ہے؟ اس پر قبضہ کس طرح ہوتا ہے؟ یہ کاغذ جس کو ہم شیرز سرٹیفکیٹ کہتے ہیں، اس سرٹیفکیٹ کا نام ”شیرز“ نہیں، بلکہ ”شیرز“ اس ملکیت کا نام ہے جو اس کمپنی کے اندر ہے، اور یہ سرٹیفکیٹ اس ملکیت کی علامت اور اس کا ثبوت اور اس کی شہادت ہے۔ لہذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص کی ملکیت تو اس کمپنی میں ثابت ہوگئی، لیکن اس کو ابھی تک سرٹیفکیٹ نہیں ملا، تب بھی شرعی اعتبار سے یہ کہا جائے گا کہ وہ شخص اس کا مالک ہو گیا۔

اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھئے۔ مثلاً آپ نے ایک کار خریدی۔ وہ کار آپ کے پاس آگئی، لیکن جس شخص سے آپ نے خریدی ہے، وہ کار اب تک اسی کے نام پر رجسٹرڈ ہے۔ رجسٹریشن تبدیل نہیں کرائی۔ اب چونکہ آپ کا قبضہ اس کار پر ہو چکا ہے، اس لئے صرف آپ کے نام پر رجسٹرڈ نہ ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ آپ کا قبضہ مکمل نہیں ہوا۔

### رسک کی منتقلی کافی ہے

اس طرح شیرز سرٹیفکیٹ ایسے ہی ہیں، جیسے رجسٹرڈ کار۔ اب سوال یہ ہے کہ کمپنی کا وہ اصل حصہ جس کی یہ شیرز نمائندگی کر رہا ہے وہ اس کی ملکیت میں آگیا یا نہیں؟ اب ظاہر ہے کہ وہ حصہ ایسا

نہیں ہے کہ وہ شخص کمپنی میں جا کر اپنا حصہ وصول کر لے، اور اس پر قبضہ کر لے، ایسا کرنا تو ممکن نہیں ہے۔ لہذا اصل حصے کے مالک بننے کا مطلب یہ ہے کہ اس حصے کے فوائد اور نقصانات، اس حصے کی ذمہ داریاں (Liabilities) اور اس کے منافع (Profits) کا حق دار بن گیا یا نہیں؟

مثلاً آج میں نے اسٹاک مارکیٹ سے ایک شیئر خریدا، اور ابھی تک شیئر سرٹیفکیٹ کی وصولیابی یا ڈیلیوری نہیں ہوئی، اس دوران وہ کمپنی بم گرنے سے تباہ ہو گئی، اور اس کا کوئی اثاثہ باقی نہیں بچا، اب سوال یہ ہے کہ یہ نقصان کس کا ہوا؟ اگر نقصان میرا ہوا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیئر کا رسک میں نے لے لیا، اس صورت میں اس کو آگے فروخت کر سکتا ہوں، اور اگر نقصان میرا نہیں ہوا بلکہ بیچنے والے کا نقصان ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیئر کا رسک میری طرف منتقل نہیں ہوا تھا۔ اس صورت میں میرے لئے اس شیئر کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں، جب تک شیئر سرٹیفکیٹ پر قبضہ نہ کر لوں۔

اب سوال یہ ہے کہ حقیقی صورت حال کیا ہے؟ واقعہ شیئرز کے خریدنے کے فوراً بعد اس کا رسک (Risk) منتقل (ٹرانسفر) ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یہ ایک سوال ہے جس کے جواب میں مجھے ابھی تک قطعی صورت حال معلوم نہیں ہو سکی۔ اس لئے اس کے بارے میں کوئی حتمی بات اب تک نہیں کہتا۔ اور اصول میں نے بتا دیا کہ رسک (Risk) منتقل ہونے کی صورت میں آگے بیچنا جائز ہے، البتہ احتیاط کا تقاضہ بہر صورت یہی ہے کہ جب تک ڈیلیوری نہ مل جائے اس وقت تک آگے فروخت نہ کیا جائے۔

## ”بدلہ“ کا سودا جائز نہیں

اسٹاک ایکسچینج میں شیئرز کی خرید و فروخت کا ایک اور طریقہ بھی رائج ہے، جس کو ”بدلہ“ کہا جاتا ہے، یہ بھی فینانسنگ کا ایک طریقہ ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص کو پیسوں کی ضرورت ہے اور اس کے پاس شیئرز موجود ہیں۔ وہ شخص دوسرے کے پاس وہ شیئرز لے کر جاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ میں یہ شیئرز آج آپ کو اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہوں، اور ایک ہفتہ کے بعد میں قیمت بڑھا کر اتنے میں خرید لوں گا۔ گویا کہ فروخت کرتے وقت یہ شرط ہوتی ہے کہ یہ شیئرز قیمت بڑھا کر واپس کرنے ہوں گے۔ دوسرے شخص کو آپ فروخت نہیں کر سکتے۔ سوال یہ ہے کہ یہ ”بدلہ“ کی صورت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں۔ اس لئے کہ فقہ کا اصول ہے کہ کسی بھی بیع کے اندر

ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، جائز نہیں۔ اور خاص طور پر قیمت بڑھا کر واپس لینے کی شرط لگانا حرام ہے، اور یہ شرط فاسد ہے۔ لہذا ”بدلہ“ کی یہ صورت خالصہ سود ہی کا ایک دوسرا عنوان ہے، شرعاً اس کی اجازت نہیں۔

### شیرز پر زکوٰۃ کا مسئلہ

ایک مسئلہ شیرز پر زکوٰۃ کا ہے، سوال یہ ہے کہ کیا ان شیرز پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ اگر زکوٰۃ واجب ہے تو پھر کس طرح اس کا حساب (Calculate) کیا جائے؟ اور کس طرح ادا کی جائے؟ جیسا کہ میں نے ابتداءً عرض کیا تھا کہ شیرز اس حصے کی نمائندگی کرتا ہے جو کمپنی کے اندر ہے۔ لہذا اگر کسی شخص نے شیرز صرف اس مقصد کے تحت خریدے ہیں کہ میں اس کو آگے فروخت کر کے اس سے نفع حاصل کروں گا، گویا کہ ”کیپٹل گین“ (Capital Gain) مقصود ہے، ان شیرز کا سالانہ منافع وصول کرنا مقصود نہیں، تو اس صورت میں ان شیرز کی مارکیٹ قیمت کے حساب سے اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

لیکن اگر خریدتے وقت اس کا مقصد کیپٹل گین نہیں تھا، بلکہ اصل مقصد سالانہ منافع (Dividend) حاصل کرنا تھا، لیکن ساتھ میں یہ خیال بھی تھا کہ اگر اچھا منافع ملا تو بیچ بھی دیں گے، تو ایسی صورت میں زکوٰۃ اس شیرز کی مارکیٹ قیمت کے اس حصے پر واجب ہوگی جو قابل زکوٰۃ اثاثوں کے مقابل میں ہوگی۔ اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھ لیجئے:

مثلاً شیرز کی مارکیٹ ویلیو سو روپے ہے، جس میں سے = ۶۰ روپے بلڈنگ اور مشینری وغیرہ کے مقابل میں ہیں، اور = ۴۰ روپے خام مال، تیار مال اور نقد روپے کے مقابلے میں ہیں، تو اس صورت میں چونکہ ان شیرز کے = ۴۰ روپے قابل زکوٰۃ حصوں کے مقابلے میں ہیں، اس لئے = ۴۰ روپے کی زکوٰۃ ڈھائی فیصد کے حساب سے واجب ہوگی۔ = ۶۰ روپے کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ نقشے سے یہ بات اور واضح ہو جائے گی:

شیرز کی مارکیٹ قیمت = ۱۰۰ روپے

کل اثاثے	قابل زکوٰۃ			نا قابل زکوٰۃ	
	نقد	خام مال	تیار مال	مشینری	بلڈنگ
= ۱۰۰ روپے	= ۱۰	= ۱۵	= ۱۵	= ۳۰	= ۳۰



### خلاصہ

خلاصہ یہ کہ صرف ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہے جن کا بنیادی کاروبار جائز اور حلال ہو، اور ان شرائط کے ساتھ جائز ہے جو اوپر ذکر کی گئیں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو شریعت کے احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



# حقوق مجرّده کی خرید و فروخت

”بیع الحقوق المجردة“ یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ نے کویت میں ”مجمع الفقہ الاسلامی“ کے پانچویں اجلاس میں پیش فرمایا، جس کا ترجمہ مولانا عتیق احمد بستوی صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## حقوق مجردہ کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، ورحمة للعالمين، وعلى آله واصحابه الذين رفعوا معالم الدين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين.

دور حاضر میں شخصی حقوق کی مختلف قسمیں وجود پذیر ہو گئی ہیں جو حقیقت میں ”اعیان“ نہیں ہیں۔ لیکن بازاروں میں خرید و فروخت کے ذریعے ان کا لین دین رائج ہے۔ وضعی قوانین نے ان میں سے بعض حقوق کی فروخت کی اجازت دی ہے اور بعض کی فروخت ممنوع قرار دی ہے لیکن بازار اس طرح کے معاملات سے بھرے ہوئے ہیں، مثلاً مکانات اور دکانوں کی پکڑی، مخصوص تجارتی نام یا ٹریڈ مارک (Trade Mark) یا تجارتی لائسنس کا استعمال، اور وہ حقوق جن کو آج کی زبان میں ذہنی، ادبی فنی ملکیت کے حقوق کہا جاتا ہے مثلاً حق تصنیف و اشاعت، حق ایجاد، آرٹسٹ کا اپنے ایجاد کردہ آئٹم میں حق۔

یہ تمام حقوق موجودہ تجارتی عرف میں ملکیت قرار دیئے جاتے ہیں، جن پر شخصی اموال و املاک کے احکام جاری ہوتے ہیں، بالکل اعیان اور مادی اموال کی طرح ان کی بھی خرید و فروخت ہوتی ہے، انہیں کرایہ پر دیا جاتا ہے، ہدیہ کیا جاتا ہے، ان میں میراث جاری ہوتی ہے۔

ہمارے سامنے مسئلہ یہ ہے کہ کیا اسلامی شریعت میں ان حقوق کو اموال قرار دے کر ان کی خرید و فروخت کرنا یا کسی جائز طریقے سے ان کا عوض لینا جائز ہے یا نہیں؟

یہ مسئلہ اس وسیع اور ہمہ گیر شکل میں قدیم فقہاء کے عہد میں موجود نہیں تھا اس لئے یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ فقہ کی قدیم کتابوں میں ہمارے زمانے کی ان جزئیات کا حکم تو نہیں ملے گا البتہ فقہاء قدیم نے بہت سے ان حقوق اور ان کا عوض لینے کے مسئلہ پر کلام کیا ہے، جو اس دور میں موجود اور متصور تھے چنانچہ بعض فقہاء نے ”حقوق مجردہ“ کا عوض لینے کو ناجائز کہا ہے اور بعض فقہاء نے حقوق مجردہ کی بعض اقسام کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ حقوق کے سلسلے میں فقہاء کی بحثوں کا استقصاء

کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حقوق کے انواع بہ کثرت ہیں اور ان کے بارے میں فقہاء کی عبارتیں باہم مختلف ہیں۔ مجھے ابھی تک کوئی ایسی عبارت نہیں ملی جو حقوق کی تمام قسموں پر حاوی ہو اور جو ایسا ضابطہ واضح کرے جس پر مسئلہ حقوق کی تمام جزئیات مٹی ہوں۔ لہذا اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قرآن و سنت کے دلائل سے مسئلہ حقوق کے ضوابط مستنبط کیے جائیں اور کتب فقہ میں بکھری ہوئی وہ جزئیات بھی یکجا کی جائیں جو حقوق کے مسئلے میں نظائر بن سکیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمارے قدموں کو جادۂ حق پر قائم رکھے اور اس مسئلہ میں حق و صواب کے لئے ہمارے سینوں کو کھول دے۔ آمین۔

## حقوق مجرّدہ کی قسمیں

جن حقوق کا عوض لینے پر فقہاء نے بحث کی ہے ان کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) شرعی حقوق یعنی وہ حقوق جو شارع کی طرف سے ثابت ہیں، ان کے ثبوت میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

(۲) عرفی حقوق یعنی وہ حقوق جو عرف کی بنا پر ثابت ہیں اور شریعت نے بھی ان حقوق کو تسلیم کیا ہے۔ پھر ان دونوں کی دو دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔

اول: وہ حقوق جن کی مشروعیت اصحاب حقوق سے ضرر دفع کرنے کے لئے ہوتی ہے۔

دوم: وہ حقوق جو اصلۃً مشروع ہوتے ہیں۔

پھر وہ حقوق جو اصلۃً مشروع ہوتے ہیں، ان کی چند قسمیں ہیں۔

(۱) وہ حقوق جو اشیاء میں دائمی منافع سے عبارت ہیں، مثلاً حق مرور (راستہ چلنے کا حق) حق شرب (پانی لینے کا حق) حق تسبیل (پانی بہانے کا حق) وغیرہ۔

(۲) وہ حقوق جو کسی مباح الاصل چیز پر کسی شخص کا پہلے قبضہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں، اسے ”حق اسبقیت“ یا ”حق اختصاص“ کہتے ہیں۔

(۳) وہ حقوق جو کسی شخص کے ساتھ کوئی عقد کرنے یا کسی موجود عقد کو باقی رکھنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں، مثلاً زمین، مکان یا دکان کو کرایہ پر دینے کا حق، یا وقف کے وظائف میں سے کسی وظیفہ کو باقی رکھنے کا حق۔

پھر ان حقوق کا عوض لینا دو طریقوں سے ممکن ہے:

(۱) ایک یہ کہ فروختگی کے ذریعہ عوض لینا جس کی صورت یہ ہوگی کہ بائع اپنی مملوکہ چیز کو اس کے تمام مقتضیات کے ساتھ مشتری کی طرف منتقل کر دے گا۔

(۲) دوسرے یہ کہ صلح اور دست برداری کے طور پر عوض لینا۔ اس صورت میں دست بردار ہونے والے کا حق تو ختم ہو جاتا ہے لیکن محض اس کے دست بردار ہونے سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہیں ہوتا جس کے حق میں وہ دست بردار ہوا، لیکن جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی ہے اس کے مقابلہ میں دست بردار ہونے والے کی مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرآنی ان دونوں طریقوں کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اعلم ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واسقاط، فالنقل ينقسم الى ما هو بعوض في الاعيان، كالبيع والقرض..... والى ما هو بغير عوض، كالهدايا والوصايا..... فان ذلك كله نقل ملكي اعيان بغير عوض، واما الاسقاط فهو اما بعوض كالخلع، والعفو على مال..... فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت، والا ينتقل الى البازل ما كان يملكه المبرول له من العصمة وبيع العبد ونحوهما۔“ (۱)

”حقوق و املاک میں تصرف کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ مالک اپنا حق یا اپنی ملکیت دوسرے کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور کبھی تصرف کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک اپنا حق اور ملکیت ساقط کر دیتا ہے۔ حق اور ملکیت کی منتقلی کبھی بالعوض ہوتی ہے مثلاً بیع و قرض کی صورت میں اور کبھی بلاعوض ہوتی ہے مثلاً ہدیہ اور وصیت کی صورت میں، ان دونوں صورتوں میں بلاعوض اشیاء میں ملکیت کی منتقلی ہوتی ہے، حق اور ملکیت کا ساقط کرنا بھی کبھی بالعوض ہوتا ہے مثلاً خلع اور مال لے کر معاف کر دینا..... ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق ساقط ہو جاتا ہے اور دینے والے کی طرف وہ چیز منتقل نہیں ہوتی جس کا دیا ہوا شخص مالک ہو جاتا ہے یعنی حفاظت، غلام کی بیع اور اس طرح کی چیزیں۔“

ہم پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی قسموں کو ذکر کر کے ہر ایک قسم پر علیحدہ گفتگو کریں گے، پھر فقہاء کی بحثوں سے دور حاضر میں رائج حقوق کا حکم شرعی اور ان کا عوض لینے کا حکم جاننے کی کوشش کریں گے۔

## حقوق شرعیہ

”حقوق شرعیہ“ سے ہماری مراد وہ حقوق ہیں جن کا ثبوت شارع کی طرف سے ہوا ہے، قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، یعنی ان کا ثبوت اصحاب حقوق کے لئے شارع کی طرف سے ”نص جلی“ یا ”نص خفی“ کی بنا پر ہوا ہے، اگر نص نہ ہوتی تو وہ حق ثابت نہ ہوتا مثلاً حق شفعہ، حق ولأء، حق وراثت، حق نسب، حق قصاص، بیوی سے متمتع ہونے کا حق، طلاق، حضانت اور ولایت کا حق، شوہر کی باری میں بیوی کا حق (حق قسم) ان حقوق کی دو قسمیں ہیں:

- اول: وہ حقوق جو اصلہ ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق سے ضرر دور کرنے کے لئے ان کی مشروعیت ہوئی ہے۔ انہیں ہم ”حقوق ضروریہ“ کا نام دے سکتے ہیں۔
- دوم: وہ حقوق جو اصحاب حقوق کے لئے اصلہ ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوئے، انہیں ہم ”حقوق اصلیہ“ کہہ سکتے ہیں۔

## حقوق ضروریہ

”حقوق ضروریہ“ کی ایک مثال حق شفعہ ہے، یہ اصلہ ثابت ہونے والا حق نہیں ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری نے باہمی رضامندی سے جب کوئی بیع کی تو کسی تیسرے شخص کو ان دونوں کے درمیان مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے لیکن شریعت نے شریک جائداد، شریک حقوق جائداد اور پڑوسی کو دفع ضرر کے لئے حق شفعہ دیا ہے، اسی طرح شوہر کی باری میں بیوی کا حق بھی بیوی سے دفع ضرر کے لئے ہے ورنہ شوہر کو اختیار ہے کہ اپنی بیوی سے جب چاہے متمتع ہو اور اس کے ساتھ رات گزارے۔ بچے کی پرورش کا حق، یتیم کی ولایت کا حق اور اختیار دی ہوئی بیوی کا اختیار طلاق کا حق بھی حقوق ضروریہ کے زمرے میں آتے ہیں۔

حقوق ضروریہ کا حکم یہ ہے کہ کسی بھی طریقے سے ان کا عوض لینا جائز نہیں نہ تو فرد خفگی کے ذریعہ، نہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ عوض لینا جائز ہے۔

اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے اصلہ ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوئے ہیں، جب صاحب حق اپنا حق کسی دوسرے کو دینے یا دوسرے کے لئے دستبردار ہونے پر راضی ہو گیا تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس حق کے نہ ہونے سے اسے کوئی ضرر لاحق

نہیں ہوگا، لہذا یہ معاملہ اصل کی طرف لوٹ جائے گا اور یہاں اصل اس کے لئے حق ثابت نہ ہونا ہے۔ لہذا اس کے لئے عوض کا مطالبہ جائز نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ میں شفعہ اگر عوض لے کر حق شفعہ سے دستبردار ہو گیا تو یہ بات منکشف ہوئی کہ جو بیع اس کے لئے حق شفعہ کے ثبوت کا سبب بنی اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے، لہذا اس بیع کو ختم کرنے کے سلسلے میں اس کا حق ختم ہو گیا، اب اس پر مال لینا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح بیوی کا باری کا حق اس سے دفع ضرر کے لئے ہے۔ جب وہ بیوی اس سے دستبردار ہو گئی تو معلوم ہوا کہ باری ترک کرنے سے اسے کوئی ضرر نہیں پہنچتا، لہذا اس کے لئے اس دستبرداری پر عوض لینا جائز نہیں ہے۔ ”مختارہ“ کا مسئلہ بھی اسی کے مثل ہے، شوہر نے اسے دفع ضرر کے لئے نکاح فسخ کرنے کا اختیار دیا تو اگر اس عورت نے مال کے عوض میں اپنا اختیار طلاق ختم کر دیا تو معلوم ہوا کہ شوہر کے ساتھ رہنے میں اسے کوئی ضرر نہیں تھا، لہذا وہ عورت اس پر عوض لینے کی حقدار نہیں۔ اسی طرح نامرد شخص کی بیوی کو دفع ضرر کے لئے اپنے نامرد شوہر سے نکاح فسخ کرانے کا حق ہے۔ اگر وہ عورت مال لے کر اس نامرد شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ نکاح باقی رہنے سے اسے ضرر نہیں تھا لہذا اس کے لئے عوض لینا جائز نہیں ہوگا۔

## حقوق اصلیہ

حقوق شرعیہ کی دوسری قسم وہ حقوق ہیں جو صاحب حقوق کے لئے اصلۃً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے طور پر ان کی مشروعیت نہیں ہوئی ہے مثلاً حق قصاص، نکاح کو باقی رکھ کر شوہر کا بیوی سے متمتع ہونے کا حق، حق میراث، وغیرہ۔

اس قسم کے حقوق کا حکم یہ ہے کہ بیع کے طریقہ پر تو ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، یعنی اس کی منجائش نہیں کہ خریدار کی طرف وہ حق منتقل ہو جائے اور بائع کو جو استحقاق تھا وہی خریدار کی طرف منتقل ہو جائے، لہذا مقتول کے ولی کے لئے جائز نہیں کہ قصاص لینے کا حق کسی کے ہاتھ بیچ دے اور ولی کے بدلے اس دوسرے شخص کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو جائے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ شوہر اپنا حق متمتع کسی دوسرے کے ہاتھ بیچ دے اور دوسرا شخص اس کی بیوی سے متمتع ہو، اور کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ اپنا حق میراث دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے کہ وارث حقیقی کے بدلے میں وہ دوسرا شخص میراث کا حق دار ہو جائے۔ اس لئے کہ شارع نے یہ حقوق مخصوص شخص کے لئے مخصوص صفت کے ساتھ ثابت کیے ہیں۔ اس طور پر کہ اس صفت کے معدوم ہونے سے حقوق معدوم ہو جاتے ہیں

مثلاً شارع نے مقتول کے دلی کے لئے حق قصاص دلی ہونے کی بنا پر ثابت کیا ہے، لہذا ولایت ختم ہوتے ہی حق قصاص ختم ہو جائے گا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ حقوق شرعاً قابل انتقال نہیں ہوتے لہذا نہ ان کی بیع ہو سکتی ہے نہ ہبہ ہو سکتا ہے، نہ میراث جاری ہوتی ہے، حق قصاص کی وراثت جو جاری ہوتی ہے وہ حقیقی وراثت نہیں ہے بلکہ یہ ایسا حق ہے جو قریب ترین دلی کی عدم موجودگی میں دوسرے عزیز کے لئے اصلہ ثابت ہوتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ قریب ترین دلی سے یہ حق دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو گیا ہو۔

لہذا شریعت چونکہ ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف ان حقوق کی منتقلی کی اجازت نہیں دیتی، اس لئے فروختگی اور مبادلہ کے طور پر ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے۔ اس حکم کا ماخذ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ہے:

”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الولاء وہبہ۔“ (۱)

کہ نبی اکرم ﷺ نے ولاء کی فروختگی اور ہبہ کرنے سے منع فرمایا۔

البتہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ ان حقوق کا معاوضہ لینا جائز ہے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ صاحب حق اپنا حق استعمال کرنے سے باز آ جائے اور اس شخص سے مال لے لے جسے اس حق کے استعمال سے نقصان پہنچتا، مثلاً مقتول کے جس دلی کو حق قصاص حاصل ہے اس کے لئے جائز ہے کہ قاتل سے مال لے کر صلح کر لے، یہ مال صاحب حق کے اپنا حق استعمال کرنے سے رکنے کا بدلہ ہے، اور قاتل یہ مال اپنے کو موت کے ضرر سے بچانے کے لئے صرف کر رہا ہے، یہ صلح قرآن و سنت کے نصوص اور اہل علم کے اجماع کی بنا پر جائز ہے۔

اسی طرح شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کے ساتھ رشتہ نکاح باقی رکھ کر اس سے متمتع ہو لیکن شوہر عورت کی طرف سے دیئے جانے والے کے بدلے میں اپنے حق کو استعمال کرنے سے باز آ جاتا ہے جس طرح خلع کرنے اور مال کی شرط کے ساتھ طلاق دینے میں ہوتا ہے، ایسا کرنا نص قرآنی اور اجماع امت سے جائز ہے۔

حقوق ضروریہ اور حقوق اصلیہ کے درمیان یہ فرق فقہاء احناف میں سے پیری نے شرح الشبہ والنظائر میں ذکر کیا ہے (۲) ابن عابدین نے پیری کی بحث کا خلاصہ اس طرح نقل کیا ہے:

”وحاصلہ ان ثبوت حق الشفعة للشفیع، وحق القسم للزوجة، وكذا حق

(۱) أخرجه البخاری فی العنق، باب بیع الولاء وہبہ۔ (۲) مخطوط، ص ۶۲، ۶۳۔



الخيار في النكاح للمخيرة انما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة، وما ثبت لذلك لا يصح المصلح عنه، لان صاحب الحق لما رضى علم انه لا يتضرر بذلك، فلا يستحق شيئاً، اما حق الموصى له بالخدمة فليس كذلك، بل ثبت له على وجه البر والصلة، فيكون ثابتاً له اصاله، فيصح المصلح عنه اذا نزل عنه لغيره، ومثله مامر عن الاشياء من حق الفصاخص والنكاح والرق، حيث صح الاعتياض عنه، لانه ثابت لصاحبه اصاله، لا على وجه دفع الضرر عن صاحبه. (۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ شفیع کے لئے حق شفعہ کا ثبوت، بیوی کے لئے قسم (باری) کا حق، مخیرہ کا حق خیار یہ سب حقوق شفیع اور عورت کے اور مخیرہ سے ضرر دور کرنے کے لئے ہیں۔ اور جن حقوق کا ثبوت دفع ضرر کے لئے ہو، ان میں (مال لے کر) صلح صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ جب صاحب حق صلح پر راضی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اسے کوئی ضرر نہیں ہے لہذا وہ کسی مال کا حقدار نہیں ہے، اس کے برخلاف جس شخص کے لئے خدمت کی وصیت کی گئی تھی اس کا معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے لئے حق خدمت کا ثبوت حسن سلوک اور صلہ رحمی کے طور پر ہوا ہے۔ لہذا اس کا یہ حق اصالہ ثابت ہے (نہ کہ دفع ضرر کے لئے) اس بنا پر دوسرے کے لئے حق خدمت سے دستبردار ہو کر صلح کرنا درست ہوگا۔ اس کے مثل حق قصاص، حق نکاح اور حق رق کا حکم ہے کہ ان کا عوض لینا درست ہے کیونکہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے اصالہ ثابت ہیں دفع ضرر کے طور پر ثابت نہیں ہیں۔

لیکن صلح کے ذریعہ یہ عوض لینا اسی صورت میں جائز ہوگا جب وہ حق فی الحال موجود اور قائم ہو جیسا کہ حق قصاص، حق بقاء نکاح، حق رق، لیکن اگر کوئی حق مستقبل میں متوقع ہے فی الحال ثابت نہیں تو اس کا عوض لینا نہ بیچ کے ذریعہ سے جائز ہے، اور نہ صلح کے ذریعے سے، مثلاً مورث کی زندگی میں مال کے بدلے میں حق وراثت سے دستبردار ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ مورث کی زندگی میں حق وراثت ثابت و موجود نہیں ہے بلکہ یہ ایک متوقع حق ہے جس کے ثبوت و عدم ثبوت دونوں کا امکان ہے۔ حق وراثت تو مورث کی وفات سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح حق ولاء مولیٰ کی زندگی میں غیر ثابت حق ہے، مولیٰ کی وفات سے یہ حق موکد ہوتا ہے لہذا اس سے دستبردار ہونا درست نہیں ہے۔

مورث اور مولیٰ (آزاد کردہ غلام) کی وفات کے بعد حق میراث اور حق ولاء دونوں تر کے میں مادی ملکیت کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں، لہذا مورث اور مولیٰ کی وفات کے بعد شرائط معروفہ کے ساتھ تجارت کے طریقے پر اس حق کو فروخت کرنا یا اس سے دستبردار ہونا درست ہے جس کا طریقہ علم فرائض میں بیان کر دیا گیا ہے۔

## حقوق عرفیہ

حقوق کی دوسری قسم کو ہم حقوق عرفیہ کہہ سکتے ہیں۔ حقوق عرفیہ سے مراد وہ شرعی حقوق ہیں جن کے ثبوت اصحاب حقوق کے لئے عرف و عادت کی بنا پر ثابت ہوتے ہیں۔ یہ حقوق اس اعتبار سے شرعی ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے عرف و تعامل کی بنا پر انہیں تسلیم کیا ہے، لیکن ان حقوق کا ماخذ عرف ہے، نہ کہ شریعت، مثلاً راستہ میں چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔ ان عرفی حقوق کی چند قسمیں ہیں:

### ۱۔ اشیاء سے انتفاع کا حق

اس سے مراد مادی اشیاء کے منافع سے استفادہ کا حق ہے، اگر یہ انتفاع متعین مدت کے لئے ہو تو اجارہ کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہے، اور اس پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے مثلاً معین مدت کے لئے مکان میں سکونت سے استفادہ کرنا، لہذا مالک کے لئے اس انتفاع کا عوض اس طرح لینا جائز ہے کہ وہ اپنا مکان معین مدت کے لئے طے شدہ کرائے پر کسی کو دیدے۔

لیکن اگر مالک یہ منفعت دوسرے شخص کی طرف ہمیشہ کے لئے منتقل کرے تو یہ اس منفعت کی فروخت کی ہے۔ فقہائے احناف نے بھی اسے ”بیع الحقوق المجردہ“ کے نام سے ذکر کیا ہے۔ اس بیع کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔ بعض فقہاء نے حقوق مجردہ کی بیع کو مطلقاً جائز کہا ہے، بعض حضرات فقہاء نے اسے مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے، بعض فقہاء نے بعض حقوق مجردہ کی بیع جائز قرار دی ہے اور بعض حقوق مجردہ کی فروخت کی ناجائز قرار دی ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی صورتوں اور ان کے بارے میں فقہاء کے بیان کیے ہوئے احکام کیے بعد دیگرے ذکر کر دیئے جائیں۔ پھر اس باب میں فیصلہ کن بات بیان کر دی جائے۔

والله سبحانه وتعالى هو الموفق للصواب

## مختلف حقوق

فقہاء نے اس قسم کے جو حقوق ذکر کیے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں: (۱) حق مرور (۲) حق تعلی (۳) حق تسبیل (۴) حق شرب (۵) دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق (۶) دروازہ کھولنے کا حق۔  
فقہائے احناف کے مشہور قول کے مطابق یہ سارے حقوق، حقوق مجردہ ہیں جن کی بیع جائز نہیں ہے۔ فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ کی کتابوں میں معروف یہ ہے کہ ان میں سے اکثر حقوق کا عوض لینا جائز ہے۔

## بیع کی تعریف

حقیقت میں اس اختلاف کی بنیاد بیع کی تعریف ہے۔ جن لوگوں نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے ”مال کا تبادلہ مال سے کرنا“ اور مال کو عین (مادی محسوس چیز) کے ساتھ خاص کیا انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو ناجائز کہا ہے کیونکہ حقوق مجردہ اعیان نہیں ہیں اور جن لوگوں نے بیع کی تعریف کو عام کر کے منافع کو بھی اس میں شامل کیا ہے انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

## شوافع کا مذہب

فقہاء شافعیہ کے یہاں بیع کی تعریف میں منفعت کی دائمی بیع بھی شامل ہے، چنانچہ علامہ ابن حجرؒ بیہمی نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے:

”عقد بتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الاتى لاستفادة ملك عين او منفعة موبدة.“

بیع ایسا عقد ہے جس میں مال کا تبادلہ مال سے ہو آنے والی شرطوں کے ساتھ تاکہ متعین مادی چیز کی ملکیت یا اس سے ابدی منفعت حاصل ہو جائے۔  
شروائی نے ابن حجرؒ بیہمی کی مذکورہ بالا عبارت کی تشریح کرتے ہوئے ”موبدة“ کے تحت لکھا ہے:

”قوله ”موبدة“ كحق الممر اذا عقد عليه بلفظ البيع.“ (۱)  
مثلاً گزرنے کا حق جب کہ ”بیع“ کے لفظ کے ذریعہ اس کا معاملہ کیا جائے۔

علامہ شربنی خطیب فرماتے ہیں:

”وحدہ بعضهم بانہ عقد معاوضة مالية يفيد ملك عين لو منفعة على التأييد، فدخل بيع حق الممر ونحوه و خرجت الاجارة بقيد التاقيت فانها ليست بيعاً.“ (۱)

”بعض فقہاء نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے: بیع مالی معاوضہ کا عقد ہے جس سے کسی چیز یا منفعت پر ہمیشہ کے لئے ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اس تعریف میں حق مرور وغیرہ کی بیع داخل ہوگئی اور وہ اجارہ جو محدود مدت کے لئے ہو اس تعریف سے خارج ہو گیا لہذا اجارہ بیع نہیں ہے۔“

ابن القاسم غریبی نے متن ابی شجاع کی شرح میں لکھا ہے:

”فاحسن ما قبل فی تعریفہ انہ تمليك عين مالية بمعاوضة باذن شرعى، لو تمليك منفعة مباحة على التأييد بشمن مالى ..... ودخل فی منفعة تمليك حق البناء.“

”بیع کی سب سے اچھی تعریف یہ ہے کہ بیع شرعی اجازت سے بالعوض مالی چیز کا مالک بنانا ہے یا مالی قیمت کے بدلے دائمی طور پر مباح منفعت کا مالک بنانا ہے ..... منفعت میں حق تعمیر کا مالک بنانا بھی داخل ہو گیا۔“

باجوری ابن القاسم غریبی کی مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں لکھتے ہیں:

”انما قال ”ودخل فی منفعة“ لان المنفعة تشمل حق الممر، ووضع الاخشاب على الحدار ..... ولا بد من تقدير مضاف فی كلامه بان يقال: ودخل فی تمليك منفعة، لیسب قوله ”تمليك حق البناء“ وصورة ذلك ان يقول له: بعثك حق البناء على هذا السطح مثلاً بكذا، والمراد بالخلق الاستحقاق.“ (۲)

”غریبی نے ”دخل فی منفعة“ اس لئے کہا کہ منفعت راستے میں گزرنے کا حق اور دیوار پر لکڑی رکھنے کے حق کو شامل ہے۔ ان کے کلام میں مضاف مقدر ماننا ضروری ہے یعنی تقدیر عبارت اس طرح سے ہے

ودخل فی تمليك منفعة، تاکہ آگے جو ”تمليك حق البناء“ کہا ہے وہ

درست ہو جائے۔ ”حق تعمیر“ کا مالک بنانے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے سے کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس سطح پر عمارت تعمیر کرنے کا حق اتنی قیمت کے بدلے میں فروخت کیا اور حق سے مراد استحقاق ہے۔“  
علامہ شاطری نے ”الیا قوت النفیس“ میں اس کی تلخیص اس طرح کی ہے:

”البيع لغة: مقابلة شئ بشئ، وشرعاً: عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين، او منفعة على التابيد، كما في بيع حق الممر، ووضع الاخشاب على الجدار، وحق البناء على السطح.“ (۱)

”لغت میں بیع ایک چیز کا دوسری چیز سے تبادلہ کا نام ہے لیکن اصطلاح شرع میں بیع کی تعریف یہ ہے: مالی معاوضہ کا عقد جس کے ذریعہ کسی چیز یا کسی منفعت پر دائمی ملکیت حاصل ہو جیسا کہ حق مرور اور دیوار پر لکڑیاں رکھنے کا حق اور سطح پر عمارت تعمیر کرنے کے حق کی بیع۔“

ان فقہی عبارتوں سے یہ بات ظاہر ہے کہ دائمی منفعت کا حق فقہاء شافعیہ کے نزدیک مال ہے جس کی خرید و فروخت جائز ہے۔

### حنابلہ کا مذہب

فقہاء حنابلہ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے۔ بہوتی کے بیان کے مطابق حنابلہ کے یہاں بیع کی تعریف یہ ہے:

”مبادلة عين مالية ..... او منفعة مباحة مطلقاً بان لا تختص اباحتها بحال دون آخر كمر دار او بقعة تحفر بئرًا باحد هما، ای عين مالية او منفعة مباحة مطلقاً ..... فيشمل نحو بيع كتاب بكتاب او بممر في دار، او بيع نحو ممر في دار بكتاب، او بممر في دار اخرى.“ (۲)

”بیع ایک مالیت رکھنے والی چیز کا تبادلہ ہے یا مطلق مباح منفعت کا تبادلہ ہے جس کی اباحت کسی ایک حال کے ساتھ مخصوص نہ ہو، (دوسری مالیت رکھنے والی چیز یا مطلق مباح منفعت سے) جیسے گھر کی گزرگاہ یا زمین کا وہ حصہ جس میں کنواں کھودا

(۱) الیا قوت النفیس فی مذہب ابن ادریس، ص ۷۲۔

(۲) شرح مختصر الارادات، ج ۲، ص ۱۴۰۔

جائے۔ ان میں سے ایک کا دوسرے سے تبادلہ، یعنی ایک طرف عین مالیت اور دوسری طرف منفعت مباحہ، لہذا یہ تعریف ان تمام صورتوں کو شامل ہوگی۔ کتاب کا کتاب سے تبادلہ، کتاب کا حق مرور سے تبادلہ، حق مرور کا کتاب سے تبادلہ، ایک گھر کے حق مرور کا دوسرے گھر کے حق مرور سے تبادلہ۔“  
مرداویؒ نے ”الانصاف“ میں بیع کی متعدد تعریفات ذکر کرنے اور اکثر پر اعتراضات کرنے کے بعد لکھا ہے:

”وقال فی الوجیز: ”هو عبارة عن تملك عين مالية، او منفعة مباحة علی الثابید، بعوض مالی“ ویرد علیہ ایضاً: الربا والقرض، وبالحملة، قل ان یسلم حد قلت، لو قیل: هو مبادلة عين او منفعة مباحة مطلقاً باحد هما كذلك علی الثابید فیہما، بغير ربا ولا قرض، لسلم“ (۱)

”الوجیز میں لکھا ہے کہ: ”بیع“ مالیت رکھنے والی چیز یا مباح منفعت کا دائمی طور پر مالی عوض کے بدلے میں مالک بنادینے کا نام ہے“ اس تعریف پر ربا اور قرض کے ذریعہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ کوئی تعریف اعتراض سے خالی نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اس طرح تعریف کی جائے کہ: بیع کسی چیز یا مطلق مباح منفعت کا ربا اور قرض کے بغیر کسی دوسری چیز یا مطلق مباح منفعت کے بدلے دائمی طور پر مالک بنادینا ہے تو اعتراض وارد نہ ہوگا۔“  
بہوتی نے کشاف القناع میں لکھا ہے:

”وبصح ان یشتري ممرأ فی ملک غیرہ) دارا کان او غیرہا (و) ان یشتري (موضعا فی حیاط یفتحہ بابا و) ان یشتري (بقعة فی ارض یحفرہا بئرا) بشرط کون ذلك معلوما، لان ذلك نفع مقصود، فجاز بیعہ کالدور ویصح ایضاً ان یشتري (علو بیت ینی علیہ بنیانا موصوفاً) او لیضع علیہ خشباً موصوفاً، لانه ملک للبائع، فجاز بیعہ کالارض، ومعنی ”موصوفاً“ ای معلوما۔ (وکذا لو کان البیت) الذی اشتري علوه (غیر مبنی اذا وصف العلو والسفل) لیكون معلوماً، وانما صح لانه ملک للبائع، فکان له الاعتیاض عنه (ویصح فعل ذلك) ای ما ذکر من

(۱) الانصاف فی معرفة الراجح من الہ لاف، للبرادی، ج ۳، ص ۲۶۰۔

اتخاذ ممر فی ملک غیرہ، لو موضع فی حالطہ یفتحہ باباء، لو بقعة فی ارضہ یحفرها بئر، لو علو بیت ینی علیہ بنیانا، لو یضع علیہ خشبا معلومین (صلحا ابداء) ای موبدء، وهو فی معنی البیع ..... (ومتی زال البنیان او الخشب (فلہ اعادته) لانه استحق ابقاؤه بعوض (سواء زال لسقوطه) ای سقوط البنیان او الخشب لو زال (لسقوط الحالط) الذی استاجرہ لذلك (او) زال (لغیر ذلك) کہلعمہ اباء ..... (ولہ) ای لرب البیت (الصلح علی زوالہ) ای ازالة العلو عن بیتہ (او) الصلح بعد انہا داعمہ علی (عدم عودہ) سواء کان ما صالحہ بہ مثل العوض الذی صولح بہ علی وضعہ لو اقل او اکثر، لان هذا عوض عن المنفعة المستحقة لہ، فیصح بما اتفقا علیہ. (۱)

”کسی دوسرے کی ملکیت میں گزرگاہ خریدنا جائز ہے، چاہے وہ مکان ہو یا کچھ اور ہو، اسی طرح کسی دوسرے کی دیوار میں دروازہ کھولنے کے لئے مخصوص حصہ خریدنا اور دوسرے کی زمین میں کنواں کھودنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ جگہ متعین و معلوم ہو، کیونکہ یہ بھی منفعت مقصودہ ہے لہذا مکانات کی طرح ان کی بیع بھی جائز ہوگی، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ کسی مکان یا کمرہ کا علو خرید لے تاکہ اس پر باہم طے شدہ انداز کی عمارت بنائے یا اس پر طے شدہ لکڑیاں رکھے کیونکہ علو بھی بائع کی ملکیت ہے، لہذا اس کی بیع بھی زمین کی طرح جائز ہے۔ لفظ ”موصوف“ سے مراد معلوم ہے..... اسی طرح اس مکان کا علو خریدنا بھی جائز ہے جو مکان ابھی تعمیر نہیں ہوا ہے بشرطیکہ علو اور سفل کے اوصاف بیان کر دیے ہوں تاکہ مجمع معلوم ہو جائے۔ علو وغیرہ کی بیع درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بھی بائع کی ملکیت ہے لہذا اسے اس کا معاوضہ لینے کا حق ہے۔ اسی طرح دائمی صلح کے طور پر بھی مذکورہ بالا معاملات کرنا جائز ہے یعنی دوسرے کی ملکیت میں راستہ بنانا، دروازہ کھولنے کے لئے دیوار کی مخصوص جگہ لینا، یا کسی کی زمین میں کنواں کھودنے کا حق لینا یا عمارت بنانے کے لئے کسی مکان یا کمرے کا علو لینا یا متعین لکڑیاں رکھنے کے لئے علو حاصل کرنا، یہ صلح بھی بیع کے حکم میں ہے، اور جب علو کی عمارت یا لکڑی گر جائے تو

اسے دوبارہ علو پر عمارت بنوانے یا لکڑی رکھنے کا حق ہے کیونکہ مشتری عوض کے بدلے اسے باقی رکھنے کا حقدار ہے، خواہ اوپر کا مکان یا لکڑی خود بخود گر گئی ہو یا اس دیوار کے منہدم ہونے کی وجہ سے گر گئی ہو جسے اس نے کرایہ پر لیا تھا یا کسی اور وجہ سے گر گئی ہو۔ مثلاً اسے منہدم کرنے کی وجہ سے..... مالک مکان کے لئے جائز ہے کہ خریدار سے اس کا حق علو ختم کرنے کے لئے صلح کر لے، یا علو کے منہدم ہونے کے بعد صاحب علو سے اس بات پر صلح کر لے کہ دوبارہ علو پر عمارت تعمیر نہ کرے، خواہ ان دونوں کی صلح اتنے معاوضے پر ہوئی ہو جتنا معاوضہ دے کر صاحب علو نے مالک سے علو خریدا تھا یا اس سے کم پر صلح ہوئی یا اس سے زیادہ پر، کیونکہ یہ اس منفعت کا عوض ہے جس پر استحقاق ثابت ہو چکا ہے، لہذا جتنے پر دونوں راضی ہو جائیں اتنے پر صلح جائز ہے۔"

ابن قدامہ ضلی فرماتے ہیں:

"ولا يجوز ان يبنى دكاناً، ولا يخرج روشناً ولا سباطاً على درب غير نافذ الا باذن اهله، ..... وان صالح اهل الدرب من ذلك على عوض معلوم جاز، وقال القاضى واصحاب الشافعى: لا يجوز، لانه بيع للهواء دون القرار، ولنا انه يبنى فيه بافهمهم، فجاز، كما لو اذنوا له بغير عوض، ولانه ملك لهم، فجاز لهم اخذ عوضه كالقرار،

اذا ثبت هذا، فانما يجوز بشرط كون ما يخرج منه معلوم المقدار فى الخروج والعلو، وهكذا الحكم فيما اذا اخرج الى ملك انسان معين لا يجوز بغير اذنه، ويجوز باذنه بعوض، وبغيره، اذا كان معلوم المقدار." (۱)

"جور است (گلی) دوسری جانب نہ لگتا ہو اس میں چبوترہ بنانا، روشن دان نکالنا، چھجہ بنانا اس گلی میں رہنے والوں کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے..... اگر گلی والوں نے کچھ متعین عوض لے کر اس بارے میں صلح کر لی تو جائز ہے، قاضی اور فقہاء شافعیہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ فضا کی بیع ہے قرار کی نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس طرح اگر گلی والے کسی معاوضہ کے بغیر اسے اجازت دیں تو جائز



ہے اسی طرح معاوضہ لے کر اجازت دینے کی صورت میں بھی جائز ہوگا کیونکہ وہ گلی ان لوگوں کی ملکیت ہے اس لئے ان کے لئے اس کا عوض لینا جائز ہے جس طرح قرار کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔

جب اتنی بات ثابت ہوگئی تو یہ بات بھی جانی چاہئے کہ جواز اس شرط کے ساتھ ہے کہ گلی میں جو چیز بڑھائے گا اس کی مقدار اور بلندی معلوم ہو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی متعین آدمی کی ملکیت کی جانب روشندان وغیرہ بڑھانا اور نکالنا چاہتا ہے تو بھی یہی حکم ہوگا کہ اس کی اجازت کے بغیر جائز نہ ہوگا، اس کی اجازت سے جائز ہوگا خواہ وہ اجازت بالعوض ہو یا بلاعوض بشرطیکہ اس کی مقدار معلوم ہو۔“

ابن قدامہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

”ولا يجوز ان يفتح في الحائط المشترك طاقا ولا بابا الا باذن شريكه، لان ذلك انتفاع بملك غيره، وتصرف فيه بما يضره به، ولا يجوز ان يغرز فيه وتداء، ولا يحدث عليه حائط، ولا يستره، ولا يتصرف فيه نوع نصرف، لانه تصرف في الحائط بما يضر به، فلم يجز كنقصه ولا يجوز له فعل شئ من ذلك في حائط جاره بطريق الاولى، لانه اذا لم يجز فيما له فيه حق، ففيما لا حق له فيه لولى، وان صالحه عن ذلك بعوض جاز.“ (۱)

”مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر محراب یا دروازہ کھولنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ دوسرے کی ملکیت سے انتفاع ہے، اور دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے نقصان دہ ہے، یہ بھی جائز نہیں کہ مشترک دیوار میں بیخ گاڑے اور اس پر کوئی اور دیوار کھڑی کرے اور نہ ہی اس دیوار کو ڈھکنا جائز ہے، غرض یہ کہ مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر کسی قسم کا تصرف نہ کرے، کیونکہ یہ دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے ضرر رساں ہے لہذا اس کا جواز نہیں ہوگا جس طرح مشترک دیوار توڑنا جائز نہیں، اپنے پڑوسی کی دیوار میں اس طرح کا کوئی کام کرنا بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہوگا کیونکہ جب یہ تصرفات اس دیوار میں جائز نہیں جس میں اس کا حق ہے تو جس میں اس کا حق ہی نہیں اس میں تو عدم جواز بدرجہ اولیٰ ہوگا اور

اگر عوض دے کر مذکورہ بالا کسی تصرف کے لئے شریک یا پڑوسی سے صلح کر لی تو  
تصرف جائز ہوگا۔

ابن قدامہ یہ بھی فرماتے ہیں:

”ولا يجوز ان يحفر في الطريق النافذة بئر النفسه، سواء جعلها لماء  
المطر، او ليستخرج منها ما ينتفع به ولا غير ذلك ..... ولو صالح اهل  
الدرب عن ذلك بعوض جاز.“ (۱)

”جو راستہ آ رہا ہو اس میں اپنے لئے کنواں کھودنا جائز نہیں ہے، چاہے یہ کنواں  
بارش کے پانی کے لئے کھودا ہو، یا پانی حاصل کرنے کے لئے یا کسی اور مقصد کے  
لئے کھودا ہو..... البتہ اگر گلی والوں سے کنواں کھودنے پر معاوضہ دے کر صلح کر لی  
ہے تو جائز ہے۔“

## مالکیہ کا مذہب

فقہائے مالکیہ کے یہاں بیع کی مشہور تعریف وہ ہے جو ابن عرفہ کی طرف منسوب ہے وہ یہ  
ہے:

”عقد معاوضة على غير منافع، ولا منعة لدة.“ (۲)

”بیع ایسا عقد معاوضہ ہے جو منافع پر نہ کیا جائے اور نہ ہی لذت حاصل کرنے کے  
لئے کیا جائے۔“

اس تعریف سے اجارہ اور کرایہ داری نکل جائے گی، کیونکہ ان دونوں میں منافع پر عقد ہوتا  
ہے، نکاح بھی اس تعریف سے خارج ہے، کیونکہ نکاح لذت حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، اس  
تعریف کے ظاہری الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک بیع مادی اشیاء ہی کی ہو  
سکتی ہے، منافع اور حقوق کی نہیں ہو سکتی۔

لیکن اس تعریف کے برخلاف فقہاء مالکیہ کے یہاں بعض ایسی بیوع کا جواز ملتا ہے جو حقوق  
اور منافع کی بیع پر ختمی ہوتی ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں حق تعلیٰ کی بیع جائز ہے، اسی طرح دیوار میں  
لکڑی گاڑنے کے حق کی بیع بھی جائز ہے، چنانچہ علامہ درر الشرح الکبیر میں لکھتے ہیں:

”(وجاز) بيع (هواء) بالمد، اي فضاء (فوق هواء) بان بقول شخص

(۱) حوالہ سابقہ، ج ۵، ص ۳۵۔

(۲) مواہب الجلیل للخطاب، ج ۳، ص ۲۳۵۔

لصاحب ارض یعنی عشرة اذرع مثلا فوق ما تبنيه بارضك (ان وصف البناء) الاسفل والاعلى لفظا او عادة للخروج من الجهالة والغرر ويملك الا على جميع الهواء الذى فوق بناء الاسفل ولكن ليس له ان يبنى ما دخل عليه الا برضا الاسفل ..... (۱) جاز عقد على (غرر جذع) اى جنسه، فيشمل المتعدد (فى حائط) لآخر بيعا او اجارة، وخرق موضع الجذع على المشتري او المكري. (۱)

”فضا کے اوپر فضا کی بیچ جائز ہے مثلاً کوئی شخص زمین کے مالک سے کہے کہ اپنی زمین پر تم جو عمارت تعمیر کرو گے اس کے اوپر دس ذراع فضا میرے ہاتھ بیچ دو لیکن اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ لفظوں میں یا عرف و عادت کی بنیاد پر نیچے اور اوپر والے مکانوں کے اوصاف طے کر لیے جائیں تاکہ یہ بیچ جہالت اور غرر سے نکل جائے۔ اوپر کی منزل والا نیچے کی عمارت کے اوپر کی پوری فضا کا مالک ہو جائے گا۔ البتہ اوپر والے کے لئے جائز نہیں کہ وہ نیچے والے کی رضامندی کے بغیر اس کی حد میں تعمیر کرے۔“

اور دوسرے کی دیوار پر لکڑیاں رکھنے کی بیچ کرنا یا اجارہ پر لینا جائز ہے اور دیوار پر جس جگہ لکڑیاں رکھی جائیں ان جگہوں کا کافیا توڑنا خریدار یا کرایہ دار کے لئے جائز ہوگا۔

علامہ خطاب یہ مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”ولا يجوز لمبتاع الهواء بيع ما على سقفه الا بادن البائع، لان الثقل على حائطه ..... ويفهم منه انه ملك ما فوق بناء من الهواء الا انه لا يتصرف فيه لحق البائع فى الثقل.“ (۲)

”فضا خریدنے والے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی چھت کے اوپر کی فضا بائع کی اجازت کے بغیر کسی اور کے ہاتھ بیچ دے اس لئے کہ اوپر والے مکان کا بوجھ بھی اصل بائع کی دیوار پر پڑے گا..... اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فضا خریدنے والا اپنے مکان کے اوپر کی فضا کا مالک تو ہو گیا لیکن دیوار پر بوجھ ڈالنے کا جو حق بائع کا ہے اس کی وجہ سے وہ اوپر کی فضا میں تصرف کرنے کا حق نہیں رکھتا۔“

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر، ج ۳، ص ۱۳۔ (۲) مواہب الجلیل، ج ۴، ص ۶۷۔

علامہ مواق نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے:

”یحوز فی قول مالک شراء طريق في دار رجل، وموضع جذوع من

حائط يحملها عليه اذا وصفها.“<sup>(۱)</sup>

”امام مالک کے قول کے مطابق کسی شخص کے احاطہ میں راستہ خریدنا اور کسی کی دیوار

پر لکڑیاں رکھنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ دونوں کی حد بندی کر دی گئی ہو۔“

امام مالک کی المدونۃ الکبریٰ میں آیا ہے:

”قلت: اريت ان بعث شرب يوم، ايجوز هذا ام لا؟ قال: قال مالک: هو

جائز قلت: فان بعث حظي، بعث اصله من الشرب، وانما لي فيه يوم من

اثنى عشر يوماً، ايجوز في قول مالک؟ قال: نعم قلت: فان لم ابع اصله،

ولكن جعلت ابيع من السقي، اذا جاء يومي بعث ما صار لي من الماء

ممن يسقي به، ايجوز هذا في قول مالک، قال: نعم.“<sup>(۲)</sup>

”میں نے عرض کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر میں ایک دن کا حق شرب بچوں تو

یہ جائز ہوگا یا نہیں؟ امام مالک نے فرمایا کہ جائز ہے۔ میں نے عرض کیا کہ اگر میں

نے اپنا حصہ بچا تو اصل حق شرب بچ دیا حالانکہ میرے لئے بارہ دنوں میں ایک دن

ہے، کیا پھر بھی اس کی بیع امام مالک کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگی؟ انہوں نے

فرمایا کہ ہاں! میں نے عرض کیا کہ اگر میں اصل حق نہ بچوں بلکہ ایک دن کا پانی

بچوں مثلاً جب میرا دن آئے تو اس دن جتنا پانی ہو وہ بچ دوں تو کیا یہ امام مالک

کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگا؟ انہوں نے فرمایا: ہاں!“

ان عبارتوں سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک ان حقوق کی بیع جائز ہے اور یہ

ممکن نہیں ہے کہ ان عبارات کو اعیان کی بیع پر محمول کریں جن کے ساتھ یہ حقوق متعلق ہیں اس لئے کہ

حق شرب کی بیع کو اس مسئلہ میں پانی کی بیع سے الگ ذکر کیا گیا ہے اور دونوں کو الگ عبارتوں

میں جائز کہا گیا ہے حالانکہ حق شرب کا حصہ حق مجرد ہی ہے اور اس لئے بھی کہ مجرد فضا کی بیع مالکیہ کے

یہاں جائز نہیں ہے الا یہ کہ تعمیر کی غرض سے ہو چنانچہ المدونۃ الکبریٰ میں آیا ہے:

”قلت: اريت ان باع عشرة اذرع من فوق عشرة اذرع من هوله هوله،

(۱) التاج والاکلیل للمواق بہامش الخطاب، ج ۳، ص ۲۷۵۔

(۲) المدونۃ الکبریٰ، ج ۱۰، ص ۱۴۱، ۱۴۲۔

ایجوز هذا فی قول مالک؟ قال: لا يجوز هذا عندی، ولم اسمع من مالک فیہ شیء، الا ان یشرط له بناء ینیه، لان ینی هذا فوقه، فلا باس بذلك۔“ (۱)

”میں نے عرض کیا آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک آدمی اپنی فضا میں سے دس ذراع کے اوپر کی دس ذراع فضا بیچ دے تو کیا ایسا کرنا امام مالکؒ کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگا؟ انہوں نے فرمایا کہ میرے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور میں نے اس بارے میں امام مالکؒ سے کوئی بات نہیں سنی ہے، الا یہ کہ اس بات کی شرط لگا دی جائے کہ فضا کا مالک اس جگہ عمارت تعمیر کرے تاکہ خریدار اس کے اوپر عمارت تعمیر کر سکے تو پھر اس بیچ میں کوئی حرج نہیں ہے۔“

علامہ زرقانیؒ نے منفعت کی بیچ کو بھی بیچ کے اقسام میں ذکر کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”البيع جمع بیع و جمع لاختلاف انواعه، کبيع العین، و بیع الدین، و بیع المنفعة۔“ (۲)

”بیوع بیچ کی جمع ہے جمع اس واسطے لایا گیا کہ اس کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً عین کی بیچ، دین کی بیچ، منفعت کی بیچ۔“

ان تمام عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن منافع کو ابن عرفہ نے بیچ کی تعریف سے خارج کیا ہے وہ موقت منافع ہیں جن کو اجارہ یا کرایہ داری کہا جاتا ہے جہاں تک منافع موبدہ (دائمی منافع) کا تعلق ہے تو اس کی بیچ مالکیہ کے یہاں بھی جائز ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

## احناف کا مذہب

فقہائے احناف کے یہاں بیچ کی مشہور تعریف یہ ہے ”مال کا مال سے تبادلہ کرنا“ (۳) بعض فقہاء نے یہ تعریف کی ہے ”ایک مرغوب چیز کا دوسری مرغوب چیز سے تبادلہ کرنا“ (۴) لیکن مرغوب چیز سے مراد احناف کے یہاں مال ہی ہے کیونکہ علامہ کاسانیؒ جنہوں نے بیچ کی یہ تعریف کی ہے انہوں نے دوسرے مقام پر یہ بھی لکھا ہے کہ ”بیچ مال سے مال کے تبادلہ کا نام ہے“ (۵) اسی طرح صاحب

(۱) المدونۃ الکبریٰ، ج ۱۰، ص ۵۱۔ (۲) شرح الزرقانی علی الموطا، ج ۳، ص ۲۵۰۔

(۳) البحر الرائق، ج ۵، ص ۲۵۲۔ (۴) بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۳۳۔

(۵) بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۳۰۔

الدر المختار نے شرح ملتقى الابحر میں صراحت کی ہے کہ مرغوب چیز سے مال ہی مراد ہے۔

## مال کی تعریف

مال کی تعریف میں فقہاء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، ابن عابدین لکھتے ہیں:

”المراد بالمال ما يميل اليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والمال به تثبت بتمول الناس كافة، او بعضهم، والتقوم يثبت به وبإباحة الانتفاع به شرعاً.“ (۱)

”مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور ”تقوم“ مالیت بنانے کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے اور شرعاً اس سے انتفاع جائز ہونے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔“

اس کے بعد ابن عابدین نے الحادوی القدسی سے نقل کیا ہے:

”المال اسم بغير الادمى خلق لمصالح الادمى، وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار.“ (۲)

”مال اس غیر انسان کا نام ہے جو انسان کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور اسے اپنی حفاظت میں لے لینا اور اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرنا ممکن ہو۔“

ان دونوں تعریفوں میں سے کوئی تعریف ایسی نہیں ہے جو بیع کو اعیان میں منحصر کرتی ہو اور حقوق یا دائمی منافع کو صراحۃً بیع کی تعریف سے نکال دیتی ہو لیکن الدر المختار کے مصنف علاء الدین حصکفی نے ملتقى الابحر کی شرح میں ایسی تعریف کی ہے جو بیع کو اعیان میں محدود کر دیتی ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”والمراد بالمال عين بجرى فيه التنافس والابتذال.“ (۳)

”مال سے مراد وہ عین (مادی اور محسوس چیز) ہے جس کے بارے میں لوگوں کے درمیان رغبت اور حرص پائی جائے اور اس کا استعمال کیا جاتا ہو۔“

مال کی تعریف میں اس بات کی صراحت کہ وہ اعیان میں سے ہونی چاہئے، اگرچہ حصکفی کے

(۱) رد المحتار، ج ۳، ص ۳۔ (۲) رد المحتار، ج ۳، ص ۳۔

(۳) الدر المنثور، مج ۲، ص ۲۔

علاوہ کسی اور حنفی فقیہ کے یہاں اتنی وضاحت سے نہیں ملتی لیکن متاخرین فقہائے احناف کے کلام اور ان کی تعریفات سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ مال کی تعریف میں عینیت ان کے یہاں ملحوظ ہے اسی لئے شیخ مصطفیٰ زرقاء نے ان تعریفات پر تنقید کرتے ہوئے مال کی ایک دوسری تعریف کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

”المال: هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس.“ (۱)

”مال ہر وہ عین ہے جو لوگوں کے درمیان مادی قیمت رکھتا ہو۔“

ان دونوں تعریفوں کا تقاضا یہ ہے کہ مال مادی چیزوں میں محدود ہو، منافع اور حقوق مجردہ کو شامل نہ ہو، اسی لئے فقہائے احناف نے منافع اور حقوق مجردہ کی بیع جائز نہ ہونے کی صراحت کی ہے۔ فقہائے احناف نے صراحتاً لکھا ہے کہ حق تعالیٰ کی بیع جائز نہیں ہے۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

”سفل و علو بین رجلین اہدما، فباع صاحب العلو علوه لم یجز، لان

الہواء لبس بمال.“ (۲)

”اگر ایک آدمی کی نیچے کی منزل ہے اور دوسرے آدمی کی اوپر کی منزل اور دونوں

منزلیں منہدم ہو گئیں اس کے بعد اوپر کی منزل کے مالک نے اپنا حق علو بیع دیا تو یہ

جائز نہیں ہے کیونکہ فضا مال نہیں ہے۔“

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

”لان حق التعلی لبس بمال، لان المال ما یمکن احرازہ.“ (۳)

”کیونکہ حق تعالیٰ مال نہیں ہے اس لئے کہ مال وہ ہے جس کی احراز ممکن ہو۔“

اسی طرح حق تسبیل کے عدم جواز کی بھی فقہائے احناف نے صراحت کی ہے۔ میں نے کسی

حنفی فقیہ کے یہاں حق تعالیٰ اور حق تسبیل کے جواز کا حکم نہیں دیکھا۔ (۴)

لیکن بعض فقہائے احناف نے حق مرور اور حق شرب کی بیع کو جائز کہا ہے۔ اس سلسلہ میں

فقہائے احناف نے جو کچھ لکھا ہے اسے ہم بیان کرتے ہیں۔

## احناف کے نزدیک حق مرور کی بیع

حق مرور کی بیع کے سلسلے میں فقہائے احناف کے یہاں دو روایتیں ہیں۔ پہلی روایت

زیادات کی ہے جس میں اس کو ناجائز کہا گیا ہے۔ دوسری روایت کتاب القسمة کی ہے جس میں حق

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ لوجہ الزحیلی، ج ۴، ص ۳۳۵۔ (۲) بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۳۵۔

(۳) فتح القدیر، ج ۵، ص ۲۰۲۔ (۴) رد المحتار، ج ۴، ص ۱۳۲۔

مرور کی بیع جائز قرار دی گئی ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

”وبیع الطريق وهبته جائز، وبيع مسيل الماء وهبته باطل (والمسئلة تحتمل وجهين ابيع رقة الطريق والمسيل، وبيع حق المرور او التسييل فان كان الاول فوجه الفرق بين المسئلتين ان الطريق معلوم، لان له طولاً وعرضاً معلوماً واما المسيل فمجهول، لانه لا يدري قدر ما يشغله من الماء، وان كان الثاني ففي بيع حق المرور روايتان، ووجه الفرق على احدهما بينه وبين حق التسييل ان حق المرور معلوم، لتعلقه بمحل معلوم، وهو الطريق، اما المسيل على السطح فهو نظير حق التعلی، وعلى الارض مجهولة لجهالة محله، ووجه الفرق بين حق المرور وحق التعلی على احد الروایتين ان حق التعلی يتعلق بعين لا تنق، وهو البناء، فاشبه المنافع. اما حق المرور يتعلق بعين تبقى. وهو الارض، فاشبه الاعيان.“ (۱)

”راستہ کی بیع اور اس کا ہبہ جائز ہے اور پرنا لے کی بیع اور ہبہ باطل ہے۔ اس مسئلہ میں دو صورتیں ہوتی ہیں:

۱۔ اصل راستہ اور پرنا لے کی بیع۔

۲۔ راستہ چلنے کے حق اور پانی بہانے کے حق کی بیع۔

اگر پہلی صورت مراد ہے تو دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ راستہ معلوم ہے اس لئے کہ اس کی لمبائی اور چوڑائی معلوم ہے اور پانی بہنے کی جگہ غیر متعین ہونے کی وجہ سے مجہول ہے۔ اس لئے کہ یہ نہیں معلوم ہے کہ پانی کتنی زمین کو مشغول کرے گا۔ اگر دوسری صورت ہے تو حق مرور کی بیع کے بارے میں دو روایتیں ہیں جس روایت میں حق مرور کی بیع کو جائز کہا ہے اس کی بنا پر حق مرور کی بیع اور حق مسیل کی بیع کے درمیان فرق یہ ہے کہ حق مرور معین و معلوم ہے کیونکہ اس کا تعلق معین جگہ سے ہے یعنی راستہ۔ جہاں تک چھت کے پرنا لے کا تعلق ہے تو وہ بالکل حق تعلی کے مثل ہے اور زمین کا حق مسیل مجہول ہے کیونکہ اس کا محل مجہول ہے اور ایک روایت کی بنیاد پر حق مرور اور حق تعلی میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ حق تعلی ایسی چیز



سے متعلق ہے جو باقی رہنے والی نہیں یعنی عمارت، لہذا حق تعلی منافع کے مشابہ ہو گیا اور حق مرور باقی رہنے والی چیز سے متعلق ہے یعنی زمین سے لہذا حق مرور اعیان کے مشابہ ہو گیا۔“

علامہ ابن ہمام نے اس فرق پر یہ اعتراض کیا ہے کہ بیع جس طرح باقی رہنے والی چیز کی ہوتی ہے اسی طرح باقی نہ رہنے والی چیزوں کی بھی ہوتی ہے اس لئے باقی رہنے والے اعیان اور باقی نہ رہنے والے اعیان میں فرق کرنا درست نہیں، پھر ابن ہمام نے ایک اور فرق بیان کیا ہے وہ یہ ہے:

”ان حق المرور يتعلق برقبة الارض، وهي مال هو عين، فما يتعلق به يكون له حكم العين، اما حق التعلی فحق يتعلق بالهواء، وهو ليس بعين مال.“ (۱)

”کہ حق مرور: من سے متعلق ہوتا ہے اور زمین ایک ایسا مال ہے جو مادی اور محسوس ہے لہذا اس سے متعلق حق کو بھی عین کا حکم حاصل ہوگا۔ اس کے برخلاف حق تعلی فضا سے تعلق رکھنے والا حق ہے اور فضا عین مال نہیں ہے۔“

فقیر ابو الیث نے زیادات کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے جس میں حق مرور کی بیع کو ناجائز کہا گیا ہے، اس لئے کہ حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ لیکن ”الدر المختار“ میں ذکر کیا گیا ہے کہ اکثر مشائخ نے جواز کی روایت کو اختیار کیا ہے۔ ابن عابدین اس کے تحت لکھتے ہیں:

”قوله ”وبه اخذ عامة المشايخ“ قال السائحاني: وهو الصحيح، وعليه الفتوى، مضمورات والفرق بينه وبين حق التعلی حيث لا يجوز، هو ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض، وهو مال هو عين، فما يتعلق به له حكم العين، اما حق التعلی فمتعلق بالهواء، وهو ليس بعين مال.“ (۲)

”صاحب الدر المختار کا قول ”وبه اخذ عامة المشايخ“ کے بارے میں سامحانی لکھتے ہیں کہ یہ صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، حق مرور اور حق تعلی جو ناجائز ہے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ حق مرور ایسا حق ہے جو زمین سے متعلق ہے اور زمین عین مال ہے، لہذا اس سے تعلق رکھنے والے حق کو بھی عین کا حکم حاصل ہوگا، اس کے برخلاف حق تعلی فضا سے متعلق ہے اور فضا عین مال نہیں ہے۔“

اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ متاخرین فقہاء احناف کے نزدیک رائج یہ ہے کہ حق

مرور کی بیع جائز ہے۔ کیونکہ حق مرور عین سے تعلق رکھنے والا حق ہے لہذا بیع کے جائز ہونے میں اسے بھی عین کا حکم حاصل ہو گیا۔ اس اصل کی بنیاد پر مناسب یہ تھا کہ زمین پر پانی بہانے کے حق کی بیع جائز ہو کیونکہ یہ بھی ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے یعنی زمین سے لیکن فقہاء نے حق تسبیل کی بیع کو منع کیا ہے، کیونکہ پانی بہانے کا محل مجہول ہے، اس لئے منع نہیں کیا کہ وہ حق مجرد کی بیع ہے جیسا کہ صاحب ”ہدایہ“ کی بیان کی ہوئی علت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس علت کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر پانی بہانے کا محل متعین کر دینے سے جہالت دور ہو جائے اور پانی اس متعین محل سے تجاوز نہ کرے تو حق تسبیل کی بیع بھی جائز ہوگی۔

## حق شرب کی بیع

حق شرب کی بیع کے بارے میں بھی فقہائے احناف کے اقوال مختلف ہیں چنانچہ حنفی مسلک کی ظاہر روایت یہ ہے کہ حق شرب کی بیع جائز نہیں ہے۔ پھر بہت سے مشائخ نے عرف کی بنیاد پر حق شرب کی بیع جائز قرار دی ہے۔ ”رد المحتار“ وغیرہ میں عدم جواز پر فتویٰ ہے۔ لیکن نظر غائر سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جن فقہاء نے حق شرب کی بیع کا عرف قائم ہونے کے باوجود اس کے جواز سے منع کیا ہے ان حضرات نے غرر اور جہالت کی وجہ سے منع کیا ہے، اس وجہ سے نہیں کہ حق شرب مال نہیں۔ چنانچہ امام سرخسیؒ لکھتے ہیں:

”بیع الشرب فاسد، فانه من حقوق المبيع بمنزلة الاوصاف، فلا يبرد بالبيع ثم هو مجهول في نفسه غير مقدور التسليم، لان البائع لا يدري ابجری الماء ام لا؟ وليس في وسعه اجراؤه قال: ”وكان شيخنا الامام يحكي عن اسناده انه كان يفتي بجواز بيع الشرب بدون الارص، ويقول: فيه عرف طاهر في ديارنا بنسف، فانهم يبيعون الماء“ فللعرف الظاهر كان يفتي بجوازه، ولكن العرف انما يعتبر فيما لا نص بخلافه، والنهي عن بيع الغرر نص بخلاف هذا العرف فلا يعتبر.“ (۱)

”حق شرب کی بیع فاسد ہے، کیونکہ یہ بیع کے حقوق میں سے ہے اور بیع کے حقوق بیع کے اوصاف کے درجہ میں ہیں لہذا علیحدہ اس کی بیع نہیں کی جاسکتی۔ پھر حنفی شرب فی نفسہ مجہول ہے، اس کے حوالہ کرنے پر قدرت نہیں کیونکہ بائع جانتا ہی

نہیں کہ پانی جاری ہوگا یا نہیں؟ اور پانی جاری کرنا اس کے اختیار میں نہیں۔ اور ہمارے شیخ الامام اپنے استاد سے نقل کرتے تھے کہ وہ زمین کے بغیر حق شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اس کے بارے میں ہمارے دیار ”سف“ میں واضح عرف موجود ہے کہ لوگ پانی بیچتے ہیں۔ ”غرض یہ کہ واضح عرف کی بنیاد پر وہ حق شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، لیکن عرف کا اعتبار ان جگہوں پر ہوتا ہے جہاں عرف کے خلاف نص موجود نہ ہو اور بیع غرر سے ممانعت والی حدیث اس عرف کے خلاف صحیح و صریح نص ہے لہذا یہ عرف قابل اعتبار نہیں ہے۔“

امام سرخسیؒ نے عدم جواز کے دو اسباب بیان کیے ہیں، پہلا سبب یہ ہے کہ شرب بیع کے حقوق میں سے ہے لہذا مستقلاً اس کی بیع نہیں ہو سکتی اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شرب کی بیع میں دھوکہ اور جہالت ہے اور جب جائز کہنے والوں نے عرف ظاہر سے استدلال کیا تو امام سرخسیؒ نے ان کے رد میں صرف غرر و جہالت کی بات ذکر کی۔ اور لکھا کہ عرف میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اس غرر کو جائز کہا جائے، جس کی نص میں ممانعت آئی ہے، یہ نہیں فرمایا کہ عرف اس قابل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے حقوق کی بیع جائز ہو۔

ابن ہمامؒ نے بھی اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”ثم بتقدير انه حفظ من الماء فهو مجهول المقدار فلا يجوز بيعه وهذا وجه منع مشايخ بخاري بيعه مفرداً.“ (۱)

”پھر اس تقدیر پر کہ ”شرب“ پانی کے ایک حصے کا نام ہے جس کی مقدار مجہول ہے لہذا اس کی بیع جائز نہیں ہوگی اس وجہ سے مشائخ بخارا نے مستقلاً اس کی بیع کو منع کیا ہے۔“

”بابرتی“ کی عبارت ابن ہمامؒ سے بھی زیادہ صریح ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”وانما لم يجوز بيع الشرب وحده في ظاهر الرواية للجهالة، لا باعتبار انه ليس بمال.“ (۲)

”ظاہر الروایت میں تھا ”شرب“ کی بیع کو جہالت کی وجہ سے ناجائز کہا گیا ہے اس وجہ سے کہ ”شرب“ مال نہیں ہے۔“

امام سرخسیؒ نے دوبارہ یہ مسئلہ کتاب المزارعة میں زیادہ تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور اخیر میں بیع شرب کو عرف کی وجہ سے جائز کہنے والے مشائخ متاخرین کا قول ذکر کیا ہے اور ان کے قول پر کوئی تنقید نہیں کی ہے۔

چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”وبعض المتأخرين من مشايخنا رحمهم الله افنى ان يبيع الشرب وان لم يكن له ارض للعادة المظاهرة فيه في بعض البلدان، وهذه عادة معروفة بنسف، قالوا: اما جواز الاستصناع للتعامل، وان كان القياس ياباه، فكنكلك بيع الشرب بدون الارض.“ (۱)

”مشائخ متاخرین میں سے بعض نے شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ زمین کی بیع نہ کی جائے۔ ان حضرات نے ایسا بعض شہروں کے عرف کی بنیاد پر کہا ہے، چنانچہ صرف شرب کی بیع ”نسف“ کی معروف عادت ہے، ان حضرات نے فرمایا ہے کہ اصصناع کو تعامل کی وجہ سے جائز کہا گیا ہے اگرچہ قیاس کا تقاضہ اس کے خلاف تھا۔ اسی طرح زمین کے بغیر شرب کی بیع بھی عرف کی وجہ سے جائز ہوگئی۔“

فقہاء احنافؒ نے بیع شرب کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے حقوق کے مسئلہ میں بعینہ وہی باتیں معلوم ہوتیں جو حق مرور اور حق تسخیل کی بیع کے مسئلہ میں ان کی بحثوں سے معلوم ہوئی۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”حق اگر کسی عین مال سے متعلق ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی بشرطیکہ وہاں کوئی مانع مثلاً غرر اور جہالت وغیرہ نہ پایا جائے۔“

بعض متاخرین احنافؒ نے لکھا ہے جن حقوق کی بیع جائز نہیں ہے مثلاً حق تعالیٰ، حق تسخیل، حق شرب ان کا عوض لینا بطریق بیع تو جائز نہیں، لیکن صلح کے طریقے پر ان کا عوض لینا جائز ہے۔ علامہ خالد اتاسیؒ مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”اقول“ وعلى ما ذكره من جواز الاعتياض عن الحقوق المجردة بمال ينبغي ان يجوز الاعتياض عن حق التعلى وعن حق الشرب وعن حق المسبيل بمال لان هذه الحقوق لم تثبت لاصحابها لاجل دفع الضرر عنهم بل ثبت لهم ابتداء بحق شرعى فصاحب حق شغلوا اذا اهنهم

علوہ، قالوا: ان له حق اعادته كما كان، جبرا عن صاحب السفل، فاذا نزل عنه لغيره بمال معلوم ينبغي ان يجوز ذلك على وجه الفراغ والصلح، لا على وجه البيع، كما جاز النزول عن الوظائف ونحوها. لاسيما اذا كان صاحب حق العلو فقيرا قد عجز عن اعادة علوه، فلو لم يحز ذلك له على الوجه الذي ذكرناه، يتضرر فليتأمل وليحرر. والله سبحانه اعلم.

”میں کہتا ہوں کہ حقوق مجردہ کا مال کی صورت میں عوض لینے کا جواز جو فقہاء نے ذکر کیا ہے اس کی بنیاد پر مناسب ہے کہ حق تعلی، حق شرب اور حق مسخیل کا عوض مالی لینا بھی جائز ہو، کیونکہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے دفع ضرر کے لئے ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق کے لئے ان حقوق کا ثبوت ابتداء حق شرعی کی بنا پر ہوا ہے لہذا جس شخص کو حق علو حاصل ہے اگر اس کا علو منہدم ہو جائے تو اسے دوبارہ علو کی تعمیر کا حق ہے جس طرح پہلے اس کا علو تھا لہذا جب وہ شخص متعین مال کے بدلے میں دوسرے شخص کے لئے علو سے دستبردار ہو گیا تو مناسب یہ ہے کہ صلح کے طور پر یہ بھی جائز ہو، بیع کے طور پر جائز نہ ہو، جس طریقے سے وظائف وغیرہ کے حق سے دستبرداری جائز ہوتی ہے خصوصاً اس وقت جب کہ حق علو والا شخص ایسا تنگ دست ہو کہ علو کی دوبارہ تعمیر سے عاجز ہو، کیونکہ اگر مذکورہ بالا طریقے پر اس کے لئے حق علو کا عوض لینا جائز نہ ہو گا تو اسے ضرر پہنچے گا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔“

یہ ان بحثوں کا حاصل ہے جو میں نے منافع کی بیع اور اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کے مسئلہ میں فقہاء احناف کے یہاں پائی ہے۔

## اس نوع کے حقوق کے احکام کا خلاصہ

آگے بڑھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو فقہی عبارتیں اوپر ذکر کی گئیں ان کا خلاصہ یہاں درج کر دیں:

- (۱) بیع کی تعریف کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ فقہاء شافعیہ اور حنابلہ بیع کے عین ہونے کی شرط نہیں لگاتے بلکہ منافع ”موبدہ“ (دامی منافع) کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ فقہاء مالکیہ کی بعض فروع سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

(۲) فقہاء احناف نے اگرچہ بیع میں بیع کے عین ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن ان لوگوں نے حق مرور کی بیع جائز قرار دی ہے اور جواز کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے، لہذا جواز بیع میں اسے عین کا حکم حاصل ہو گیا۔

(۳) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کا احناف کے یہاں وہی حکم ہے جو اعیان کا ہے یعنی حقوق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں بیع سے کوئی اور مانع موجود نہ ہو مثلاً دھوکہ اور جہالت۔

(۴) جو حقوق اعیان سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً حق تعالیٰ، ان کی بیع احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ لیکن ازراہ صلح ان کا عوض لینا جائز ہے جیسا کہ بعض فقہاء متاخرین نے ذکر کیا ہے۔

ان چاروں نکات کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو حقوق عرفیہ اعیان سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے، احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ فقہاء احناف نے کہا کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں لیکن یہ حکم احناف کے نزدیک اس عموم کے ساتھ نہیں ہے جس کا الفاظ سے وہم ہوتا ہے، بلکہ فقہاء احناف نے اس حکم سے اعیان سے تعلق رکھنے والے بعض حقوق کا استثناء کیا ہے اور بعض اشیاء کو اموال میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ جیسا کہ ابن عابدین نے کہا ہے کہ مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہو جاتی ہے لہذا ”حقوق“ جب عرف میں قیمت رکھنے والے مال مان لیے گئے ہیں اور لوگ ان کے ساتھ اموال والا معاملہ کرتے ہیں تو ان کی بیع بھی درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہونی چاہئے۔

(۱) وہ حق فی الحال ثابت ہو مستقبل میں متوقع نہ ہو۔

(۲) وہ حق صاحب حق کے لئے اصلہ ثابت ہو، محض دفع ضرر کے لئے ثابت نہ ہو۔

(۳) وہ حق ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے۔

(۴) تحدید کرنے سے اس حق کی تحدید ہو جاتی ہو، اور غرر یا جہالت کو مستلزم نہ ہو۔

(۵) تاجروں کے عرف میں لین دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال و اعیان کی حیثیت حاصل

ہو۔

## حق اسبقیت

حقوق عرفیہ کی دوسری قسم کو ہم ”حق اسبقیت“ کا نام دے سکتے ہیں۔ ”حق اسبقیت“ سے مراد یہ ہے کہ مباح الاصل چیز پر سب سے پہلے قابض ہونے کی وجہ سے انسان کو مالک بننے کا جو حق یا

اس مال کے ساتھ جو خصوصیت حاصل ہوتی ہے اسی کو حق اسبقیت کہا جاتا ہے، مثلاً افتادہ زمین کو قابل استعمال بنانے سے مالک بننے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

بعض فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے اس حق کی بیع کا مسئلہ بھی ذکر کیا ہے اور اس بات پر تو تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ انسان بخر اور افتادہ زمین کو قابل استعمال بنانے سے اس کا مالک بن جاتا ہے، صرف افتادہ زمین میں پتھر گاڑنے سے انسان کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی، البتہ حق تملک حاصل ہو جاتا ہے چنانچہ جس شخص نے کسی زمین میں پتھر وغیرہ گاڑ کر نشان لگایا وہ اس زمین کو قابل کاشت بنانے کا دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے۔ فقہاء شافعیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ پتھر گاڑنے سے قابل کاشت بنانے کا جو حق انسان کو حاصل ہوتا ہے اس حق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ علامہ رٹلی "نہلیۃ المحتاج" میں تحریر فرماتے ہیں:

"من شرع فی عمل احیاء ولم ینمہ، کحفر الاساس، او علم علی بقعة بنصب احجار، او غرز خشب، او جمع تراباء و حط خطوطا، فمحجر علیہ ای مایع لغيرہ منہ بما فعلہ، بشرط کونہ بقدر کفایتہ وقادرا علی عمارتہ حالا، وجیشذ ہو احق بہ من غیرہ اختصاصا لاملکا..... لکن الاصح انہ لا یصح بیعہ ولا ہبتہ، کما قالہ الماوردی، خلافا للدارمی، لما مر من انہ غیر مالک، حق التملک لا یباع کحق الشفعة والثانی یصح بیعہ وکانہ باع حق الاختصاص." (۱)

"جس شخص نے قابل استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن اسے مکمل نہیں کیا مثلاً بنو کھودی یا پتھر نصب کر کے یا لکڑیاں گاڑ کر یا مینڈ بنا کر یا خط کھینچ کر کسی زمین پر نشان لگایا تو دوسرے کے لئے وہ زمین ممنوع ہو جاتی ہے یعنی اس کے اس عمل کے نتیجہ میں دوسرے کے لئے اس میں تصرف کرنا ممنوع ہے لیکن اس ممانعت کی شرط یہ ہے کہ اس نے اتنی ہی زمین پر نشان لگایا ہو جو اس کی ضرورت کے بقدر ہے اور جسے قابل استعمال بنانے پر وہ فی الحال قادر ہے، اس صورت میں وہ شخص دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہوگا لیکن وہ زمین اس کی ملکیت نہیں کہلائے گی۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس شخص کے لئے اس حق اور اختصاص کا بیچنا اور ہبہ کرنا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ ماوردی نے لکھا ہے (دارمی کے برخلاف) کیونکہ یہ بات پیچھے گزر

چکی ہے کہ وہ شخص مالک نہیں ہے (بلکہ حق تملک صرف حاصل ہوا ہے) اور حق شفعہ کی طرح حق تملیک کی بیع صحیح نہیں ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی بیع درست ہے۔“

المجموع شرح المہذب میں ہے کہ:

”وان تحجر رجل مواتا وهو ان يشرع في احياء ولم يتم، صار الحق من غيره ..... وان نقله الى غيره صار الثاني الحق به ..... وان مات انتقل ذلك الى وارثه لانه حق تملك ثبت له فانتقل الى وارثه كالشفعة وان باعه فبقي وجهان احدهما وهو قول ابى اسحاق، انه يصح لانه صار الحق به فملك بيعه والثاني انه لا يصح، وهو المذهب، لانه لم يملكه بعد، فلم يملك بيعه كالشفيع قبل الاخذ.“ (۱)

”اگر کسی شخص نے افتادہ زمین پر پتھر کے نشانات لگائے یعنی اس نے زمین کو قابل استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن ابھی مکمل نہیں کیا تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس زمین کا زیادہ حقدار ہے۔ اور اگر اس نے اپنا یہ حق دوسرے شخص کی طرف منتقل کیا تو دوسرا شخص اس کا زیادہ حقدار ہو جائے گا۔ اور اگر اس شخص کا انتقال ہو گیا تو یہ حق اس کے وارث کی طرف منتقل ہوگا کیونکہ اس شخص کے لئے حق تملیک ثابت ہو چکا ہے۔ لہذا اس کے مرنے کے بعد یہ حق وارث کی طرف منتقل ہو جائے گا جس طرح حق شفعہ منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے یہ حق بیچ دیا تو اس کے بارے میں دو قول ہیں، پہلا قول جو ابواہلق کا ہے وہ یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہو جائے گی کیونکہ جب وہ شخص اس زمین کا حقدار ہو گیا تو اس کی فروختگی کا مالک بھی ہو گیا، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیع صحیح نہ ہوگی، یہی اصل مذہب ہے اس لئے کہ ابھی وہ شخص اس زمین کا مالک ہوا ہی نہیں ہے لہذا اس کی فروختگی کا بھی مالک نہیں ہوگا جس طرح شفعہ مکان کا مالک ہونے سے پہلے اس کے بیچنے کا اختیار نہیں رکھتا۔“

خطیب شربنی نے لکھا ہے کہ ابواہلق نے اس حق کی بیع کو جائز کرتے وقت علت یہ بیان کی ہے کہ یہ حق اختصاص کی بیع ہے جس طرح تعمیر اور رہائش کے لئے گھر کے علو کی بیع نیچے والے مکان کی بیع کے بغیر جائز ہوتی ہے۔ (۲)

(۱) مکملۃ المجموع شرح المہذب، ج ۱۳، ص ۴۷۱۔ (۲) مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۳۶۷۔



اسی طرح فقہاء حنابلہ نے اس مسئلہ میں دو قول ذکر کیے ہیں، ایک قول جواز کا ہے اور دوسرا عدم جواز کا۔ موفی ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

”ومن تحجر مواتا وشرع فی احیائه ولم يتم، فهو احق به، لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من سبق الی مال لم یسبق الیه مسلم فهو احق به، رواہ ابو داؤد فان نقله الی غیره صار الثانی احق به، لان صاحب الحق اثره به، فان مات انتقل الی وارثه، لقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من ترك حقا لو مالا فهو لورثته، وان باعه لم یصح، لانه لم یملكه، فلم یصح بیعه کحق الشفعة، وبیحتمل جواز بیعه، لانه صار احق به.“ (۱)

”جس شخص نے افتادہ زمین پر نشانات لگائے اور اسے قابل استعمال بنانا شروع کیا، لیکن ابھی مکمل نہیں کیا وہ شخص اس زمین کا دوسروں سے زیادہ حقدار ہے کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے: جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس چیز کی طرف کسی دوسرے مسلمان نے سبقت نہیں کی، وہ اس چیز کا زیادہ حقدار ہے (ابوداؤد)۔ اب اگر اس شخص نے کسی دوسرے کی طرف وہ زمین منتقل کی تو دوسرا شخص اس زمین کا زیادہ حقدار ہوگا، کیونکہ صاحب حق نے اسے اپنے اوپر ترجیح دی ہے۔ اگر افتادہ زمین پر نشانات لگانے والے شخص کا انتقال ہو گیا تو وہ زمین اس کے وارث کی طرف منتقل ہو جائے گی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی حق یا مال چھوڑا، وہ اس کے ورثاء کا ہوگا، اگر وہ شخص اس زمین کو بیچ دے تو یہ بیچنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس زمین کا مالک نہیں ہے لہذا اس کی بیچ صحیح نہیں ہوگی جس طرح حق شفعہ کی بیچ صحیح نہیں ہوتی۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس کی بیچ کو جائز کہا جائے، کیونکہ وہ اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہو گیا ہے!“

مراد اسی لکھتے ہیں:

”ومن تحجر مواتا لم یملكه ..... وهو احق به، ووارثه بعده ومن بنقله الیه بلا نزاع، ولیس له بیعه، هو المذهب، وعنیہ الاصحاب، وجزم به فی الوجیز وغیرہ، وقدمه فی المغنی، والشرح، وشرح الحارثی، وابن منجاء، والفروع، والفتاویٰ وغیرہم.

وقیل، يجوز له بيعه، وهو احتمال لابی الخطاب، واطلقهما فی المحرر، والرعايتين والحاوی الصغير. (۱)

”جس شخص نے کسی افتادہ زمین کو گھیر کر اس پر نشانات لگائے وہ اس زمین کا مالک نہیں ہوا۔۔۔ لیکن وہ شخص اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اس کے بعد اس کا وارث حقدار ہے، اسی طرح وہ شخص بھی حقدار ہے جس کی طرف یہ شخص اس زمین کو نزاع کے بغیر منتقل کرے۔ لیکن نشان لگانے والے شخص کے لئے اس زمین کی بیع جائز نہیں ہے، یہی مذہب درست ہے اور اسی مذہب پر امام ابن حنبل کے تلامذہ ہیں۔ ”الوجیز“ وغیرہ میں اس کو جزم کے ساتھ بیان کیا ہے، المغنی، شرح الکبیر، شرح الحارثی، شرح ابن منجا، الفروق، الفائق وغیرہ میں اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس شخص کے لئے زمین کی بیع جائز ہوگی، ابوالخطاب کا ایک قول یہی ہے۔ المحرر، الرعاۃ میں اور الحاوی الصغير میں دونوں اقوال کو کسی ایک کی ترجیح کے بغیر ذکر کیا ہے۔“

مسلک شافعی اور مسلک حنبلی دونوں میں راجح یہی ہے کہ حق تملک کی بیع جائز نہیں ہے لیکن حنابلہ میں سے ”بہوتی“ نے ذکر کیا ہے کہ عدم جواز صرف بیع کے سلسلہ میں ہے لیکن دست برداری اور صلح کے طور پر حق تملک کا عوض لینا جائز ہے۔

علامہ بہوتی لکھتے ہیں:

”(ولیس له) ای لمن قلنا انه احق بشئ من ذلك السابق (بیعہ) لانه لم يملكه كحق الشفعة قبل الاخذ، وکمن سبق الی مباح لکن النزول عنه بعوض لا علی وجه البيع جائز، کما ذکره ابن نصرالله قیاساً علی الخلع. (۲)

”جو شخص سبقت کی وجہ سے کسی چیز کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہو چکا ہو، اس کے لئے اس چیز کو بیچنا جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس چیز کا مالک نہیں ہوا ہے جیسے کہ حق شفعہ کو بیچنا جائز نہیں جب تک زمین پر قبضہ نہ کر لے یا جس شخص کا قبضہ کسی مباح چیز پر پہلے ہو وہ مالک ہونے سے پہلے اس کو بیع نہیں سکتا۔ لیکن فروختگی کے بغیر اگر وہ شخص عوض لے کر کسی کے حق میں دست بردار ہو جاتا ہے تو یہ جائز ہے

جیسا کہ ابن نصر اللہ نے خلع پر قیاس کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے۔“  
 حق اسبقیت کی ایک صورت وہ ہے جس کو فقہاء نے ذکر کیا ہے مثلاً جو شخص مسجد میں کسی خاص جگہ سب سے پہلے پہنچ گیا وہ اس جگہ کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اسے یہ اختیار ہے کہ وہ کسی دوسرے کو اپنے اوپر ترجیح دے کر وہ جگہ دیدے، لیکن اس حق کا بیچنا اس کے لئے جائز نہیں، البتہ علامہ بہوتی نے ذکر کیا ہے کہ عوض لے کر اس حق سے دست بردار ہونا جائز ہے۔

فقہاء احناف اور مالکیہ کی کتابوں میں مجھے نہیں ملا کہ کسی فقیہ نے حق اسبقیت کی بیع کا مسئلہ چھیڑا ہو۔ فقہاء احناف اور مالکیہ نے یہ تو ذکر کیا ہے کہ افتادہ زمین پر نشان لگانے سے وہ شخص زمین کے استعمال کرنے اور زمین کا مالک بننے کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے، لیکن مجھے اس حق کی بیع کی بحث ان فقہاء کے یہاں نہیں ملی۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی حق اسبقیت کی بیع جائز نہ ہو، الا یہ کہ دست برداری کے طور پر ہو۔

حق اسبقیت کی بیع کے سلسلہ میں حکم شرعی کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ بعض فقہاء اس بیع کو جائز کہتے ہیں لیکن فقہاء کی بڑی جماعت کی رائے اس کے عدم جواز کی ہے البتہ حق اسبقیت سے مال لے کر بطور صلح کے دست بردار ہو جانا فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

## حق عقد

حقوق کی تیسری قسم کو ہم ”حق عقد“ کا نام دے سکتے ہیں۔ ”حق عقد“ سے ہماری مراد کسی دوسرے کے ساتھ عقد کو وجود میں لانے یا عقد کو باقی رکھنے کا حق ہے، مثلاً مکانات اور دکانوں کو خالی کرنے کا حق، لہذا یہ مالک مکان یا مالک دکان کے ساتھ عقد اجارہ کو وجود میں لانے یا اس کو باقی رکھنے کا حق ہے، اسی طرح شاہی وظائف یا اوقاف کے وظائف کا حق، یہ حکومت یا وقف کے متولی کے ساتھ عقد اجارہ کو باقی رکھنے کا حق ہے، ان دونوں حقوق کا عوض لینے کے مسئلہ پر فقہاء نے کلام کیا ہے۔ اس سلسلہ میں فقہاء نے جو بحثیں کی ہیں، ان کا خلاصہ ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

## مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کا مسئلہ

اگر کسی آدمی کی اوقاف میں کوئی مستقل ملازمت ہو جس کی اسے تنخواہ ملتی ہو مثلاً مسجد کا امام یا موزن یا کوئی ملازم ہو اور شرائط اوقاف کی بنیاد پر یہ ملازمت دائمی ہو، لہذا وہ ملازم اس ملازمت پر باقی

رہنے کا اور زندگی بھر عقد اجارہ باقی رکھنے کے حق کا مالک ہے۔ اب اس حق کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء نے کلام کیا ہے۔ فرد خنکی کے ذریعہ اس حق کا عوض لینے کو کسی نے بھی جائز نہیں کہا ہے، لیکن دست برداری اور صلح کے ذریعہ اس کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض فقہاء نے اس کے عوض لینے کو منع کیا ہے کیونکہ یہ مجرد حق ہے جس کا عوض لینا جائز نہیں ہے اور بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

متاخرین فقہاء احناف کی ایک جماعت نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کی صراحت کی ہے، الدر المختار میں ہے:

”وفی الاشباہ“ لا یحور الاعتیاض عن الحقوق المحررة كحق الشفعة  
وعلى هذا لا یحور الاعتیاض عن الوظائف بالاقواف“ وفيها فی آخر  
بحث ”تعارض العرف مع اللغة“ ”المذهب عدم اعتبار العرف الخاص  
لكن اتفق كثير باعتباره، وعليه فيعتب بجواز النول عن الوظائف  
بمال،“ (۱)

”الاشباہ میں ہے کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ، اسی بنیاد پر اوقاف کی ملازمتوں کا عوض لینا بھی جائز نہیں ہوگا اور ”اشباہ“ میں ”تعارض العرف مع اللغة“ کی بحث کے آخر میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن بہت سے فقہاء نے عرف خاص کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور اس کی بنا پر مال کے بدلے وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔“

ابن عابدینؒ نے ”الدر المختار“ کی مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں اس مسئلہ کی طویل تحقیق کی ہے اور یہ بات ثابت کی ہے کہ نزول عن الوظائف کا جواز عرف خاص پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ دوسرے فقہی نظائر پر مبنی ہے، جہاں تک اس حق کو حق شفعہ پر قیاس کرنے کا تعلق ہے تو یہ قیاس مع الفارق ہے، جیسا کہ ہم نے بحث کے آغاز میں علامہ بیرونی وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ حق شفعہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوا ہے، اور جو حقوق دفع ضرر کے واسطے مشروع ہوتے ہیں ان کا عوض لینا جائز نہیں ہوتا لیکن ”حق وظیفہ“ ایسا حق ہے جو صاحب حق کے لئے اصلاً ثابت ہوا ہے لہذا اس کا عوض لینا حرام نہیں ہوگا جیسا کہ حق قصاص وغیرہ میں ہوا ہے۔ اسی بنا پر علامہ ابن عابدینؒ نے ذکر کیا ہے کہ حق کا

عوض لینے کا عدم جواز مطلق نہیں ہے۔ پھر انہوں نے اپنی گفتگو اس عبارت پر ختم کی ہے:

”ورائیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انه افنی بجواز اخذا  
العوض فی حق القرار والتصرف وعدم الرجوع، وبالجملة فالمسألة  
ظنية، والنظائر المتشابهة للبحث فیها مجال. وان كان الاظهر فيه ما قلنا،  
فالاولی ما قاله فی البحر من انه ينبغي الابرأ العام بعده.“ (۱)

”میں نے مفتی ابوالسعود کی نقل کردہ بعض علماء کی تحریر دیکھی ہے کہ انہوں نے حق  
قرار اور حق تصرف اور حق عدم رجوع کے بارے میں عوض لینے کے جواز کا فتویٰ  
دیا، خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ مسئلہ ظنی ہے اور نظائر متشابہ ہیں اور اس مسئلہ میں بحث کی  
گنجائش ہے، اگرچہ زیادہ ظاہر وہی ہے جو ہم نے کہا لیکن اولیٰ وہ ہے جسے صاحب  
بحر نے لکھا ہے کہ اس کے بعد ابراہ عام مناسب ہے“ (یعنی دوسرے کو تمام  
واجبات سے بری کر دے)

متاخرین فقہاء شافعیہ نے بھی مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا  
ہے، چنانچہ علامہ رملیؒ لکھتے ہیں:

”وافنی الوالد رحمه الله تعالى بحل النزول عن الوظائف بالمال، ای لانه  
من اقسام الجعالة، فيستحقه النازل ويسقط حقه.“ (۲)

”والدؒ نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا تھا کیونکہ  
یہ بھی جعالة کی ایک قسم ہے، لہذا دست بردار ہونے والا شخص مال کا مستحق ہوگا اور  
اس کا حق ساقط ہو جائے گا۔“

شیرا ملسی نے بھی اپنے حاشیہ میں اسے تسلیم کیا ہے بلکہ انہوں نے مال کے بدلہ میں  
”جوامک“ سے دستبردار ہونے کا جواز بھی اسی پر مقرر کیا ہے۔

”جوامک“ جا مکہ کی جمع ہے، جا مکہ متعینہ رقم ہے جو کسی شخص کو بیت المال سے بطور عطیہ ملا  
کرتی ہے۔ احناف کے یہاں اس کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے ہاتھ دین کی بیع ہے جس  
کے ذمہ وہ دین لازم نہیں ہے، (ملاحظہ ہو رد المحتار)

لیکن انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حکم اوقاف کی دائمی ملازمتوں میں جاری ہوگا، حکومت کی  
ملازمتیں جن میں دوام نہیں ہوتا، ان کا عوض لینا جائز نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ شیرا ملسیؒ لکھتے ہیں:

(۱) رد المحتار، ج ۲، ص ۵۲۰۔ (۲) نہلیۃ المحتاج، ج ۵، ص ۴۷۸۔

”واما المناصب الديوانية، كالكتابة الذين يقررون من جهة الباشا فيها، فالظاهر انهم انما يتصرفون فيها بالنيابة عن صاحب الدولة فيما ضبط ما يتعلق به من المصالح، فهو مخير بين ابقاءهم وعزلهم ولو بلا حجة فليس لهم يد حفيقة على شئ ينزلون عنه، بل متى عزلوا انفسهم انزلوا واذا اسفطوا حقهم عن شئ لغيرهم فليس لهم العود الا بتولية جديدة من له الولاية ولا يحوز لهم اخذ عوض على نزولهم.“ (۱)

”جہاں تک حکومت کے عہدوں کا تعلق ہے مثلاً وہ محررین جو بادشاہ کی طرف سے مقرر کیے جاتے ہیں ان کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ وہ لوگ سلطان کی طرف سے نیلۂ تصرف کرتے ہیں جیسا مصالح کا تقاضہ ہوتا ہے اور پاشا کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ انہیں ملازمت میں باقی رکھے یا بلا وجہ بھی معزول کر سکتا ہے لہذا محرروں کو اس چیز پر حقیقی قبضہ و تصرف حاصل نہیں ہے جس سے وہ دستبردار ہو رہے ہیں بلکہ جب بھی وہ اپنے کو معزول کر لیں تو معزول ہو جائیں گے اور جب ان لوگوں نے کسی دوسرے کے لئے اپنا حق ختم کر لیا اب دوبارہ معاہدے کے بغیر انہیں دوبارہ نیا حق حاصل نہیں ہوگا، اور ان کے لئے دستبرداری پر عوض لینا جائز نہیں۔“

اسی طرح کا حکم مذہب حنبلی میں بھی معلوم ہوتا ہے۔ حنابلہ نے لکھا ہے کہ جس شخص نے وقف میں کوئی ملازمت حاصل کی وہ اس کا زیادہ حق دار ہو گیا اور اس کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسرے کے لئے اس حق سے دستبردار ہو جائے البتہ اس کے لئے اس حق کی بیع جائز نہیں۔ (۲)

لیکن بھوتی نے ذکر کیا ہے کہ بیع کے بغیر صرف عوض لے کر اس ملازمت سے دستبرداری اس کے لئے جائز ہے۔ اس طرح کے چند مسائل ذکر کرنے کے بعد بھوتی لکھتے ہیں:

”ولیس له ای لمن قلنا انه احق بشئ من ذلك السابق (بیعہ) لانه لم يملكه كحق الشفعة قبل الاخذ، وکمن سبق الی مباح، لكن النزول عنه بعوض لا علی وجه البيع جائز، کما ذکره ابن نصر الله قیاساً علی الخنوع.“ (۳)

(۱) حاشیہ اشبراہیلی علی نہایۃ المحتاج، ج ۶، ص ۳۷۸۔

(۲) الانصاف للعداوی، ج ۶، ص ۷۶۔

(۳) شرح مختصر الارادات، ج ۲، ص ۳۶۳۔

”جو شخص کسی چیز کا زیادہ مقدار ہو اس کے لئے اس چیز کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہے، مثلاً مکان یا دکان ملنے سے پہلے حق شفعہ کی بیع اور مثلاً جس شخص نے کسی مباح چیز کی طرف سبقت کی اس کا اس مباح چیز کو بیچنا جائز نہیں لیکن سبقت کرنے والے شخص کا بیع کے بغیر عوض لے کر اس سے دستبردار ہونا جائز ہے جیسا کہ ابن نصر اللہ نے خلع پر قیاس کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔“

مجھے اپنی ناقص تتبع و تلاش کے بعد مالکیہ کے یہاں وظائف سے دستبرداری کے بارے میں کوئی چیز نہیں ملی لیکن وہ لوگ جاکیہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں (۱) ہو سکتا ہے کہ شاید نزول عن الوظائف کے مسئلہ کو اسی پر قیاس کرتے ہوں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

بسا اوقات مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے جواز پر اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما خلافت سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے حق میں دستبردار ہوئے اور مال کے بدلہ میں ان سے صلح کی۔ علامہ بدرالدین عینیؒ اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

”وفیه جواز خلع الخلیفة نفسه اذا رای فی ذلک صلاحاً للمسلمین، وجواز اخذ المال علی ذلک واعطائه بعد استيفاء شرائطه بان یکون المنزول له اولی من النازل، وان یکون المبدول من مال الباذل.“ (۲)

”اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ اگر مسلمانوں کے لئے بہتر سمجھے تو اپنے کو برطرف کر سکتا ہے اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خلافت سے دستبرداری پر مال لینا اور شرائط پوری ہونے کے بعد خلافت دینا جائز ہے، اس طور سے کہ جس کے حق میں دستبرداری ہو رہی ہے وہ دستبردار ہونے والے سے زیادہ بہتر ہو اور خرچ کیا ہوا مال خرچ کرنے والے کی ملکیت ہو۔“

بہر حال اس باب میں فقہاء کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حق ملازمت کی بیع جائز نہیں ہے لیکن جمہور فقہاء متاخرین اس بات کو جائز کہتے ہیں کہ صاحب ملازمت اپنے حق سے دستبردار ہو جائے اور اس شخص سے مال لے لے جس کے حق میں دستبردار ہوا ہے۔

پھر فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ شخص جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے وہ اس ملازمت کے لئے دستبرداری ہی کی بنا پر متعین ہو جائے گا یا نہیں؟ ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے وہ ملازمت کے لئے متعین نہیں ہوگا بلکہ متولی اوقاف کو اختیار ہوگا

(۱) دیکھئے مواہب الجلیل للکھاب، ج ۳، ص ۲۲۲۔ (۲) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، ج ۲۳، ص ۲۰۸۔

کہ اسے متعین کرے یا کسی اور کو متعین کرے، البتہ اگر متولی اوقاف اسے متعین نہ کرے تو اس صورت میں اس شخص نے دستبردار ہونے والے کو جو کچھ دیا تھا وہ اس سے واپس لینے کا حقدار نہیں ہوگا کیونکہ دستبردار ہونے والے کے بس میں جو کچھ تھا اس نے کیا یعنی وہ دستبردار ہو گیا لہذا وہ مال کا مستحق ہو گیا۔ اسی کی صراحت شافعیہ میں سے رٹی اور شبراہی نے کی ہے<sup>(۱)</sup> اور احناف میں سے حموی اور مفتی ابوالسعود نے کی ہے۔<sup>(۲)</sup>

لیکن ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

”ثم اذا فرغ عنه لغيره ولم يوجهه السلطان للمفروع له بل ابقاه على الفارغ او وجهه لغيرهما، فينبغي ان يثبت الرجوع للمفروع له على الفارغ ببدل الفارغ لانه لم يرص بدفعه الا بمقابلة ثبوت ذلك الحق له لا بمجرد الفارغ وان حصل لغيره، وبهذا افتى في الاسماعيلية والحمدية وغيرهما، خلافا لما افتى به بعضهم من عدم الرجوع لان الفارغ فعل ما في وسعه وقدرته اذ لا يخفى انه غير مقصود من الطرفين ولا سيما اذا ابقى السلطان والقاضي التيمار لو الوظيفة على الفارغ، فانه يلزم اجتماع العوضين في نصرته وهو خلاف قواعد الشرح فافهم.“<sup>(۳)</sup>

”پھر جب صاحب وظیفہ دوسرے کے لئے دستبردار ہو گیا اور سلطان نے وہ عہدہ اس شخص کو نہیں دیا جس کے حق میں دستبرداری ہوئی تھی بلکہ دستبردار ہونے والے کو ہی اس پر باقی رکھا یا ان دونوں کے علاوہ کسی اور شخص کو وہ وظیفہ سونپا تو مناسب یہ ہے کہ جس شخص کے لئے دستبرداری ہوئی تھی اسے دستبردار ہونے والے شخص سے دستبرداری کا معاوضہ واپس لینے کا اختیار ہو کیونکہ جس شخص کے حق میں دستبرداری ہوئی تھی اس نے معاوضہ اسی لئے دیا تھا کہ حق وظیفہ اسے حاصل ہو جائے، محض دستبرداری کی بنا پر (خواہ وہ وظیفہ دوسرے کو مل جائے) معاوضہ دینے پر راضی نہیں ہوا تھا۔ اسماعیلیہ اور حامد یہ وغیرہ میں اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے اور یہ فتویٰ ان لوگوں کے برخلاف ہے جنہوں نے کہا ہے کہ اسے دستبرداری کا معاوضہ کسی صورت میں واپس لینے کا اختیار نہیں، کیونکہ دستبردار ہونے والے کے اختیار میں جو تھا وہ اس

(۱) نہایت المحتاج، ج ۶، ص ۴۷۸۔ (۲) شرح الاشباہ والنظائر المحموی، ج ۱، ص ۱۳۹۔

(۳) رد المحتار، ج ۳، ص ۵۲۰۔



نے کیا یعنی دستبردار ہو گیا۔ یہ بات مخفی نہیں کہ فریقین کے درمیان محض دستبرداری مقصود نہیں تھی۔ خصوصاً جب کہ سلطان یا قاضی نے اس وظیفہ اور تیار پر دستبردار ہونے والے کو ہی باقی رکھا، اس صورت میں تو اسی کے تصرف میں دونوں عوضوں کا جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ بات قواعد شرع کے خلاف ہے۔“

اس سلسلے میں احقر کی رائے یہ ہے کہ جب سلطان و قاضی نے تیار اور وظیفہ پر دستبردار ہونے والے ہی کو باقی رکھا تب تو دستبرداری کے معاوضہ کو واپس لینے کا جواز ظاہر ہے۔ اس کی ایک وجہ تو وہ ہے جس کا ذکر علامہ ابن عابدینؒ نے کیا ہے کہ دونوں عوضوں کا اسی کے تصرف میں جمع ہونا لازم آئے گا، ثانیاً اس لئے کہ صاحب وظیفہ دستبرداری پر عوض کا مستحق ہوا تھا اور جب اسے دستبرداری مل نہ سکی تو وہ مال کا مستحق بھی نہیں ہوا، لہذا اس پر لازم ہے کہ وہ عوض کو واپس کرے۔

اگر قاضی یا متولی اوقاف نے اس کی دستبرداری کو نافذ کر کے اسے ملازمت سے فارغ کر دیا لیکن قاضی یا متولی وقف نے اس کی جگہ اس شخص کو مقرر نہیں کیا جس کے حق میں وہ دستبردار ہوا تھا بلکہ کسی تیسرے شخص کو نامزد کر دیا تو قواعد شرع کا تقاضہ یہ ہے کہ جس شخص کے حق میں دستبرداری ہوئی تھی اسے دستبردار ہونے والے شخص سے دستبرداری کا معاوضہ واپس لینے کا اختیار نہ ہو کیونکہ فقہاء نے بیع کے طور پر حق وظیفہ کا عوض لینے کو جائز نہیں کہا ہے بلکہ صلح اور دستبرداری کے طور پر معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے۔ حق کی بیع اور مال کے بدلے میں حق سے دستبرداری میں فرق یہی ہے کہ ”بیع“ خریدار کی طرف اس چیز کو منتقل کر دیتی ہے جس کا بائع مالک تھا اور دستبرداری ”ملکیت“ اس شخص کی طرف منتقل نہیں کرتی جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے، صرف اتنا ہوتا ہے کہ دستبردار ہونے والا اپنا حق ختم کر دیتا ہے، جس شخص کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے اسے صرف اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ دستبردار ہونے والے کی طرف سے مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرانی نے نقل اور اسقاط کے قاعدوں کے فرق پر پوری وضاحت سے گفتگو کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

”اعلم ان الحقوق والاملاك بنفسم التصرف فيها الى نقل واسقاط فالنقل ينقسم الى ما هو بعوض وفي الاعيان، كالبيع والقرض، والى ما هو المنافع، كالاجارة والمساقاة والمزارعة والقراض والجعالة، والى ما هو بغير عوض، كالهدايا والوصايا والعمرى، والوقف والهبات والصدقات، والكفارات، والزكاة والمسروق من اموال الكفار والغنيمة في الجهاد،

فان ذلك كله نقل ملك في اعيان بعير عرص.

واما الاسقاط فهو اما بعوض كالخلع، والعفو على مال والكتابة وبيع العبد من نفسه والصلح على الدين والتعير، فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا ينتقل الى البازل ما كان يملكه المبتذل له من العصمة وبيع العبد ونحوهما. (۱)

”حقوق و املاک میں تصرف کی دو صورتیں ہیں۔ ایک منتقل کرنا، دوسرے ساقط کرنا۔ پھر منتقل کرنے کی مختلف قسمیں ہیں۔ (۱) اعیان میں بالعوض منتقل کرنا مثلاً بیع اور قرض (۲) منافع میں بالعوض منتقل کرنا مثلاً اجارہ، مساقاۃ اور مزارعت (۳) بلا عوض منتقل کرنا مثلاً ہدیہ، وصیت، عمری، وقف، ہبہ، صدقہ، کفارہ، زکوٰۃ، کفار کے اموال میں سے سرقت کیا ہوا، جہاد کا مال غنیمت، ان سب میں اعیان کی ملکیت بغیر عوض منتقل ہوتی ہے۔

اور اسقاط یا تو بالعوض ہوگا جس طرح خلع میں ہوتا ہے۔ اسی طرح مال کے بدلے میں معاف کرنے، غلام کو مکاتب بنانے، غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے، دین اور تعزیر پر صلح کرنے میں ہوتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق اور ملکیت ساقط ہو جاتی ہے لیکن باذل کی طرف وہ چیزیں منتقل نہیں ہوتیں جس کا مبذول مال تھا یعنی عصمت، غلام کی بیع وغیرہ۔“

جب فقہاء کے کلام سے یہ بات ثابت ہے کہ ان حضرات نے حق و طیفہ کا عوض لینا، دستبرداری اور اسقاط کے طور پر جائز قرار دیا ہے نہ کہ بیع اور نقل ملکیت کے طور پر (جیسا کہ بہوتی کی شرح منتہی الارادات کے حوالہ میں گزر چکا) تو یہ ضروری ہے کہ بیع اور اسقاط کے فرق کو ملحوظ رکھا جائے اور اس کی صورت یہ ہے جو میں نے بیان کی کہ دستبردار ہونے والا محض دستبرداری سے عوض کا مستحق ہو جائے گا اور محض اس کی دستبرداری سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہ ہوگا جس کے حق میں وہ دستبردار ہوا ہے۔

## مکانوں اور دکانوں کی پکڑی

اسی نوع کا ایک حق وہ ہے جس کا رواج بہت سے شہروں میں ہے یعنی مکانوں اور دکانوں کی

پگڑی کی بیچ۔ ”پگڑی“ کسی مکان یا دکان میں حق قرار کا نام ہے۔ بسا اوقات مالک مکان یا مالک دکان اپنا مکان یا دکان طویل مدت کے لئے کرایہ پر دیتا ہے اور کرایہ کے علاوہ کچھ رقم یک مشت لیتا ہے۔ کرایہ دار یک مشت رقم دے کر اس بات کا حقدار ہو جاتا ہے کہ کرایہ داری طویل مدت تک یا تا حیات باقی رکھے۔ پھر بسا اوقات کرایہ دار اپنا یہ حق دوسرے کرایہ دار کی طرف منتقل کر دیتا ہے اور اس سے یہ رقم لیتا ہے جس کی بنا پر یہ دوسرا شخص مالک مکان و دکان سے عقد اجارہ کا حقدار ہو جاتا ہے۔ اگر مکان یا دکان کا مالک کرایہ دار سے مکان یا دکان واپس لینا چاہے تو اس کے ذمہ لازم ہوتا ہے کہ کرایہ دار کو اتنی رقم ادا کرے جس پر دونوں راضی ہوں۔ اس یک مشت لی جانے والی رقم کو مختلف بلاد عربیہ میں ”خلو“<sup>(۱)</sup> اور ”جلہ“ کہا جاتا ہے اور ہندو پاک میں ”پگڑی“ اور ”سلائی“ کہتے ہیں۔

اس پگڑی کے بارے میں اصل حکم عدم جواز کا ہے کیونکہ یہ یا تو ”رشوت“ ہے یا ”حق مجرّد“ کا عوض ہے۔ لیکن بعض فقہاء سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ سب سے پہلے وہ فقیہ جن کی طرف بدل خلو (پگڑی) کے جواز کی بات منسوب ہے دسویں صدی ہجری کے مالکی فقیہ علامہ ناصر الدین لقانی ہیں۔ اس کے بعد ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ میں ان کی اتباع کی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

”وقد اشتهر نسبة مسألة الخلو الى مذهب الامام مالك، والحال انه ليس فيه نص عنه، ولا عن احد من اصحابه، حتى قال البدر القرافي من المالكية: انه لم يقع في كلام الفقهاء التعرض لهذه المسئلة واسما فيها فتياً للعلامة ناصر الدين اللقاني المالكي، بناها على العرف وخرجها عليه، وهو من اهل الترجيح فيعتبر تخريجها، وان نوزع فيه، وقد انتشر فتياه في المشرق والمغرب وتلقاها علماء عصره بالقبول.“<sup>(۲)</sup>

”مسئلہ: خلو کو عموماً امام مالک کے مذہب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے حالانکہ اس بارے میں نہ تو امام مالک کی کوئی نص ہے نہ ان کے کسی شاگرد کی، حتیٰ کہ علامہ

(۱) ”خلو“ کا لفظ مجھے اس مفہوم میں مشہور کتب لغت میں نہیں ملا۔ حتیٰ کہ وہ نئی لغتیں جو پرانے الفاظ کے نئے استعمالات کو بیان کرتی ہیں ان میں بھی یہ لفظ اس مفہوم میں نہیں ملا۔ مجھے اس لفظ کے حروف کا صحیح اعراب نہیں مل سکا لیکن مشہور ”خلو“ ہے ”خا“ اور ”لام کے پیش“ اور ”داؤ“ کی تشدید کے ساتھ، یہ بھی ممکن ہے کہ ”خلو“ ”خا“ کے کسرہ ”لام“ کے سکون اور ”داؤ“ کی تخفیف کے ساتھ ہو۔ واللہ اعلم

(۲) رد المحتار، ج ۳، ص ۵۲۱۔

قرانی مالکی نے لکھا ہے کہ فقہاء کے کلام میں اس مسئلہ سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، البتہ اس مسئلے میں علامہ ناصر الدین لقانی کا ایک فتویٰ ہے جس کی بنیاد عرف پر ہے، انہوں نے عرف کی بنا پر اس مسئلہ کی تخریج کی ہے اور وہ اصحاب ترجیح میں سے ہیں، لہذا ان کی تخریج کا اعتبار کیا جائے گا، اگرچہ اس بارے میں ان سے اختلاف بھی کیا گیا ہے، لیکن ان کا فتویٰ مشرق و مغرب میں مشہور ہو گیا اور علماء عصر نے اس فتویٰ کو قبول کیا ہے۔“

بعض فقہاء احناف نے خلو کے جواز پر فتاویٰ خانیہ کے ایک مسئلہ سے استدلال کیا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے:

”رجل باع سکنی له فی الحانوت لغيره، فاخبر المشتري ان اجرة الحانوت كذا، فظهر انها اكثر من ذلك الوا ليس له ان يرد السکنی بهذا العيب.“

”ایک شخص نے دوسرے کی دکان میں اپنا سکنی فروخت کیا، اس نے خریدار کو خبر دی کہ دکان کا کرایہ اتنا ہے لیکن بعد میں ظاہر ہوا کہ کرایہ مکان اس سے زیادہ ہے تو خریدار کو اس عیب کی بنا پر بیع رد کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔“

اس عبارت سے خلو کے جواز پر استدلال کرنے والوں نے سمجھا کہ اس میں سکنی سے مراد ”خلو“ ”پکڑی“ ہی ہے لیکن علامہ شربلائی نے تحقیق فرمائی ہے کہ سکنی سے مراد دکان میں اضافہ کی گئی کوئی مادی چیز ہے، جو ”خلو“ کے علاوہ کوئی اور چیز ہے لہذا اس سے احناف کے یہاں خلو کے جواز پر استدلال کرنا درست نہیں ہے کیونکہ سکنی کی خریداری عین (متعین مادی چیز) کی خریداری ہے نہ کہ خلو کی خریداری ہے۔ پھر ابن عابدینؒ نے فتاویٰ خیریہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی مالکی قاضی نے خلو کے لازم ہونے کا فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ صحیح اور لازم ہوگا۔ اس بحث کے آخر میں علامہ ابن عابدینؒ نے لکھا ہے

”ومن افقی بلزوم الخلو الذی یکون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولی او المالك العلامة المحقق عبدالرحمن آفندی العمادی صاحب هدية ابن العماد، وقال فلا يملك صاحب الحانوت اخراجه والاجارتها لغيره، ما لم يدفع له المبلغ المرقوم، فيعتی بجواز ذلك للضرورة.“

”ان لوگوں میں سے جنہوں نے اس ”خلو“ کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا ہے جو ”خلو“ متولی یا مالک کو دیئے ہوئے دراہم کے بدلے میں حاصل ہوتا ہے ان میں

سے علامہ محقق عبدالرحمن آفندی عمادی مصنف ہدیۃ ابن العماد ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ دکان کا مالک نہ اسے نکال سکتا ہے نہ دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے جب تک اتنی رقم کرایہ دار کو واپس نہ کر دے جتنی کرایہ پر دیتے وقت اس سے لی تھی، لہذا ضرورت کی بنا پر ”خلو“ کے جواز کا فتویٰ دیا جائے گا۔“

علامہ ابن عابدینؒ کی بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مروجہ پگڑی کے جواز کی طرف مائل ہیں لیکن مالکیہ کی ان کتابوں کی طرف مراجعت کے بعد، جن کی طرف خلو کا جواز منسوب ہے، مجھے یہ معلوم ہوا کہ ان لوگوں نے جس خلو کے جواز کا فتویٰ دیا ہے وہ ہمارے دور کی مروجہ پگڑی نہیں ہے اس لئے کہ مروجہ پگڑی کی شکل تو یہ ہے کہ پگڑی مجرد حق کرایہ داری کا نام ہے چاہے مکان یا دکان میں کوئی پائیدار عین زائد موجود ہو یا نہ ہو۔ مجھے فقہاء مالکیہ کے یہاں مروجہ پگڑی کا جواز نہیں ملا بلکہ اس کے خلاف ہی ملا جس خلو کا عوض لینا مالکیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کی دوسری صورتیں ہیں، ان تمام صورتوں میں مستاجر کے لئے مکان یا دکان میں کرایہ دار کے لئے کوئی مستقل اور پائیدار عین ہونا ضروری ہے یہاں میں فقہاء مالکیہ کی دو عبارتیں نقل کرتا ہوں جس سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جائے گی۔

چنانچہ عدوی نے الخرشی کی شرح میں لکھا ہے:

”اعلم ان الخلو بصور بصور، مہا ان يكون الوقف آتلا للخراب، فيكره باظر الوقف لمن يعمره بحيث يصير الحانوت مثلاً يكرى بثلاثين نصف فضة ويجعل عليه لجهة الوقف خمسة عشر، فصارت المنفعة مشتركة بينهما، فما قابل الدراهم المصروفة من المنفعة هو الخلو، فيتعلق به البيع والوقف والارث والهبة وغير ذلك، ويقضى منه الدين وغير ذلك، ولا يسوع للناظر اخراجه من الحانوت ولو وقع عقد الایجار على سنين معينة كتسعين سنة، ولكن شرط ذلك ان لا يكون ريع يعمر به۔“

الثانية: ان يكون لمسجد مثلاً حوانيت موقوفة عليه واحتاج المسجد للتكميل او عمارة، ويكون يكرى، مثلاً لشهر بثلاثين نصفاً، ولا يكون هناك ريع يكمل به المسجد لو يعمر به، فيعمد الناظر الى الساكن في الحوانيت فياخذ منه قدراً من المال يعمر به المسجد، ويجعل عليه خمسة عشر مثلاً في كل شهر والحاصل ان منفعة

الحائوت المذكورة شركة بين صاحب الخلو والوقف بحسب ما يتفق عليه صاحب الخلو والناظر على وجه المصلحة، كما يؤخذ مما افتي به الناصر كما افاده عج.

الثالثة: ان تكون ارض مجلسه، فيستاجرها من الناظر وبيني فيها دارا مثلا على ان عليه في كل شهر لجهة الوقف ثلاثين نصف فضة، ولكن الدار تكري بستين نصف فضة مثلا، فالمنفعة التي تقابل الثلاثين الاخرى يقال لها خلو. (۱)

”خلو“ کی چند صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ وقف کی جائیداد ویران ہو رہی ہو، وقف کا متولی کسی ایسے شخص کو وہ جائیداد کرائے پر دیدے جو اس کو آباد کر کے اس میں دکان تعمیر کرے پھر یہ دکان تیس درہم کرایہ پر دی جائے، جس میں سے پندرہ درہم وقف کے ہوں، (اور پندرہ تعمیر کرنے والے کے) اس طرح دکان کی منفعت وقف اور اصل کرایہ دار میں مشترک ہو جائے، جو درہم اصل کرایہ دار نے خرچ کیے اس کے بدلے میں جو حق منفعت اس شخص کو حاصل ہوا، اسے ”خلو“ کہا جاتا ہے لہذا اس ”خلو“ سے تمام تصرفات مثلاً بیع، وقف، میراث، ہبہ وغیرہ متعلق ہوں گے، دین وغیرہ کی ادائیگی بھی اس سے کی جاسکتی ہے، وقف کے متولی کے لئے اسے دکان سے نکالنا جائز نہ ہوگا، اگرچہ عقد اجارہ متعین مدت کے لئے مثلاً نوے سال کے لئے کیا گیا ہو۔ لیکن اس کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ وقف کے سرمایہ کے ذریعہ اس کی تعمیر نہ کی جاسکتی ہو۔

”خلو“ کی دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد پر چند دکانیں وقف ہیں، مسجد کی تکمیل یا نئی تعمیر کے لئے سرمایہ کی ضرورت پڑی، ایک دکان کا ماہانہ کرایہ تیس درہم ہے، کوئی اور ذریعہ آمدنی نہیں ہے، جس سے مسجد کی تکمیل یا تعمیر نو کی جاسکے لہذا مسجد کا متولی دکانوں کے کرایہ داروں سے خاص مقدار کی رقم مسجد تعمیر کرنے کے لئے ان سے وصول کرے، اور ماہانہ کرایہ تیس درہم کے بجائے پندرہ درہم کر دے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دکان کی منفعت صاحب ”خلو“ کرایہ دار اور وقف کے درمیان اس مقدار پر مشترک ہو جائے گی جتنے پر صاحب خلو اور متولی وقف از روئے مصلحت

راضی ہو جائیں جیسا کہ ناصر کے فتویٰ سے معلوم ہوتا ہے ”عج“ نے یہ بات لکھی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی زمین ہے جسے کوئی شخص وقف کے متولی سے کرایہ پر لے کر اس طور سے اس میں عمارت تعمیر کر دے کہ اس عمارت کا کرایہ ساٹھ درہم ہوگا، جس میں سے تیس درہم وقف کو ملیں گے اور مزید تیس درہم کی منفعت عمارت بنانے والے کو حاصل ہوگی، اسی کو خلو کہا جاتا ہے۔“

شیخ محمد احمد عیش نے علامہ ناصر لقانی کا فتویٰ نقل کیا ہے، پھر خلو کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں، یہ صورتیں وہی ہیں جو ہم نے عدوی کے حوالے سے اوپر نقل کی ہیں، پھر انہوں نے ایک فصل قائم کر کے خلو کی صحت کی شرطیں ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

”فصل فی شروط صحة الخلو، منها ان نکون الدراهم المرفوعة عائدة على جهة الوقف يصرفها في مصالحه، فما يفعل الآن من صرف الناظر الدراهم في مصالح نفسه بحيث لا يعود على الوقف منها شيء فهو غير صحيح، ويرجع دافع الدراهم بها على الناظر.

ومنها ان لا يكون للوقف ربع يعمر منه، فان كان له ربع يفي بعمارتہ مثل اوقاف الملوك، فلا يصح فيه خلو، ويرجع دافع الدراهم بها على الناظر ومنها ثبوت الصرف في منافع الوقف بالوجه الشرعی وفائدة الخلو انه يصبر كالمملك ويجرى عليه البيع والاجارة والهبه والرهن ووفاء الدين والارث كما يؤخذ من فتوى الناصر اللقانی“ (۱)

”یہ فصل خلو کے صحت کی شرطوں کے بیان میں ہے، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جو درہم وقف کو ملیں انہیں وقف کے مصالح میں خرچ کیا جائے، آج کل یہ جو ہو رہا ہے کہ وقف کا متولی ان درہم کو اپنے ذاتی مصالح میں خرچ کر لیتا ہے اور وقف کو اس میں سے کچھ نہیں ملتا یہ درست نہیں ہے، درہم دینے والا ان درہم کو متولی وقف سے واپس لے سکتا ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے تعمیر کرائی جاسکے، اگر وقف کے پاس ایسی آمدنی ہے جس سے اس کی تعمیر ہو سکتی ہے مثلاً سلاطین کے

اوقاف ہیں تو پھر اس وقف میں خلو کا معاملہ صحیح نہیں ہوگا اور دراہم دینے والا وقف کے متولی سے وہ دراہم واپس لے لے گا۔ ایک شرط یہ ہے کہ وقف کے منافع کو شرعی طور پر اس کے مصارف میں خرچ کیا جاتا ہو۔ خلو کا فائدہ یہ ہے کہ وہ ملک کی طرح ہو جاتا ہے، اسے بیچنا، کرایہ پر دینا، ہبہ کرنا، رہن رکھنا، دین کی ادائیگی کرنا اور میراث جاری ہونا سب صحیح ہوتا ہے جیسا کہ تاحصر لقانی کے فتوے سے معلوم ہوتا ہے۔“

فقہائے مالکیہ کی ان عبارتوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس ”خلو“ کے جواز کا علامہ لقانی نے فتویٰ دیا اور بہت سے فقہائے مالکیہ نے اسے تسلیم کیا اس خلو کا دور حاضر کے مروجہ خلو (پکڑی) سے دور کا بھی تعلق نہیں، کیونکہ علامہ لقانی نے جس خلو کو جائز کہا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وقف کا کرایہ دار وقف کی زمین میں عمارت تعمیر کرتا ہے، اس کی وجہ سے جتنا اس نے خرچ کیا ہے اس کے بقدر دکان کی منفعت میں شریک ہو جاتا ہے لہذا اسی کے بقدر اس کے لئے دکان کا کرایہ کم کر دیا جاتا ہے اور اسے اس دکان میں حق قرار حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کرایہ دار نے اگر دوسرے آدمی کے ہاتھ یہ حق قرار بیچا تو یہ حق مجرد کی بیع نہیں ہوئی بلکہ ایسی منفعت کی بیع ہوئی جو دکان میں اضافہ کیے گئے اعیان سے متعلق ہے اور یہ منفعت اس کی ملکیت ہے۔ فقہاء مالکیہ نے تعمیر وقف کی ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے، اسی واسطے ان حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے اس کی تعمیر کی جاسکے۔ اگر آمدنی ہے تو یہ عقد جائز نہیں ہوگا۔

بالشبہ بعض فقہاء مالکیہ نے ان زمینوں میں بھی جو وقف نہیں بلکہ ذاتی ملکیت ہیں اس طرح کے خلو کو جائز کہا ہے، لیکن اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ کرایہ دار نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کی ہو یا اس میں کوئی دوسرا مستقل اضافہ کیا ہو، اسی کو ان کی اصطلاح میں ”جدک“ کہا جاتا ہے، چنانچہ شیخ محمد علیش لکھتے ہیں:

”ثم ان الخلو ربما يقاس عليه الحدك المتعارف في خوانيت مصر فان قال قائل الخلو اما هو في الوقف لمصلحة وهكذا يكون في الملك، قيل له: اذا صح في وقف فالملك اولى لار المالك بفعل في ملكه ما يشاء نعم! بعض الحدكات بناء او اصلاح احشاش في الحائوت مثلا بادن، وهذا قياسه على الخلو ظاهر ... وبعض الحدكات وضع امور مستقلة في المكان عبر مستمرة فيه، كما يقع في الحمامات وحرانیت



القهوة بمصر، فهذه بعيدة عن الخلوات، والظاهر ان للمالك  
اخذ اجها. (۱)

”پھر بسا اوقات خلو پر مصر کی دکانوں میں متعارف ”جدک“ کو قیاس کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی آدمی یہ سوال کرے کہ وقف میں تو خلو کی اجازت مصلحت کی بنا پر دی گئی ہے اور جدک ذاتی ملکیت میں ہوتا ہے وقف میں نہیں ہوتا تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جب وقف میں صحیح ہے تو ملک میں بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا، اس لئے کہ مالک اپنے ملک میں جو چاہے تصرف کر سکتا ہے، ہاں بعض جدک تعمیر کی صورت میں ہوتے ہیں اور بعض مالک کی اجازت سے دکان میں چند لکڑیوں کی مرمت کرانے کی صورت میں ہوتے ہیں۔ ایسے جدک کا خلو پر قیاس کرنا تو ظاہر ہے، بعض جدک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ گھر میں کچھ مستقل چیزیں بنائی جاتی ہیں جو مستمر نہیں ہوتیں جیسا کہ مصر کے غسل خانوں اور قہوے کی دکانوں میں ہوتا ہے، اس طرح کے جدک کا خلو سے کوئی تعلق نہیں ہے، ان کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ مالک کو ان کے نکالنے کا اختیار ہوگا۔“

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مالکیہ ہمارے دور میں مروج پگڑی کے جواز کے قائل نہیں ہیں جس کے ساتھ نہ کوئی تعمیر ہوتی ہے نہ مکان یا دکان میں ثابت و پائیدار اضافے کیے جاتے ہیں، پھر بات یہیں لوٹی ہے جو ہم نے شربلالی کے حوالے سے بحث کے شروع میں نقل کی تھی کہ محض خلو کی بیع جائز نہیں ہے۔ خلو کی بیع اس وقت جائز ہوگی جبکہ اس کے ساتھ دکان میں کوئی تعمیری یا مستقل اضافہ کر دیا گیا ہو۔ جسے کبھی ”سکنی“ کہا جاتا ہے، کبھی ”جدک“۔ حاصل بحث وہ ہے جس کو علامہ ابن عابدینؒ نے تنقیح الحامد یہ میں ذکر کیا ہے، چنانچہ موصوف ”سکنی“ کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”وهو غير الخلو الذي هو عبارة عن القدمة ووضع اليد، خلافا لمن زعم هو، واستدل بذلك على جواز بيع الخلو، فانه استدلال فاسد، لما علمت من ان السكنى اعيان قائمة مملوكة، كما اوضحه العلامة الشربلالي في رسالة خاصة لكن اذا كان هذا الجدك المسمى بالسكنى قائما في ارض وقف فهو من قبيل مسألة البناء او العرس في الارض المحتكرة، لصاحبه الاستبقاء باجرة مثل الارض، حيث لا ضرر

على الوقف، وان ابى الناظر، نظراً للجانين على ما مشى عليه فى متن التنبير ..... ولا ينافيه ما فى التجنيس من ان لصاحب الحانوت ان يكلفه رفعه، لان ذاك فى الحانوت الملك، بقربة ما فى الفصولين: والفرق ان الملك قد يمتنع صاحبه عن ايجاره، ويريد ان يسكنه بنفسه او يبيعه او يعطله، بخلاف الموقوف المعد لا يجار، فانه ليس للناظر الا ان يوجره، فايجاره من ذى اليد باجرة مثله اولى من ايجاره من اجنبى لما فيه من النظر للوقف ولذى اليد. (۱)

”سکنی“ اس خلو کے علاوہ ہے جو محض پرانا کرایہ دار ہونے اور قابض ہونے کا نام ہے ان لوگوں کے برخلاف جن کا یہ گمان ہے کہ ”سکنی“ ہی ”خلو“ ہے اور اس سے ”خلو“ کی بیع کے جواز پر استدلال کیا ہے یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہو چکا کہ ”سکنی“ پائیدار اور مملوک اعیان کا نام ہے جیسا کہ علامہ شرنبلالی نے ایک مستقل رسالہ میں اس کی وضاحت کی ہے، لیکن اگر یہ ”جدک“ جس کو ”سکنی“ کہا جاتا ہے وقف کی زمین میں قائم ہو تو یہ اسی طرح کی چیز ہوگی جیسا کہ محکمہ زمین میں عمارت تعمیر کرنے یا درخت لگانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں صاحب جدک کو کرایہ مثل دے کر اسے اپنے قبضے میں باقی رکھنے کا اختیار ہے۔ کرایہ مثل کی شرط اس واسطے ہے تا کہ وقف کا نقصان نہ ہو اگرچہ وقف کا متولی اس پر راضی نہ ہو۔ دونوں فریقوں کی رعایت کرتے ہوئے یہی قول متن التنبیر میں اختیار کیا گیا ہے۔ التجنيس میں یہ جو لکھا ہوا ہے کہ دکان کے مالک کو اختیار ہے کہ کرایہ دار کو جدک ہٹانے پر مجبور کرے یہ بات ہماری مذکورہ بالا بات کے منافی نہیں ہے کیونکہ التجنيس میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ اس دکان کے بارے میں ہے جو شخصی ملکیت ہے۔ اس کا قرینہ جامع الفصولین کی یہ عبارت ہے: ملکیت اور وقف میں فرق یہ ہے کہ جو مکان شخصی ملکیت ہو اس کا مالک مکان کبھی اس کو کرایہ پر دینے سے باز آ جاتا ہے اور وہ یہ چاہتا ہے کہ خود اس میں رہائش اختیار کر لے یا اسے فروخت کر دے یا معطل چھوڑ دے لیکن جو مکان وقف کی ملکیت ہے اور کرایہ پر دینے کے لئے بنایا گیا ہے اس کے بارے میں وقف کے متولی کو کرایہ پر دینے

کے سوا کوئی چاہ کار نہیں، لہذا اس مکان پر جس شخص کا قبضہ ہے اسی کو اجرت مثل پر کرایہ پر دینا کسی اجنبی شخص کو کرایہ پر دینے سے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس میں وقف اور صاحب قبضہ دونوں کی مصلحت کی رعایت ہے۔“

## مروجہ پگڑی کا متبادل

ہم نے اوپر جو بحثیں کی ہیں ان سے یہ بات محقق ہو گئی کہ ہمارے زمانے کی موجودہ پگڑی جو مالک مکان کرایہ دار سے لیتا ہے جائز نہیں ہے اور پگڑی کے نام پر لی جانے والی یہ رقم شریعت کے کسی قاعدے پر منطبق نہیں ہوتی، لہذا یہ رقم رشوت اور حرام ہے۔ البتہ پگڑی کے مروجہ نظام میں مندرجہ ذیل تبدیلیاں ممکن ہیں:

(۱) مالک مکان و دکان کے لئے جائز ہے کہ وہ کرایہ دار سے خاص مقدار میں یک مشت رقم لے لے جسے متعین مدت کا پیشگی کرایہ قرار دیا جائے۔ یہ یک مشت رقم سالانہ یا ماہانہ کرایہ کے علاوہ ہوگی۔ اس یک مشت لی ہوئی رقم پر اجارہ کے سارے احکام جاری ہوں گے۔ اگر اجارہ کسی وجہ سے طے شدہ مدت سے پہلے فسخ ہو جائے تو مالک کے ذمے واجب ہوگا کہ اجارہ کی باقی ماندہ مدت کے مقابل میں یک مشت رقم کا جتنا حصہ آ رہا ہے اسے واپس کر دے۔

(۲) اگر اجارہ متعین مدت کے لئے ہوا ہے تو کرایہ دار کو اس مدت تک کرایہ داری باقی رکھنے کا حق ہے لہذا اگر کوئی دوسرا شخص یہ چاہے کہ کرایہ دار اپنے حق سے دستبردار ہو جائے اور یہ دوسرا شخص اس کی جگہ کرایہ دار ہو جائے تو پہلے کرایہ دار کے لئے یہ جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور پہلے کرایہ دار کا یہ عمل بالعوض حق کرایہ داری سے دستبرداری کا عمل ہوگا اور مال کے بدلے میں وظائف سے دستبرداری پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہوگا۔ لیکن اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اصل کرایہ داری کا معاملہ معین مدت کے لئے کیا گیا ہو مثلاً دس سال کے لئے، اور دس سال پورے ہونے سے پہلے پہلا کرایہ دار دستبردار ہو رہا ہو۔

(۳) اگر اجارہ متعین مدت کے لئے ہو تو مالک مکان و دکان کے لئے جائز نہیں کہ شرعی عذر کے بغیر اجارہ کو فسخ کر دے۔ اگر مالک عذر شرعی کے بغیر دوران مدت اجارہ فسخ کرنا چاہے تو کرایہ دار کے لئے جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور اس کا یہ اقدام بالعوض اپنے حق سے دستبرداری ہوگی۔ یہ عوض اس کے علاوہ ہوگا جس کا کرایہ دار اپنی یکمشت دی ہوئی رقم میں سے اجارہ کی باقی مدت کے حساب سے حقدار ہوگا۔ مجمع الفقہ الاسلامی جلد ۸، ۱۴۰۸ھ میں یہ فیصلہ کیا ہے۔

## حقوق کا عوض لینے کے بارے میں احکام شرعیہ کا خلاصہ

یہاں تک میں نے حقوق کی وہ مختلف قسمیں ذکر کی ہیں جن کو فقہاء نے بیان فرمایا ہے اور جن کا عوض لینے کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے، فقہاء کی مذکورہ بالا بحثوں سے درج ذیل اصول نکلتے ہیں:

۱۔ جو حقوق اصلہ مشروع نہیں ہوئے ہیں بلکہ ان کی مشروعیت دفع ضرر کے لئے ہے ان کا عوض لینا کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے، نہ تو بیع کے طریقے پر نہ صلح اور دستبرداری کے طریقے پر مثلاً حق شفعہ، عورت کا حق تقسیم، مخیرہ کا خیار۔

۲۔ جو حقوق فی الحال ثابت نہیں ہیں بلکہ مستقبل میں متوقع ہیں ان کا عوض لینا بھی کسی صورت میں جائز نہیں مثلاً مورث کی زندگی میں حق وراثت کا عوض لینا، آزاد کردہ غلام کی زندگی میں حق دلاء کا عوض لینا۔

۳۔ جو حقوق شرعیہ اصحاب حقوق کے لئے اصلہ ثابت ہوئے ہیں لیکن وہ حقوق ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونے کے لائق نہیں ہیں ایسے حقوق کا بیع کے طریقے پر تو عوض لینا جائز نہیں ہے، لیکن ان پر مال کے بدلے میں صلح کرنا یا دستبردار ہونا جائز ہے مثلاً حق قصاص، شوہر کا بیوی کے ساتھ نکاح باقی رکھنے کا حق (چنانچہ شوہر سے اس حق کے سلسلے میں خلع یا مال کے عوض طلاق دینے پر صلح کرنا جائز ہے)۔

۴۔ وہ حقوق عرفیہ جو اعیان کے ساتھ وابستہ ہیں اور دائمی منافع سے عبارت ہیں مثلاً راستے میں چلنے کا حق، پانی لینے اور بہانے کا حق، ان کی بیع شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، فقہاء مالکیہ کی بعض عبارات سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اور متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ ان حقوق میں سے جو حقوق اعیان ثابتہ سے متعلق ہیں، وہ بھی حکماً مال ہیں، ان کی خرید و فروخت جائز ہے مثلاً حق مرور، حق شرب، حق تسبیل، بشرطیکہ اس میں جواز سے کوئی اور مانع مثلاً غرر اور جہالت موجود نہ ہو۔ متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک حق تعلی کی بیع جائز نہیں ہے اس لئے کہ حق تعلی کسی پائیدار مادی چیز سے متعلق نہیں، لیکن بطور صلح حق تعلی سے مال کے عوض دستبرداری جائز ہے جیسا کہ علامہ خالد اتاسی نے صراحت کی ہے۔

۵۔ بعض حقوق کو اموال میں شامل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے اس لئے کہ مالیت لوگوں کے مال بنا لینے سے ثابت ہوتی ہے جیسا کہ علامہ عابدین نے لکھا ہے۔

۶۔ حق اسبقیت کی بیع شوافع اور حنابلہ کے مختار قول کے مطابق جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں حق اسبقیت سے دستبرداری جائز ہے مثلاً افتاد بنجر زمین میں نشانات لگانے کے بعد اسے استعمال کے قابل بنانے کا حق ہے۔

۷۔ احناف کے یہاں رائج یہ ہے کہ حق وظیفہ کی بیع اگرچہ جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں اس سے دستبرداری جائز ہے، اسی طرح مکان یا دکان کے حق کرایہ داری کی بیع جائز نہیں ہے، لیکن مالی معاوضہ لے کر اس سے دستبردار ہونا جائز ہے۔

اس وضاحت کے بعد ہم عصر حاضر کے ان حقوق کی طرف آتے ہیں جن کے لین دین کا آج کل رواج ہے۔ اس بحث سے ہمارا مقصود یہی ہے کہ عصر حاضر میں رائج حقوق کے احکام معلوم کیے جائیں۔ اللہ تعالیٰ ہی حق و صواب کی توفیق دینے والا ہے۔

## تجارتی نام اور تجارتی علامت (Trade Mark) کی بیع

تجارتوں کی ترقی کے ساتھ تجارتی نام اور تجارتی علامت کا مسئلہ پیدا ہوا۔ ایک تاجر یا ایک تجارتی کمپنی مال تیار کرتی ہے اور اپنے تیار کردہ مال بہت سے لوگوں کو فراہم کرتی ہے، اور بہت سے ممالک کو ایکسپورٹ کرتی ہے۔ ایک ہی قسم کی مصنوعات اوصاف کے اختلاف کی بنیاد پر بہت مختلف ہو گئی ہیں اور یہ اوصاف مال تیار کرنے والی کمپنیوں یا افراد کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ جب صارفین دیکھتے ہیں کہ منڈی میں فلاں کمپنی کے تیار کیے ہوئے مال کی اچھی شہرت ہے تو کمپنی کا نام سنتے ہی یا سامان پر اس کا ٹریڈ مارک دیکھتے ہی اسے خرید لیتے ہیں۔

اس طرح مصنوعات پر تجارتی نام اور ٹریڈ مارک گاہکوں کی زیادہ رغبت یا بے رغبتی کا سبب بن گیا ہے، اس لئے تاجروں کی نظر میں تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کی قیمت ہو گئی۔ ہر وہ تجارتی نام جس نے لوگوں میں اچھی شہرت حاصل کر لی اس کے نام سے منڈی میں آئے ہوئے مال کی طرف خریداروں کا جھکاؤ زیادہ ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے جو تاجر اس نام سے منڈی میں مال لاتا ہے اس کا نفع بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے۔

جب سے یہ بات شروع ہوئی کہ لوگ ان کمپنیوں کے نام کو استعمال کرنے لگے جنہیں صارفین میں اچھی شہرت حاصل ہے تاکہ اس نام سے ان کی مصنوعات بازار میں کھپ جائیں اور اس کی وجہ سے عامۃ الناس کے دھوکہ کھانے کا مسئلہ پیدا ہوا، اس وقت سے حکومت کی طرف سے تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا رجسٹریشن ہونے لگا اور تاجروں کو دوسروں کے رجسٹر کرائے ہوئے ناموں اور

ٹریڈ مارکوں کو استعمال کرنے سے منع کر دیا گیا۔

تاجروں کے عرف میں رجسٹریشن کے بعد ان تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کی مادی قیمت ہو گئی اور تاجر ان ناموں کو مہنگے داموں بیچنے اور خریدنے لگے کیونکہ انہیں ان تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں سے یہ اُمید ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے لوگ ان کی مصنوعات کی خریداری کی طرف زیادہ راغب ہوں گے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کی بیع جائز ہے؟ ظاہر ہے کہ نام یا علامت مادی چیز نہیں ہے بلکہ یہ اس نام یا علامت کے استعمال کا حق ہے اور یہ حق اصلہ صاحب حق کے لئے اسبقیت اور حکومتی رجسٹریشن کی وجہ سے ثابت ہوا ہے۔ یہ حق فی الحال ثابت ہے مستقبل میں متوقع نہیں ہے، نیز یہ ایک ایسا حق ہے جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکتا ہے لیکن یہ ایسا حق نہیں ہے جو پائیدار مادی چیز کے ساتھ متعلق ہو، لہذا فقہاء کے کلام سے ہم نے جو قواعد نکالے ہیں ان کی روشنی میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دستبرداری کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہونا چاہئے، فروختگی کے ذریعہ جائز نہ ہونا چاہئے، کیونکہ یہ حق ثابت اور مادی چیز میں استقرار پانے والی منفعت نہیں ہے۔

ہمارے شیخ المشائخ حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ نے یہی فتویٰ دیا ہے، اور انہوں نے اس مسئلہ کو مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے مسئلہ پر قیاس کیا ہے اور اس سلسلہ میں ابن عابدینؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جس کو ہم نزول عن الوظائف کے مسئلہ میں پیچھے نقل کر چکے ہیں۔ پھر انہوں نے فرمایا:

”اور کارخانے کا نام بھی مشابہ حق وظائف کے ہے کہ ثابت علی وجہ الاصلہ ہے نہ کہ دفع ضرر کے لئے، اور دونوں بالفعل امور اضافیہ سے ہیں اور مستقبل میں دونوں ذریعہ ہیں تحصیل مال کے، پس اس بنا پر اس عوض کے دینے میں گنجائش معلوم ہوتی ہے، گو لینے والے کے لئے خلاف تقویٰ ہے، مگر ضرورت میں اس کی بھی اجازت ہو جائے گی۔“ (۱)

احقر کا خیال یہ ہے کہ تجارتی نام کا حق اور ٹریڈ مارکوں کا حق اگرچہ اصل میں حق مجرد ہے جو کسی مادی محسوس چیز میں ثابت نہیں ہے لیکن حکومتی رجسٹریشن جس کے لئے بڑی دوز بھاگ کرنی پڑتی ہے اور بے تحاشا مال خرچ کرنا پڑتا ہے اور جس کے بعد اس نام پر ٹریڈ مارک کی قانونی حیثیت ہو جاتی ہے

جس کا اظہار اس تحریری سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ہوتا ہے جو رجسٹریشن کرانے والے کو حکومت کے کاغذات میں اندراج کے بعد حاصل ہوتا ہے، ان تمام مراحل کے بعد تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کا حق اس حق کے مثل ہو گیا جو کسی مادی چیز میں مستقر ہو، اور تاجروں کے عرف میں یہ حق اعیان (مادی اشیاء) کے حکم میں ہو گیا لہذا بیع کے ذریعہ اس کا عوض لینا جائز ہونا چاہئے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض اشیاء کو اعیان میں داخل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے کیونکہ علامہ ابن عابدینؒ کے بیان کے مطابق مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے، اس کی مثال بجلی اور گیس ہے جو گزشتہ زمانوں میں اموال و اعیان میں شمار نہیں ہوتی تھیں کیونکہ یہ دونوں ایسی مادی چیز نہیں ہیں جو قائم بالذات ہوں اور ان کا قبضہ میں کرنا بھی انسان کی طاقت میں نہیں تھا لیکن اب یہ دونوں چیزیں ان اہم قیمتی اموال میں سے ہیں جن کی خرید و فروخت کے جواز میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ ان دونوں چیزوں میں حد درجہ نفع ہے اور ان کا احراز بھی ممکن ہے، لوگوں کے عرف میں بھی یہ دونوں چیزیں مال اور قیمتی چیز مانی جاتی ہیں۔

اسی طرح تجارتی نام یا ٹریڈ مارک رجسٹریشن کے بعد تاجروں کے عرف میں بڑی قیمتی چیزیں ہو جاتی ہیں اور ان پر یہ بات بھی صادق آتی ہے کہ حکومت کی طرف سے تحریری سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے ان پر قبضہ ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہر چیز کا قبضہ اس کے حسب حال ہوتا ہے اور ان پر یہ بات بھی صادق ہے کہ وقت ضرورت کے لئے ان کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہے، غرض یہ کہ کسی چیز میں مالیت پیدا کرنے کے لئے جو عناصر لازمی ہیں وہ سب تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں میں موجود ہیں، صرف اتنی بات ہے کہ ایسی مادی چیز نہیں جو قائم بالذات ہو۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس میں شرعاً کوئی مانع موجود نہیں ہے کہ ان کی خرید و فروخت کے جائز ہونے میں ان پر اموال کا حکم لگایا جائے لیکن اس جواز کی دو شرطیں ہیں:

- ۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک حکومت کے یہاں قانونی طور پر رجسٹرڈ ہو کیونکہ جو نام ٹریڈ مارک رجسٹر نہیں ہوتا اسے تاجروں کے عرف میں مال نہیں شمار کیا جاتا۔
- ۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کی بیع سے صارفین کے حق میں التباس اور دھوکہ لازم نہ آئے مثلاً اس کی صورت یہ ہو کہ خریدار کی طرف سے یہ اعلان کر دیا جائے کہ اب اس سامان کو بنانے والا وہ فرد یا وہ ادارہ نہیں ہے جو پہلے اس نام سے سامان تیار کرتا تھا اور اس نام یا ٹریڈ مارک کو خریدنے والا اس نیت سے اس کو خریدے کہ وہ حتی الامکان اس کی کوشش کرے گا کہ اس کی مصنوعات سابقہ مصنوعات کے معیار کے برابر ہوں گی یا اس سے بہتر ہوں گی۔

لہذا اس اعلان کے بغیر تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کا دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونا چونکہ صارفین کے حق میں التباس اور دھوکہ کا باعث ہوگا، اور التباس اور دھوکہ حرام ہے جو کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

## تجارتی لائسنس:

ہم نے تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کا جو حکم اوپر بیان کیا ہے کہ ان دونوں کا عوض لینا جائز ہے بالکل یہی حکم تجارتی لائسنس پر بھی جاری ہوگا۔ اس لائسنس کی حقیقت یہ ہے کہ عصر حاضر میں اکثر ممالک اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ حکومتی لائسنس کے بغیر ایکسپورٹ یا امپورٹ کیا جائے۔ بظاہر یہ چیز تاجروں پر ایک طرح کی پابندی ہے جسے اسلامی شریعت شدید ضرورت کے بغیر پسند نہیں کرتی لیکن واقعہ یہ ہے کہ اکثر ملکوں میں یہی ہو رہا ہے، لہذا موجودہ حالات میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا جس شخص کے پاس امپورٹ یا ایکسپورٹ کا لائسنس ہو وہ دوسرے تاجر کے ہاتھ اس لائسنس کو بیچ سکتا ہے یا نہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ لائسنس کوئی مادی چیز نہیں ہے بلکہ دوسرے ملک میں سامان بیچنے یا دوسرے ملک سے سامان خریدنے کے حق کا نام ہے، لہذا یہاں بھی یہی بات آئے گی جو ہم نے تجارتی نام کے بارے میں ذکر کی ہے کہ یہ حق اصالتہً ثابت ہے لہذا مال کے بدلے میں اس سے دستبرداری جائز ہوگی نیز حکومت کی طرف سے یہ لائسنس حاصل کرنے میں بڑی کوشش، وقت اور مال صرف کرنا پڑتا ہے اور اس لائسنس کے حامل کو ایک قانونی پوزیشن حاصل ہو جاتی ہے جس کا اظہار تحریری سرٹیفکیٹ میں ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے حکومت یہ لائسنس رکھنے والے کو بہت سی سہولتیں مہیا کرتی ہے اور تاجروں کے عرف میں یہ لائسنس بڑی قیمت رکھتا ہے اور اس کے ساتھ اموال والا معاملہ کیا جاتا ہے لہذا یہ بات بعید نہیں ہے کہ خرید و فروخت کے جائز ہونے میں اسے مادی اشیاء کے ساتھ شامل کر دیا جائے لیکن یہ سب کچھ اس وقت ہے جب کہ حکومت یہ لائسنس دوسرے آدمی کے نام منتقل کرنے کی اجازت دیتی ہو۔ اگر لائسنس کسی مخصوص فرد یا مخصوص کمپنی کے نام ہو، اور قانون دوسری کمپنی کی طرف اس کی منتقلی کی اجازت نہ دیتا ہو تو اس لائسنس کی بیچ جائز نہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں، کیونکہ اس صورت میں لائسنس کی فرد خنگی سے جھوٹ اور دھوکہ لازم آئے گا اس لئے کہ لائسنس خریدنے والا بیچنے والے ہی کے نام سے استعمال کرے گا، نہ کہ اپنے نام سے، لہذا ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ البتہ اگر لائسنس یافتہ شخص کسی کو اپنی طرف سے بیچنے اور خریدنے کا وکیل بنادے تو اس صورت میں اس وکیل کے لئے اس لائسنس کے ذریعہ خرید و فروخت جائز ہوگی۔



## حق ایجاد اور حق اشاعت

حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جو عرف اور قانون کی بنیاد پر اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس نے کوئی نئی چیز ایجاد کی ہو یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کی ہو، حق ایجاد کا مطلب یہ ہے کہ تنہا اسی شخص کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور منڈی میں پیش کرنے کا حق ہے۔ پھر بسا اوقات ایجاد کرنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بچ دیتا ہے تو اس حق کو خریدنے والا ایجاد کرنے والے کی طرح تجارت کے لئے وہ چیز تیار کرتا ہے۔ اسی طرح جس شخص نے کوئی کتاب تصنیف یا تالیف کی ہے اسے اس کتاب کی نشر و اشاعت اور تجارتی نفع حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔ بسا اوقات کتاب لکھنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بچ دیتا ہے تو اس حق کا خریدار نشر و اشاعت کے بارے میں ان حقوق کا مالک ہو جاتا ہے جو مصنف کتاب کو حاصل تھا۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حق ایجاد اور حق تصنیف و حق اشاعت کی فروخت کی جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہائے معاصرین کی دو رائیں ہیں، کچھ علماء نے اسے جائز کہا ہے اور کچھ علماء نے ناجائز کہا ہے۔

اس سلسلہ میں بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا حق ایجاد یا حق اشاعت شریعت اسلامیہ کی طرف سے تسلیم شدہ حق ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس شخص نے سب سے پہلے کوئی نئی چیز ایجاد کی، خواہ وہ مادی چیز ہو یا معنوی چیز، بلاشبہ وہ دوسروں کے مقابلہ میں اسے اپنے انفعاع کے لئے تیار کرنے اور نفع کمانے کے لئے بازار میں لانے کا زیادہ حقدار ہے کیونکہ ابو داؤد میں حضرت اسمر بن مغیرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر بیعت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہیں کی تو وہ چیز اس کی ہے۔<sup>(۱)</sup>

علامہ مناوی نے اگرچہ اس بات کو رائج قرار دیا ہے کہ یہ حدیث افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانے کے بارے میں آئی ہے، لیکن انہوں نے بعض علماء سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ہر چہ شہر، کنواں اور معدن کو شامل ہے اور جس شخص نے ان میں کسی چیز کی طرف سبقت کی تو وہ اسی کا حق ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے سبب کے خاص ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا۔<sup>(۲)</sup> جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جسے اسلامی شریعت اس بنیاد پر تسلیم

(۱) ابو داؤد فی الخراج قبیل احیاء الموات، ج ۴، ص ۲۶۳، حدیث نمبر ۲۹۴۷۔

(۲) فیض القدیر، ج ۶، ص ۱۳۸۔

کرتی ہے کہ اس شخص نے اس چیز کے ایجاد کرنے میں سبقت کی ہے تو حق ایجاد پر وہی سارے احکام منطبق ہوں گے جو ہم نے حق اسبقیت کے بارے میں ذکر کیے ہیں۔ وہاں ہم نے ثابت کیا تھا کہ بعض شافعیہ اور حنابلہ نے اس حق کی بیع کو جائز کہا ہے لیکن ان حضرات کے یہاں بھی رائج یہی ہے کہ حق اسبقیت کی بیع جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلہ میں اس حق سے دستبردار ہونا جائز ہے۔ وہاں ہم نے شرح منہجی الارادات سے بہوتی کی وہ عبارت بھی نقل کی ہے جو حق تحجر اور حق جلوس فی المسجد سے دستبرداری کے جواز کے بارے میں ہے اور اس کے علاوہ حق اسبقیت اور حق اختصاص کے دوسرے احکام بھی بیان کیے ہیں۔ ان کا تقاضہ یہ ہے کہ حق ایجاد یا اشاعت سے عوض لے کر دوسرے شخص کے حق میں دستبردار ہونا جائز ہے لیکن یہ حکم اصل حق ایجاد اور حق اشاعت کے سلسلہ میں ہے لیکن اگر اس حق کا حکومتی رجسٹریشن بھی کرا لیا گیا ہو جس کے لئے موجد اور مصنف کو محنت کرنی پڑتی ہے، مال اور وقت خرچ کرنا پڑتا ہے، اور جس کی وجہ سے یہ حق ایک قانونی حق ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں حکومت کی طرف سے ایک سرٹیفکیٹ جاری کر دیا جاتا ہے اور تاجروں کے عرف میں اسے قیمتی مال شمار کیا جاتا ہے تو یہ بات بعید نہیں ہوگی کہ اس رجسٹرڈ حق کو مرور عرف کی بنیاد پر اعیان و اموال کے حکم میں کر دیا جائے اور ہم پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ بعض اشیاء کو اموال و اعیان کے حکم میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور رجسٹریشن کے بعد اعیان کی طرح اس حق کا احراز بھی ہوتا ہے اور وقت ضرورت کے لئے اس کا ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے تو اس عرف کا اعتبار کرنے میں کتاب و سنت کے کسی نص کی ممانعت نہیں ہے۔ بہت سے بہت قیاس کی مخالفت ہے اور قیاس کو عرف کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے۔

انہی پہلوؤں کو دیکھتے ہوئے علماء معاصرین کی ایک جماعت نے اس حق کی بیع کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ ان میں سے برصغیر کے علماء سے مولانا فتح محمد لکھنوی (مولانا عبدالحی لکھنوی کے شاگرد) مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب، مولانا مفتی نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند، مفتی عبدالرحیم لاچپوری صاحب بطور خاص قابل ذکر ہیں۔

حق ایجاد اور حق تصنیف کی بیع کو ناجائز کہنے والوں نے پہلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حق ایجاد مجرد حق ہے عین نہیں ہے اور حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں۔ لیکن فقہاء کا جو کلام پیچھے تفصیل سے آچکا ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حقوق کا عوض لینے کا عدم جواز ہر حال میں نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے جو ہم نے حقوق کی مختلف قسموں پر بحث کرتے ہوئے بیان کی ہے۔

مانعین جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے کوئی کتاب دوسرے کے ہاتھ فروخت کی

اس نے خریدار کو اس کتاب کا اس کے پورے اجزاء کے ساتھ مالک بنا دیا۔ لہذا خریدار کے لئے جائز ہے کہ اس کتاب میں جس طرح چاہے، تصرف کرے لہذا اس کے لئے اس کتاب کی اشاعت بھی جائز ہونی چاہئے، اور بیچنے والے کو خریدار پر اس سلسلے میں پابندی لگانے کا اختیار نہ ہونا چاہئے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ کسی چیز میں تصرف کرنا الگ چیز ہے اور اس کی مثل دوسری چیز بنانا دوسری چیز ہے۔ کتاب خرید کر وہ پہلی قسم کے تصرف کا تو مالک ہو گیا کہ اسے پڑھ کر نفع اٹھائے یا بیچے یا عاریت پر دے یا ہبہ کر دے اور اس طرح کے دوسرے تصرفات کرے لیکن اس جیسی دوسری کتاب کی اشاعت خریداری کے منافع میں شامل نہیں کہ کتاب کا مالک بننے سے اس کی حق اشاعت کا بھی مالک ہو جائے۔ اس کی مثال حکومت کے ذمہ ہونے کے ہیں۔ ان سکوں کو اگر کسی نے خرید لیا تو وہ ان سکوں میں ہر طرح کا تصرف کر سکتا ہے لیکن اس خریداری کی وجہ سے اس کے لئے اس طرح کے دوسرے سکے ڈھالنا جائز نہیں ہوگا۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کسی چیز کی ملکیت اس بات کو مستلزم نہیں کہ مالک کو اس جیسی دوسری چیز بنانے کا حق ہو۔

مانعین جواز کی تیسری دلیل ہے کہ اس ایجاد کردہ چیز کو تیار کرنے اور تصنیف کردہ کتاب کو طبع کرنے سے موجد اور مصنف کا خسارہ نہیں ہوتا۔ بہت سے بہت یہ ہوتا ہے کہ موجد اور مصنف کا نفع کم ہو جاتا ہے۔ نفع کم ہونا الگ چیز ہے اور خسارہ ہونا بالکل دوسری چیز ہے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نفع کم ہونا اگرچہ خسارہ نہ ہو لیکن ضرر ضرور ہے۔ خسارہ اور ضرر میں واضح فرق ہے۔ یہ بات شک سے بالاتر ہے کہ جس شخص نے کوئی چیز ایجاد کرنے یا کتاب تصنیف کرنے کے لئے جسمانی اور ذہنی مشقتیں جھیلیں، بے پناہ مال اور وقت صرف کیا، اس کے لئے راتوں کو جاگا، راحت و آرام قربان کیا وہ اس ایجاد اور کتاب سے نفع حاصل کرنے کا اس شخص سے زیادہ حقدار ہے جس نے معمولی سی رقم خرچ کر کے ایک منٹ میں وہ ایجاد شدہ چیز یا کتاب خرید لی، پھر موجد اور مصنف کے لئے مارکیٹ تنگ کرنے لگا۔

مانعین جواز کی طرف سے یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ فرد واحد کے لئے حق اشاعت تسلیم کر لینا کتمانِ علم کا سبب بنتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتمانِ علم تو اس صورت میں ہوتا جب مصنف لوگوں کو اس کتاب کے پڑھنے پڑھانے اور دوسروں تک پہنچانے سے روکتا، لیکن جو شخص حق اشاعت محفوظ کرتا ہے وہ کسی کو کتاب پڑھنے، پڑھانے اور اس کے مضامین کی تبلیغ و اشاعت سے نہیں روکتا بلکہ وہ اس کی فروخت اور تجارت سے بھی نہیں روکتا، وہ تو صرف اس بات سے روکتا ہے کہ کوئی شخص اس کی اجازت کے بغیر کتب طبع کر کے نفع اٹھائے۔ یہ بات ہرگز کتمانِ علم کے دائرے میں نہیں آتی۔

مانعین جواز کی آخری دلیل یہ ہے کہ حق طباعت محفوظ کرنے سے کتاب کی اشاعت کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔ اگر ہر شخص کو کتاب کی طباعت کا حق ہو تو اس کی نشر و اشاعت کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے گا، اور اس کی افادیت زیادہ عام اور ہمہ گیر ہو جائے گی۔

یہ بات بلاشبہ امر واقعہ ہے جس کے انکار کی گنجائش نہیں، لیکن اگر ہم دوسرے پہلو سے دیکھیں تو یہ دلیل ان کے خلاف پلٹ جاتی ہے۔ وہ پہلو یہ ہے کہ اگر ایجاد کرنے والوں کو اپنی ایجادات سے نفع حاصل کرنے میں اسبقیت کے حق سے محروم کر دیا جائے گا تو نئی ایجادات کے لئے بڑے منصوبوں کا خطرہ مول لینے سے ان کی ہمتیں پست ہو جائیں گی کیونکہ ان کو احساس یہ ہو گا کہ انہیں معمولی نفع ہی ملے گا اور اسی طرح کے امور جن میں دو پہلو ہوں فقہی مسائل کا فیصلہ نہیں کرتے، جب تک کہ کسی چیز میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو۔ اس لئے کہ تمام مباح چیزوں میں ضرر و نفع دونوں کے پہلو ہوتے ہیں۔

### خاتمہ:

یہاں یہ بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب "حقوق طبع و اشاعت کی بیع کے عدم جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، چنانچہ اس مسئلہ پر انہوں نے ایک مستقل رسالہ بھی لکھا، جو "جواہر الفقہ" کا جز بن کر شائع ہو چکا ہے۔ لیکن اس رسالے کو لکھنے کے بعد انہوں نے اس بات کا ارادہ کیا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ تحقیق اور غور و خوض کر کے اس کو اور زیادہ منہج کیا جائے اور اس غور و خوض اور بحث و تحقیق کے بعد جو رائے بھی سامنے آئے، اس کو قبول کر لیا جائے، مگر حضرت والد ماجد کو اس کی تحقیق کی فرصت نہ ملی تو انہوں نے دو مرتبہ یہ مسئلہ میرے سپرد فرمایا کہ میں اس کی مکمل تحقیق کروں، چنانچہ میں نے اس مسئلے کا مواد اسی وقت سے جمع کرنا شروع کر دیا تھا۔ لیکن حضرت والد صاحب کی حیات میں اس کی تکمیل مقدّر نہیں تھی۔ چنانچہ حضرت والد صاحب کے انتقال کے کافی عرصہ بعد اس مسئلہ کی تحقیق مکمل کرنے کی توفیق ہوئی۔ اس طرح یہ بحث حضرت والد صاحب کے حکم کی بجا آوری میں لکھی گئی ہے۔ اگرچہ جس نتیجے پر میں پہنچا ہوں وہ بظاہر ان کی رائے کے خلاف ہے، مگر وہ خود بھی اس مسئلے پر نظر ثانی کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ اور آج یہ بات معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے، وہ ان کی رائے کے موافق ہے یا مخالف۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



## قسطوں پر خرید و فروخت

”الاحکام المبیع بالتقسیط“ یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی نے ”مجمع الفقہ الاسلامی“ کے چھٹے اجلاس (جدہ) میں پیش فرمایا، جس کا اردو ترجمہ مولانا عبداللہ میمن صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## قسطوں پر خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وعلى آله  
واصحابه اجمعين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين، وبعد:

موجودہ دور میں قسطوں پر بیچنے کا رواج تمام اسلامی ممالک میں عام ہو چکا ہے۔ اور بہت سے لوگ اپنی ضرورت کی اشیاء خریدنے اور مکانات کی تعمیر اور جدید قسم کے مہنگے آلات صرف قسطوں پر خرید سکتے ہیں۔ اور نقد خریدنا ان کی طاقت اور استطاعت سے باہر ہوتا ہے، اس لئے اس بیع کا شرعی حکم اور اس پر متفرع ہونے والے مختلف مسائل کو تفصیل سے بیان کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ انشاء اللہ یہ مختصر مقالہ اس بیع کے بارے میں ضروری احکام و مسائل کے لئے کافی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ صحیح بات لکھنے کی توفیق عطا فرمائے، اور وہ اپنی مرضیات کے مطابق اس کی تکمیل کرا دے۔ آمین۔

### قسطوں پر بیع کی حقیقت

قسطوں پر بیع کا مطلب وہ بیع ہے جس میں بیچنے والا اپنا سامان خریدار کو اسی وقت دیدے، لیکن خریدار اس چیز کی قیمت فی الحال ادا نہ کرے، بلکہ وہ طے شدہ قسطوں کے مطابق اس کی قیمت ادا کرے۔ لہذا جس بیع میں مذکورہ بالا صورت پائی جائے اس کو ”بیع بالتقسط“ کہیں گے، چاہے اس چیز کی طے شدہ قیمت اس کی بازاری قیمت کے برابر ہو یا کم یا زیادہ۔ لیکن ”بیع بالتقسط“ میں عام معمول یہ ہے کہ اس میں چیز کی قیمت بازاری قیمت سے زیادہ مقرر کی جاتی ہے، لہذا اگر خریدار اس چیز کو نقد خریدنا چاہے تو وہ اس چیز کو مقررہ قیمت سے کم قیمت پر بازار سے خرید سکتا ہے، لیکن اگر خریدار اس چیز کو ادھار خریدنا چاہے گا تو بیچنے والا اس وقت اس کو بیچنے پر تیار ہوگا جب اس کو نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت وصول ہو۔ اس لئے عام طور پر ”بیع بالتقسط“ میں نقد بیع کے مقابلے میں زیادہ قیمت مقرر کی جاتی ہے۔

## مدت کے مقابلے پر قیمت زیادہ کرنا

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ادھار فروخت کرنے کی صورت میں نقد فروخت کے مقابلے میں قیمت زیادہ مقرر کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر قدیم اور جدید دونوں قسم کے فقہاء نے بحث کی ہے، چنانچہ بعض علماء اس زیادتی کو ناجائز کہتے ہیں، اس لئے کہ جن کی یہ زیادتی ”مدت“ کے عوض میں ہے، اور جو جنہن ”مدت“ کے عوض میں دیا جائے وہ سود ہے، یا کم از کم سود کے مشابہہ ضرور ہے۔ یہ زین العابدین علی بن الحسین، اور الناصر، المصور باللہ اور حادویہ کا مسلک ہے۔ اور علامہ شوکانی نے ان فقہاء کا یہی مسلک نقل فرمایا ہے۔<sup>(۱)</sup>

لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء اور محدثین کا مسلک یہ ہے کہ ادھار بیع میں نقد بیع کے مقابلے میں قیمت زیادہ کرنا جائز ہے، بشرطیکہ عاقدین عقد کے وقت ہی بیع موبل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں قطعی فیصلہ کر کے کسی ایک شخص پر متفق ہو جائیں، لہذا اگر بائع یہ کہے کہ میں نقد اتنے میں اور ادھار اتنے میں بیچتا ہوں، اور اس کے بعد کسی ایک بھاؤ پر اتفاق کیے بغیر دونوں جدا ہو جائیں تو یہ بیع ناجائز ہے، لیکن اگر عاقدین مجلس عقد میں ہی کسی ایک شخص اور کسی ایک شخص پر اتفاق کر لیں تو یہ بیع جائز ہو جائے گی۔

چنانچہ امام ترمذی جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعة“ کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

”وقد فسر بعض اهل العلم، قالوا بیعتین فی بیعة ان يقول ابیعتک هذا الثوب بنقد بعشرة، وبسیئة عشرين، ولا یعارفه احد البیعتین فان فارقہ علی احد ہما فلا یاس اذا كانت العقدۃ علی احد مہما۔“<sup>(۲)</sup>

”بعض اہل علم نے اس حدیث کی یہ تشریح بیان کی ہے کہ ”بیعتین فی بیعة“ سے مراد یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ ”میں یہ کپڑا تم کو نقد دس درہم میں بیچتا ہوں۔ اور ادھار بیس درہم میں بیچتا ہوں، اور پھر کسی ایک بیع پر اتفاق کر کے جدا کی نہیں ہوئی۔ لیکن اگر ان دونوں میں سے کسی ایک پر اتفاق ہونے کے بعد جدا کی ہوئی تو اس میں کوئی حرج نہیں (یعنی بیع جائز ہے) کیونکہ معاملہ ایک پر طے ہو گیا ہے۔“

امام ترمذی کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بیع کے ناجائز ہونے کی علت یہ ہے کہ عقد کے

(۱) نیل الاوطار، ج ۵، ص ۱۷۲۔ (۲) ترمذی، کتاب المبیوع، باب نمبر ۱۸، حدیث ۱۳۳۱۔

وقت کسی ایک صورت کی عدم تعیین سے ثمن دو حالتوں میں متردد ہو جائے گا۔ اور یہ تردد جہالت ثمن کو مستلزم ہے، جس کی بناء پر بیع ناجائز ہوئی، مگر مدت کے مقابلے میں ثمن کی زیادتی ممانعت کا سبب نہیں۔ لہذا اگر عقد کے وقت ہی کسی ایک حالت کی تعیین کر کے جہالت ثمن کی خرابی دور کر دی جائے تو پھر اس بیع کے جواز میں شرعاً کوئی قباحت نہیں رہے گی۔

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا بھی وہی مسلک ہے جو امام ترمذیؒ نے بیان فرمایا ہے<sup>(۱)</sup> اور دلائل سے بھی راجح ہے۔ اس لئے کہ قرآن وحدیث میں اس بیع کے عدم جواز پر کوئی نص موجود نہیں، اور اس بیع میں ثمن کی جو زیادتی پائی جا رہی ہے، اس پر ربا کی تعریف بھی صادق نہیں آ رہی ہے۔ کیونکہ وہ قرض نہیں ہے اور نہ ہی یہ اموال ربویہ کی بیع ہو رہی ہے، بلکہ یہ ایک عام بیع ہے۔ اور عام بیع میں بائع کو شرعاً مکمل اختیار ہے کہ وہ اپنی چیز جتنی قیمت پر چاہے، فروخت کرے، اور بائع کے لئے شرعاً یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی چیز بازاری دام پر ہی فروخت کرے۔ اور قیمت کی تعیین میں ہر تاجر کا علیحدہ اصول ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایک ہی چیز کی قیمت حالات کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی چیز کی قیمت ایک حالت میں ایک مقرر کرے اور دوسری حالت میں دوسری مقرر کرے تو شریعت اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتی۔

لہذا اگر کوئی شخص اپنی چیز نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچ رہا ہو، اس شخص کے لئے بالاتفاق اسی چیز کو نقد دس روپے میں فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ اس میں دھوکہ فریب نہ ہو۔ اور جب نقد دس روپے میں بیچنا جائز ہے تو ادھار دس روپے میں بیچنا کیوں ناجائز ہوگا؟ چونکہ یہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان متفق علیہ ہے، اور اکثر فقہاء اور محدثین نے اس کو بیان کیا ہے، اس لئے قرآن سنت سے اس بیع کے جواز پر دلائل بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ البتہ اس بیع کے جواز کے بعد اس سے متفرع ہونے والے مختلف مسائل پر انشاء اللہ بحث کریں گے۔

## دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے

جیسا کہ ہم نے پیچھے ذکر کیا کہ بائع کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بھاؤ تاؤ کے وقت مختلف قیمتیں بیان کرے، مثلاً یہ کہے کہ نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچوں گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ مختلف مدتوں کے مقابلے میں مختلف قیمتیں متعین کرے؟

(۱) دیکھئے: المغنی لابن قدامہ، ۴/۷۷۔ المصنوع للسرحدی، ۱۳/۸، المدنی علی الشرح الکبیر، ۳/۵۸۔ مغنی المحتاج للشر بنی، ۳/۳۱۲۔



مثلاً وہ کہے کہ ایک ماہ کے ادھار پر دس روپے میں اور دو ماہ کے ادھار پر بارہ روپے میں (اور تین ماہ کے ادھار پر چودہ روپے میں) بیچتا ہوں؟ اس بارے میں فقہاء کی کوئی عبارت تو نظر سے نہیں گزری، البتہ فقہاء کے سابقہ اقوال پر قیاس کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے، اس لئے کہ جب نقد اور ادھار کی بنیاد پر قیمتوں میں اختلاف جائز ہے تو پھر مدتوں کے اختلاف کی بناء پر قیمتوں میں اختلاف بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

البتہ مختلف قیمتوں کا تذکرہ صرف بھاؤ تاؤ کے وقت ہی جائز ہے۔ لیکن عقد بیع صرف اس وقت جائز ہے جب عاقدین کے درمیان قیمت اور مدت دونوں کی تعیین پر اتفاق ہو چکا ہو۔ لہذا بھاؤ تاؤ میں ذکر کردہ مختلف قیمتوں اور مدتوں میں سے کسی ایک کی تعیین بیع کے وقت ہی ضروری ہے، ورنہ بیع جائز نہ ہوگی۔

اور اگر بھاؤ تاؤ کے وقت بائع مشتری سے کہے کہ اگر تم ایک ماہ بعد اس کی قیمت ادا کرو گے تو اس کی قیمت دس روپے ہے اور اگر دو ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت بارہ روپے ہے۔ اور تین ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت چودہ روپے ہے، اور پھر مجلس عقد میں کسی ایک شق کی تعیین کے بغیر عاقدین اس خیال سے جدا ہو گئے کہ مشتری ان تین شقوں میں سے ایک شق کو بعد میں اپنے حالات کے مطابق اختیار کر لے گا، تو یہ بیع بالا جماع حرام ہے، اور عاقدین پر واجب ہے کہ وہ اس عقد کو فسخ کریں اور دوبارہ از سر نو جدید عقد کریں، جس میں کسی ایک شق کو وضاحت کے ساتھ معین کریں۔

### شمن میں زیادتی جائز ہے، منافع کا مطالبہ جائز نہیں

یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ ادھر اس بیع کے جواز کے بارے میں جو کچھ بیان کیا گیا وہ اس وقت ہے جب نفس شمن میں زیادتی کر دی جائے، لیکن اگر یہ بیع اس طرح کی جائے جس طرح بعض لوگ کرتے ہیں کہ نقد بیچنے کی بنیاد پر اس چیز کی ایک قیمت مقرر کر لیتے ہیں اور پھر اس قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس کی اصل قیمت پر اضافہ کرتے ہیں، یہ صورت سود میں داخل ہے۔ مثلاً بائع یہ کہے کہ میں فلاں چیز تم کو آٹھ روپے میں نقد فروخت کرتا ہوں، لیکن اگر تم نے ایک ماہ تک قیمت ادا نہ کی تو تمہیں دو روپے مزید ادا کرنے ہوں گے۔ اب اس دو روپے کو ”منافع“ کا نام دیا جائے یا کچھ اور، لیکن اس کے سود ہونے میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔ اس لئے کہ اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے مقرر کر دی۔ اور یہ آٹھ روپے بیع کے نتیجے میں مشتری کے ذمہ دین ہو گئے۔ اب اس آٹھ روپے سے زیادہ مطالبہ کرنا یقیناً سود ہی ہے۔

دونوں صورتوں میں عملی فرق یہ ہے کہ پہلی صورت اس لئے جائز ہے کہ اس میں فریقین کے درمیان جن مختلف قیمتوں پر بھاؤ تاؤ ہو رہا تھا، ان میں سے ایک قیمت یقینی طور پر فریقین کے اتفاق سے طے ہو جاتی ہے۔ اور بیچ مکمل ہونے کے بعد اس قیمت میں اضافہ یا کمی کا کوئی راستہ نہیں ہوتا، اور مشتری کی طرف سے قیمت کی ادائیگی میں تاخیر سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، مثلاً اگر مشتری نے وہ چیز دس روپے میں اس شرط پر خریدی کہ ایک ماہ بعد قیمت ادا کرے گا، لیکن کسی وجہ سے وہ ایک ماہ کے بجائے دو ماہ میں قیمت ادا کرے، تب بھی وہ دس روپے ہی ادا کرے گا، اب مدت کی زیادتی کی بنیاد پر قیمت میں زیادتی نہیں ہوگی۔ اور دوسری صورت اس لئے ناجائز ہے کہ اس میں قیمت تو آٹھ روپے متعین ہوگئی، اور پھر ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس میں نفع کا اضافہ کیا گیا، اور اس کے بعد پھر ادائیگی میں جتنی تاخیر ہوتی جائے گی، نفع میں مزید اضافہ ہوتا جائے گا، مثلاً اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے متعین ہوگئی، اور پھر ادائیگی میں ایک ماہ کی تاخیر کی بنیاد پر دو روپے نفع کا اضافہ ہو جائے گا، اور اگر مشتری نے دو ماہ بعد قیمت ادا کی تو اب چار روپے کا اضافہ ہو جائے گا اور تین ماہ کی تاخیر پر چھ روپے کا اضافہ ہو جائے گا۔ اس طرح ہر تاخیر پر قیمت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ لہذا بیچ کی پہلی صورت شرعاً جائز اور حلال ہے، اور دوسری صورت رباً میں داخل ہے اور شرعاً ناجائز ہے۔

## دین کی توثیق اور اس کی قسمیں

چونکہ بیچ موجد میں بیچ کے مکمل ہوتے ہی ثمن مشتری کے ذمہ دین ہو جاتا ہے، اس لئے بائع کو مشتری سے اس دین پر کسی توثیق کا مطالبہ کرنا، یا مقررہ وقت پر دین ادا کرنے پر کسی گارنٹی کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

## رہن کا مطالبہ کرنا

دین کی ادائیگی پر گارنٹی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک رہن رکھنا، دوسرے یہ کہ تیسرے شخص کا ضمانت دینا۔ پہلی صورت میں مشتری اپنی کوئی مملوکہ چیز بائع کے پاس بطور رہن رکھوائے، اور بائع گارنٹی کے طور پر اس چیز کو اپنے پاس رکھ لے، لیکن اس شیء مرہون سے منفعہ ہونا اس کے لئے کسی صورت میں جائز نہیں، اس لئے کہ اس شیء مرہون سے منفعہ ہونا بھی رہا کی ایک صورت ہے، البتہ وہ چیز بائع کے پاس اس لئے رکھی رہے گی تاکہ مشتری اس رہن کے دباؤ کی وجہ سے وقت مقررہ پر دین ادا کرنے کا اہتمام کرے، ہاں اگر مشتری وقت مقررہ پر دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر بائع

اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ لیکن عقد کے وقت جو قیمت مقرر ہوئی تھی، اس سے زیادہ وصول کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہذا اگر اس شی مرہون کے بیچنے سے اتنی رقم وصول ہوئی ہو کہ بائع اپنا دین وصول کرنے کے بعد بھی کچھ رقم بیچ جائے تو وہ بچی ہوئی رقم مشتری کو واپس لوٹانا ضروری ہے۔ اور جس طرح مشتری کے لئے اپنی مملوکہ اشیاء کو رہن رکھوانا جائز ہے، اسی طرح ان اشیاء کی صرف دستاویزات اور کاغذات کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے۔

## ادائیگی کی گارنٹی کے حصول کے لئے بائع کا مبیع کو محبوس کر لینا

آج کل لوگوں کے درمیان معاملات کی جو صورتیں اور طریقے رائج ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیع موجد (ادھار بیع) میں بائع مبیع کو اپنے پاس اس وقت تک محبوس رکھتا ہے جب تک مشتری اس چیز کی قیمت ادا نہ کر دے، یا جب تک مشتری اس کی کچھ قسطیں ادا نہ کر دے۔

بیع موجد میں بائع کے لئے مبیع کو محبوس کرنے کی مذکورہ بالا صورت دو طریقوں سے ممکن ہے: ایک یہ کہ ثمن کی وصولیابی کے لئے مبیع کو روک لیا جائے۔

دوسرے یہ کہ بطور رہن کے مبیع کو روک لیا جائے۔

دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب ثمن کی وصولی کے لئے مبیع کو محبوس کیا جائے گا، اس وقت مبیع مضمون بالثمن ہوگی، مضمون بالقیمۃ نہیں ہوگی، لہذا اگر حالت جس میں وہ مبیع ہلاک ہوگئی تو اس صورت میں بیع فسخ ہو جائے گی اور بازاری قیمت کا ضمان اس پر نہیں آئے گا۔

دوسری یعنی رہن کی صورت میں اگر وہ مبیع بائع کے پاس تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ نہیں ہوگی، بلکہ وہ مشتری کے مال سے ہلاک ہوگی اور مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط نہیں ہوگا، اور اگر بائع کی تعدی کی وجہ سے ہلاک ہوئی ہو تو مرہن (بائع) اس چیز کی بازاری قیمت کا ضامن ہوگا، ثمن کا ضامن نہ ہوگا۔

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے، یعنی ثمن کی وصولیابی کے لئے مبیع کو روکنا، بیع بالتقسیط میں یہ صورت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بیع بالتقسیط بیع موجد ہے، اور بائع کو ثمن کے استیفاء کے لئے جس مبیع کا حق صرف نقد بیع میں حاصل ہوتا ہے، ادھار بیع میں یہ حق بائع کو نہیں ملتا، چنانچہ فتاویٰ ہند یہ میں ہے کہ:

”قال اصحابنا رحمہم اللہ تعالیٰ للبائع حق حبس المبیع لاستيفاء الثمن

اذا كان حالاً، کذا فی المحيط، وان کان موحلاً، فنیس للبائع ان یحبس

المبیع قبل حلول الاجل ولا بعده، كذا في المبسوط. (۱)  
 ”ہمارے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نقد بیع میں ثمن کی وصولیابی کے لئے  
 بائع کو جس بیع کا حق حاصل ہے لیکن بیع موعجل میں بائع کو جس بیع کا حق حاصل  
 نہیں، نہ ادائیگی کے وقت سے پہلے اور نہ ادائیگی کے وقت کے بعد جیسا کہ مبسوط  
 للشرحی میں ہے۔“

جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ اس بیع کا جو ثمن واجب ہو  
 چکا ہے اس کے عوض میں بائع وہی بیع بطور رہن کے اپنے قبضے میں رکھے۔ یہ صورت دو طریقوں سے  
 ممکن ہے:

اول یہ کہ مشتری اس بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع کے پاس بطور رہن چھوڑ دے۔ یہ  
 صورت تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ وہی صورت بن جاتی ہے کہ بائع حصول ثمن کے لئے بیع کو اپنے  
 پاس روک لے، اور حصول ثمن کے لئے جس بیع بیع موعجل میں جائز نہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔  
 دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مشتری اس بیع کو پہلے اپنے قبضے میں لے، اور پھر بطور رہن کے وہی بیع  
 بائع کے پاس واپس رکھ دے، یہ صورت اکثر فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام محمد الجامع الصغیر  
 میں فرماتے ہیں کہ:

”ومن اشترى ثوبا بدراهم، فقال البائع: امسك هذا الثوب، حتى اعطيك  
 الثمن، فالثوب رهن.“

”اگر کسی شخص نے چند درہم کا کوئی کپڑا خریدا، اور پھر مشتری نے بائع سے کہا کہ اس  
 کپڑے کو اپنے پاس ہی رکھو، جب تک میں تمہیں اس کی قیمت ادا نہ کروں۔ اس  
 صورت میں یہ کپڑا بائع کے پاس رہن سمجھا جائے گا۔“  
 اسی عبارت کو صاحب ہدایہ نے بھی نقل کیا ہے، اور پھر صاحب کفایہ اس کی شرح میں فرماتے  
 ہیں کہ:

”لان الثوب لما اشتراه وقبضه كان هو وسائر الاعيان المملوكة سواء في  
 صحة الرهن.“

”اس لئے کہ جب مشتری نے کپڑا خریدا کہ اس پر قبضہ بھی کر لیا تو پھر اس کپڑے کو  
 بطور رہن رکھوانا جائز ہے، جیسے دوسری مملوک اشیاء کا رہن جائز ہوتا ہے۔“ (۲)

(۱) فتاویٰ ہندیہ، ۱۵: ۳، باب نمبر ۴، کتاب المبیوع۔ (۲) الکفایہ شرح الہدایہ، بر حاشیہ فتح القدیر، ج ۹، ص ۹۹۔

اور پھر علامہ صکفیؒ درمختار میں اور وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان فرماتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:

”ولو كان ذلك الشيء الذي قال له المشتري: امسكه هو المبيع الذي اشتراه بعينه، لو بعد قبضه، لانه حينئذ يصلح ان يكون رهنا بشئنه، ولو قبله لا يكون رهنا، لانه محبوس بالشئنه.

”وہ چیز جس کے بارے میں مشتری نے بائع سے یہ کہا کہ: تم اس کو اپنے پاس روک لو، اگر وہ چیز جمع ہی تھی جس کو اس نے بائع سے خریدا تھا، اس صورت یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مشتری نے اس چیز پر قبضہ کر لیا تھا تب تو وہ چیز ثمن کے مقابلے میں رہن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا بلکہ قبضہ کرنے سے پہلے ہی مشتری نے بائع کے پاس جمع بطور رہن کے رکھوا دی تو اس صورت میں یہ جمع رہن نہیں بنے گی۔ اس لئے کہ اب وہ جمع حصول ثمن کے لئے محبوس ہے۔“

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ:

”قوله: ”لانه حينئذ يصلح الخ“ ای لتعين ملكه فيه، حتى لو هلك يهلك على المشتري ولا يفسخ العقد، قوله: ”لانه محبوس بالشئنه“ ای وصمانه يخالف ضمان الرهن، فلا يكون مضموناً بضمانين مختلفين، لاستحالة اجتماعهما، حتى لو قال: امسك المبيع حتى اعطيك الثمن قبل القبض فهلك انفسخ البيع. زيلعي۔“ (۱)

”قوله: ”لانه حينئذ يصلح الخ“ اس لئے کہ اس میں مشتری کی ملکیت متعین ہو چکی تھی، یہی وجہ ہے کہ اگر اس کے بعد وہ چیز ہلاک بھی ہو جائے تو مشتری کی طرف سے ہلاک ہوگی، اور ہلاکت کی بنیاد پر بیع فسخ نہیں ہوگی۔

قوله: ”لانه محبوس بالشئنه“ اس لئے کہ محبوس بالشئنه کا ضمان رہن کے ضمان سے مختلف ہے۔ اور ایک ہی چیز دو مختلف ضمانوں کی طرف سے مضمون نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ دو مختلف ضمانوں کا ایک چیز میں جمع ہونا محال ہے۔ حتیٰ کہ اگر مشتری بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع سے یہ کہہ دے کہ: جب تک میں تم کو ثمن ادا نہ کروں

(۱) ردالمحتار مع الدر المختار، کتاب الرهن، ج ۶، ص ۳۹۷۔

اس وقت تک بیع اپنے پاس رکھنا، اس صورت میں اگر بیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو بیع صحیح ہو جائے گی۔“

بہر حال مندرجہ بالا عبارات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کے رہن کے جواز میں بعد کے فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے بشرطیکہ صلہ عقد میں یہ رہن مشروط نہ ہو۔ لیکن اگر صلہ عقد ہی میں یہ رہن مشروط ہو تو پھر اس صورت کے جواز میں علامہ ابن قدامہؒ نے اختلاف نقل کیا ہے۔ لیکن ان کے نزدیک صحیح اور قابل اعتماد مسلک جواز ہی کا ہے۔ چنانچہ المغنی میں فرماتے ہیں کہ:

”وإذا تباعا بشرط أن يكون المبيع رهنا على ثمنه لم يصح، قاله ابن حامد رحمه الله وهو قول الشافعي لأن المبيع حين شرط رهنه لم يكن ملكا له وسواء شرط أنه يقبضه ثم يرهنه أو شرط رهنه قبل قبضه ..... وظاهر الرواية صحة رهنه ..... فاما ان لم بشرط ذلك في البيع لكن رهنه عنده بعد البيع فإن كان بعد لزوم البيع فالأولى صحته، لأنه يصح رهنه عند غيره، فصح عنده كغيره، ولأنه يصح رهنه على غير ثمنه فصح رهنه على ثمنه، وإن كان قبل لزوم البيع اتبى على جواز التصرف في المبيع، ففي كل موضع جاز التصرف فيه جاز رهنه، وما لا فلا، لأنه نوع تصرف، فاشبهه ببيع.“ (۱)

”اگر بائع اور مشتری اس شرط پر بیع کا معاملہ کریں کہ بیع بائع کے پاس ہی ثمن کے مقابلے میں بطور رہن کے رکھی جائے گی تو یہ بیع صحیح نہیں، علامہ ابن حامدؒ نے ایسا ہی فرمایا ہے اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ جب بیع کو بائع کے پاس بطور رہن رکھنے کی شرط لگائی گئی اس وقت وہ بیع مشتری کی ملکیت میں نہیں تھی، چاہے یہ شرط ہو کہ مشتری اس بیع پر قبضہ کرنے کے بعد رہن کے طور پر رکھوائے گا یا قبضہ سے پہلے رہن رکھوانے کی شرط ہو..... مگر ظاہر الروایت کے مطابق یہ رہن درست ہے..... لیکن اگر بیع کے اندر رہن کی شرط نہیں لگائی، مگر بیع مکمل ہونے کے بعد اسی بائع کے پاس بیع کو رکھوایا تو اس صورت میں اگر بیع لازم ہونے کے بعد وہ بیع بطور رہن رکھوائی ہے تو یہ صورت بطریق اولیٰ درست ہے۔ اس لئے (کہ لزوم بیع کے بعد) جب مشتری یہ بیع غیر بائع کے پاس رہن رکھوا سکتا ہے تو پھر بائع کے

پاس رکھوانا بھی جائز ہے۔ اور جب غیر ثمن کے بدلہ میں اس بیع کو رہن رکھوا سکتا ہے تو ثمن کے بدلہ میں بھی رہن رکھوانا صحیح ہے۔ اور اگر لزوم بیع سے پہلے مشتری نے وہ بیع رہن رکھوائی ہے تو اس صورت میں یہ مسئلہ اس امر پر متفرع ہوگا کہ مشتری کے لئے بیع میں تصرف جائز ہو گیا تھا یا نہیں؟ لہذا بیع کی جس صورت میں مشتری کو بیع کے اندر تصرف کرنا جائز ہوگا، اس صورت میں اس بیع کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے اور جہاں بیع میں تصرف جائز نہیں، وہاں رہن رکھوانا بھی جائز نہیں، کیونکہ رہن رکھوانا درحقیقت ایک قسم کا تصرف ہے، تو یہ رہن حکم میں بیع کے مشابہ ہوگا۔“

### الرہن السائل (Floating Mortgage)

اسلامی ممالک کے بہت سے قوانین میں رہن کی ایک اور صورت بھی ملتی ہے جس میں مرہن شی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا، بلکہ وہ چیز راہن کے پاس ہی رہتی ہے۔ لیکن راہن مدیون جب ادائے دین سے قاصر رہے تو پھر مرہون دائن راہن سے مطالبہ کر سکتا ہے کہ وہ شی مرہون کو بیچ کر دین ادا کرے۔ اس قسم کے رہن کو کبھی ”الرہن الساذج“ (Simple Mortgage) سادہ رہن کہا جاتا ہے اور کبھی ”الذمة السائلة“ (Floating Charge) کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مدیون اپنی گاڑی دائن کے پاس بطور رہن رکھوائے، لیکن گاڑی بدستور مدیون راہن کے قبضے میں رہے، اور وہ اس کو اپنی ضروریات میں استعمال بھی کرتا رہے۔ لیکن جب تک وہ راہن مرہن دائن کا دین ادا نہیں کرے گا اس وقت تک وہ اس گاڑی کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اور اگر وہ راہن مرہن کا دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر مرہن کو اس چیز کے بیچنے کا حق بھی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس بیچنے کے حق کو ”الذمة السائلة“ (Floating Charge) کہا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا دین پر تصدیق اور اعتماد کے حصول کے لئے اس قسم کا رہن رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

فقہی اعتبار سے اس کے جواز میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اکثر و بیشتر فقہاء نے رہن کے صحیح اور پورا ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مرہن اس شی مرہون پر قبضہ کرے اور اس شرط کی بنیاد قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

”قَرِهْنٌ مَّقْبُوضَةٌ“ (۱)

جبکہ رہن کی مذکورہ صورت میں مرہن شی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا۔ اس لئے یہ رہن درست نہ

ہونا چاہئے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے اگر چہ شی مرہون پر مرہن کے قبضہ کی شرط لگائی ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کی بھی اجازت دی ہے کہ راہن اس چیز کو بطور عاریت کے اس سے واپس لے سکتا ہے، اور اس سے منفعہ ہو سکتا ہے، اور اس عاریت کی وجہ سے یہ رہن فاسد نہ ہوگا، بلکہ مرہن کو بھی یہ حق حاصل رہے گا کہ جب چاہے شی مرہون واپس راہن سے طلب کر لے، اور اگر وہ چیز راہن کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اسی کی چیز ہلاک ہو جائے گی، اور مرہن کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ دین کی ادائیگی کی مدت گزرنے کے بعد اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ اور اگر راہن مفلس ہو جائے یا اس کا انتقال ہو جائے تو بھی شی مرہون میں دین کی حد تک مرہن کا حق ہوگا، دوسرے مدیون اس چیز میں شریک نہیں ہوں گے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

”وإذا أعار المرتهن الرهن الراهن ليعمل له عملاً، فقبضه، خرج من ضمان المرتهن، لمنافاة بين يد العارية ويد الرهن، فإن هلك في يد الراهن، هلك بغیر شیء، لغوات القبض المضمون، وللمرتهن ان يسرجه الى يده، لان عقد الرهن باق، لا في حكم الضمان في الحال، الا ترى انه لو هلك الراهن قبل ان يردده على المرتهن، كان المرتهن احق به من سائر الغرماء، وهذا لان يد العارية ليست بلازمة، والضمان ليس من لوازم الرهن على كل حال.“

”اگر مرہن وہ چیز خدمت اور استعمال کے لئے واپس راہن کو عاریت پر دے دے، اور راہن اس پر قبضہ بھی کر لے تو وہ چیز مرہن کے ضمان سے نکل جائے گی، اس لئے کہ ید رہن اور ید عاریت، ان دونوں میں منافات ہے۔ اب اگر راہن کے پاس وہ چیز ہلاک ہوگئی تو بغیر کسی ضمان کے ہلاک ہوگی، اس لئے کہ اس چیز پر راہن کا قبضہ، مضمون قبضہ نہیں ہے۔ اور مرہن کے لئے اس چیز کو دوبارہ اپنے قبضے میں لینا بھی جائز ہے، اس لئے کہ معاملہ رہن ابھی باقی ہے۔ البتہ فی الحال وہ رہن مضمون نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دوبارہ اس چیز کے مرہن کے قبضہ میں آنے سے پہلے اگر راہن کا انتقال ہو جائے تو مرہن دوسرے غرماء کے مقابلے میں اس چیز کا زیادہ حقدار ہوگا۔ اور ضمان ہر حال میں رہن کے لوازم میں سے نہیں ہے۔“ (۱)



لیکن مندرجہ بالا صورت اس وقت ہے جب عقد رہن ایک مرتبہ مرتہن کے قبضہ کے بعد مکمل ہو چکا ہو، اور پھر مرتہن نے راہن کو وہ چیز عاریت پر دے دی ہو، لیکن اگر مرتہن نے اس چیز پر سرے سے قبضہ ہی نہیں کیا تھا، کیا اس صورت پر عاریت کا حکم درست ہوگا یا نہیں؟ فقہاء کی عبارات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس پر عاریت کا حکم لگانا درست نہیں، اس لئے کہ رہن کی صحت کے لئے قبضہ شرط ہے، اور یہاں قبضہ نہیں پایا گیا۔ لیکن میں موجودہ دور کے فقہاء کی خدمت میں غور و تامل کے لئے چند قابل غور امور پیش کرتا ہوں:

(۱) ”رہن سائل“ میں اگرچہ مرتہن شیء مرہون پر قبضہ تو نہیں کرتا، لیکن عام حالات میں وہ اس چیز کی ملکیتی دستاویزات پر قبضہ کر لیتا ہے۔ اس لئے اس بات کا احتمال ہے کہ صرف ان دستاویزات پر قبضہ کرنے سے رہن تام ہو جائے گا۔ اور پھر وہ چیز بطور عاریت کے راہن کے قبضہ میں رہے گی۔

(۲) جیسا کہ فقہاء نے ذکر فرمایا ہے کہ رہن پر مرتہن کے قبضہ کو شرط قرار دینے کی علت یہ ہے کہ مرتہن ضرورت کے وقت اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے، اور مذکورہ ”رہن سائل“ میں قانونا ایگریمنٹ میں مذکور شرائط کی بنیاد پر مرتہن کو یہ سہولت حاصل ہے کہ وہ ضرورت کے وقت اس کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ لہذا یہ بات محتمل ہے کہ رہن کی مذکورہ صورت میں حسی قبضہ شرط قرار نہ دیا جائے، اس لئے کہ ان شرائط کی بنیاد پر قبضہ کا جو مقصود ہے، وہ حاصل ہے۔

(۳) رہن کا مقصد دین کی توثیق ہے، اور اس مقصد کے حصول کے لئے شریعت نے اس کی اجازت دی ہے کہ دائن مدیون کی ملک کو اپنے قبضہ میں لے لے، اور اس کو اس کے اندر تصرف کرنے سے روک دے، جب تک کہ دین وصول نہ جائے۔ لیکن اگر دائن خود اپنے مقصد کے حصول کے لئے اس سے کم پر راضی ہو جائے، اس طرح کہ عین مرہون راہن کے قبضہ میں رہے دے اور مرتہن کو صرف اس شیء مرہون کے ذریعہ اپنا دین وصول کرنے کا حق باقی رہ جائے تو بظاہر شرعاً اس میں کوئی رکاوٹ نظر نہیں آتی۔

(۴) ”رہن سائل“ میں فریقین (راہن اور مرتہن) کو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے۔ راہن کو جو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے وہ تو ظاہر ہے کہ اس کو اپنی چیز کے انتفاع سے محروم نہیں ہونا پڑے گا۔ اور مرتہن کو یہ مصلحت اور فائدہ ہے کہ کسی ضمان کے لزوم کے بغیر اس کے پاس اپنا دین وصول کرنے کا حق محفوظ ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ رہن کی مذکورہ صورت

میں اگر راہن مفلس ہو جائے تو دوسرے غراء کو ضرر اور نقصان پہنچے گا۔ اس لئے کہ مرتہن دوسرے غراء کے مقابلے میں اس چیز کا زیادہ حقدار ہوگا۔ لیکن دوسرے غراء کو پہنچنے والا یہ ضرر نہ تو اس وقت شرعاً معتبر ہے جب راہن پر مرتہن کا قبضہ ہو، اور نہ اس وقت معتبر ہے جب مرتہن نے راہن پر قبضہ کرنے کے بعد راہن کو بطور عاریت دے دیا ہو۔ جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بجز اس ضرر سے راہن فاسد نہیں ہوتا۔

(۵) موجودہ دور کی عالمی تجارت میں جبکہ بائع ایک شہر میں مقیم ہو، اور مشتری دوسرے شہر میں، اس وقت شی مرہون پر قبضہ کرنا متعذر ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ شی مرہون کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں بڑے اخراجات ہوتے ہیں، ایسی صورت میں دین کی توثیق کی ”راہن سائل“ کے علاوہ کوئی دوسری صورت نظر نہیں آتی۔

بہر حال! مندرجہ بالا پانچ ملاحظات کی بنیاد پر میری رائے کا رجحان ”راہن سائل“ کے جواز کی طرف ہوتا ہے، لیکن قطعی فیصلہ کے لئے علماء حضرات ان پر غور فرمائیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

## تیسرے شخص کی طرف سے ضمانت اور گارنٹی

حصول قرض پر ضمانت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کوئی تیسرا شخص ادائے دین کی ضمانت لے لے، اور یہ ذمہ داری قبول کرے کہ مہ یون اصل اگر دین ادا کرنے سے قاصر رہا تو میں دین ادا کروں گا۔ اس قسم کی ضمانت کو ”کفالت“ کہا جاتا ہے۔ کتب فقہاء میں اس کے مفصل احکام مذکور ہیں۔ جنہیں یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن کفالت کا ایک مسئلہ ہم یہاں بیان کریں گے۔ وہ یہ کہ آیا ضمانت اور گارنٹی پر کسی اجرت اور حق محنت کا مطالبہ کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ موجودہ دور میں بینک اس وقت تک دین کی ادائیگی کی گارنٹی نہیں دیتا، جب تک (مکفول لہ) وہ شخص جس کی طرف سے بینک گارنٹی دے رہا ہے، بینک کو متعین اجرت ادا نہ کرے، اور یہ اجرت کبھی دین کی مقدار کے لحاظ سے متعین کی جاتی ہے۔ مثلاً تین فیصد یا چار فیصد اور کبھی کسی اور طرح سے متعین کی جاتی ہے۔ اسلامی فقہ میں یہ بات معروف ہے کہ قرض کی طرح گارنٹی بھی ایک عقد تبرع ہے، اور اس پر کسی طرح کی اجرت کا مطالبہ کرنا جائز نہیں۔ لیکن دورِ حاضر کے بعض حضرات نے اجرت لینے کے جواز پر اس سے استدلال کیا ہے کہ چونکہ گارنٹی موجودہ دور کی تجارت کا ایک لازمی جز بن گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کام کے لئے مستقل ادارے قائم ہو چکے ہیں، اور ان خدمات کی فراہمی کے لئے وہ ادارے بڑی بڑی رقمیں صرف کر رہے ہیں، اس لئے اب یہ محض عقد تبرع نہیں رہا، بلکہ یہ ایک تجارتی

معاملہ بن چکا ہے، جس کی تاجروں کو ضرورت رہتی ہے۔ خاص کر بین الاقوامی تجارت میں اس کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ اور اجرت کے بغیر گارنٹی دینے والا کوئی میسر نہیں آتا۔ اس لئے گارنٹی پر اجرت دینا جائز ہے۔

لیکن یہ دلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس کو درست مان لیا جائے تو پھر قرض پر بھی منافع کا مطالبہ جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ دلیل قرض پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے کیونکہ قرض بھی اصلاً محض ایک عقد تبرع ہے۔ لیکن موجودہ دور کی تجارت کی ایک ضرورت بن چکا ہے، اور قرض فراہم کرنے کے لئے مستقل ادارے اور بینک قائم ہیں، اور مطلوبہ مقدار میں تبرعا قرض دینے والا کوئی شخص نہیں ملے گا۔ ان تمام چیزوں کے باوجود کوئی بھی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ قرض پر منافع لینا جائز ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عقد تبرع ہونے کے اعتبار سے گارنٹی اور قرض میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح قرض پر نفع لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح گارنٹی پر اجرت لینا بھی جائز نہیں ہے، بلکہ گارنٹی پر اجرت کا مطالبہ کرنا قرض پر منافع کے مقابلے میں بطریق اولیٰ جائز نہیں۔ اس لئے کہ کفالت (گارنٹی) میں مکفول لہ کی طرف سے دین کی ادائیگی کا محض التزام ہوتا ہے۔ اور جب وہ کفیل اس کی طرف سے دین ادا کر دیتا ہے اس وقت اصل کے ذمہ کفیل کا قرض ہو جاتا ہے، گویا کہ کفیل صرف قرض دینے کا اپنے اوپر التزام کر رہا ہے۔ اور جب قرض دینے پر کسی منافع کا مطالبہ جائز نہیں ہے تو پھر صرف قرض دینے کے التزام پر منافع یا اجرت کا مطالبہ بطریق اولیٰ جائز نہیں ہونا چاہئے۔

اس کی مثال یوں سمجھیں کہ زید نے عمرو سے سو ڈالر قرض طلب کیے۔ اب عمرو نے زید سے ضمانت کا مطالبہ کیا کہ کوئی ضامن لاؤ۔ اب خالد زید سے کہتا ہے کہ میں تمہارا قرض ابھی ادا کر دیتا ہوں، بشرطیکہ بعد میں تم مجھے ایک سو دس ڈالر ادا کرو گے۔ اور یہ دس ڈالر زائد اس خدمت کے عوض میں ہیں جو میں نے تمہاری طرف سے دین ادا کر کے کی ہے۔

پھر بکر زید کے پاس آتا ہے کہ میں عمرو کے لئے تمہاری طرف سے دین کا ضامن بنتا ہوں، بشرطیکہ تم مجھے دس ڈالر اس ضمانت کی اجرت کے طور پر ادا کرو، اور جب تم دین ادا کرنے سے عاجز ہو جاؤ گے تو میں تمہاری طرف سے دین ادا کروں گا۔ اور تمہارے ذمے یہ سو ڈالر قرض ہو جائے گا۔

اب جو لوگ کفالت پر اجرت لینے کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک بکر نے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے، وہ جائز ہے، اور خالد نے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے وہ ناجائز ہے، جبکہ خالد بالفعل اپنا مال بھی لگا رہا ہے۔ دوسری طرف بکر نے اپنا کوئی مال نہیں لگایا۔ وہ تو صرف وقت مقررہ پر ادائیگی کی ذمہ داری لے رہا ہے۔ لہذا جو شخص اپنا مال لگا رہا ہے، اس کے لئے اجرت کا مطالبہ کرنا حرام ہے، تو

وہ شخص جو ادائیگی کی صرف ذمہ داری لے رہا ہے، اس کے لئے اجرت کا مطالبہ بطریق اولیٰ حرام ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر کفیل اصل کی طرف سے ادائے دین پر مجبور ہو جائے تو اس صورت میں وہ اصل سے صرف اتنی رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے جتنی رقم اس نے ادا کی ہے۔ اس سے زیادہ رقم کا مطالبہ شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے، تو پھر اس کفیل کے لئے کسی مال کا مطالبہ کرنا کیسے جائز ہو سکتا ہے جس نے کوئی ادائیگی نہیں کی، بلکہ اس نے صرف ادائیگی کی ذمہ داری لی ہے۔ بہر حال! اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضمانت پر اجرت لینا کسی حال میں جائز نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کو بین الاقوامی تجارت اور لین دین میں اور کریڈٹ لیٹر (Letter of Credit) جاری کرنے میں اس کی ضرورت رہتی ہے، تو پھر اس کی متبادل صورت کیا ہو سکتی ہے؟

جواب یہ ہے کہ بینک کے لئے اپنے عمل سے دو چیزوں کا مطالبہ کرنا جائز ہے:

(۱) لیٹر آف کریڈٹ (Letter of Credit) جاری کرنے کے عمل میں بینک کے جو واقعی اخراجات اور مصارف ہوتے ہیں، ان کا مطالبہ کرنا عمل سے جائز ہے۔

(۲) اپورٹر اور ایکسپورٹر کے درمیان معاملہ کی تکمیل کے سلسلہ میں بینک جو خدمات بجالاتا ہے اس پر بحیثیت وکیل، یا بحیثیت دلال، یا درمیانی واسطہ ہونے کی حیثیت سے اپنی خدمات پر اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کے لئے جائز ہے، لیکن صرف کفالت اور گارنٹی پر کسی اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کے لئے جائز نہیں۔

## ”بل آف ایکسچینج“ کے ذریعہ دین کی توثیق

بعض اوقات دین کی توثیق اس طرح کی جاتی ہے کہ ایک دستاویز لکھی جاتی ہے جس پر یہ تحریر ہوتا ہے کہ وہ (مشتري) بائع کی اتنی رقم کا اتنی مدت کے لئے مدیون ہے۔ اور وہ یہ رقم فلاں تاریخ پر بائع کو ادا کر دے گا۔ اور پھر اس پر مشتري اپنے دستخط کر دیتا ہے۔ آج کل اس دستاویز کو ”بل آف ایکسچینج“ (Bill of Exchange) کہا جاتا ہے اور جس تاریخ پر مشتري دین ادا کرنے کا وعدہ کرتا ہے اس کو MATURITY DATE کہا جاتا ہے۔ اور شرعاً کسی دستاویز کے ذریعہ دین کی توثیق جائز، بلکہ مندوب ہے۔ اس لئے کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ“ (۱)

”اے ایمان والو! جب معاملہ کرنے لگو ادھار کا ایک میعاد متعین تک تو اس کو لکھ لیا کرو۔“

لیکن مشکل یہ ہے کہ آج کل کے لین دین میں یہ دستاویز قابل انتقال آلہ (Negotiable Instrument) بن چکا ہے۔ اور بائع جو اصل دائن اور حامل دستاویز ہے، وہ بعض اوقات یہ دستاویز تیسرے شخص کو اس پر تحریر شدہ دین کی مقدار سے کم پر بیچ دیتا ہے، تاکہ معین تاریخ سے پہلے اس کو رقم وصول ہو جائے۔ اس بیچ کو بل کی کٹوتی (Discounting of the Bill) کہا جاتا ہے، لہذا حامل دستاویز جب رقم وصول کرنا چاہتا ہے تو وہ تیسرے شخص کے پاس چلا جاتا ہے۔ اور وہ تیسرا شخص اکثر حالات میں بینک ہوتا ہے، اور وہاں جا کر وہ دستاویز اس کے حوالے کر دیتا ہے۔ اور بینک اس کے انڈورس منٹ (Endorsment) کے بعد وہ دستاویز قبول کر لیتا ہے۔ اور بینک دستاویز پر تحریر شدہ رقم میں سے فیصد کے اعتبار سے کٹوتی کر کے باقی رقم حامل کے حوالے کر دیتا ہے۔ (”انڈورس منٹ“ کا طریقہ یہ ہے کہ حامل دستاویز اس دستاویز کی پشت پر دستخط کر دیتا ہے، جو اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ دستاویز کا حامل بینک کے حق میں اس رقم سے دستبردار ہو رہا ہے)

اور بل آف ایکسچینج کی کٹوتی مندرجہ بالا طریقہ پر کرنا شرعاً ناجائز ہے، اس لئے کہ یا تو یہ دین کی بیچ اس شخص کے ساتھ کی جا رہی ہے جس پر دین نہیں۔ جس کو فقہاء کی اصطلاح میں ”بیع الدین من غیر من علیہ الدین“ کہا جاتا ہے، یا یہ کرنسی کی بیچ کرنسی سے ہو رہی ہے، جس میں کمی زیادتی اور ادھار دونوں ممنوعات پائی جا رہی ہیں۔ اور احادیث و بائیں اس قسم کی بیچ کا ناجائز ہونا منصوص ہے۔

لیکن مندرجہ بالا معاملے کو تھوڑی سی تبدیلی کے ذریعہ درست کیا جاسکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اولاً حامل دستاویز بینک کو مشتری (دستاویز جاری کرنے والا) سے دین وصول کرنے کا وکیل بنادے، اور اس وکالت پر یہ شخص بینک کو کچھ اجرت بھی دیدے، اس کے بعد نئے معاملہ کے ذریعہ یہ شخص (حامل دستاویز) دستاویز پر تحریر شدہ رقم کے بقدر بینک سے قرض لے لے اور بینک کو اس کا اختیار دیدے کہ جب مشتری سے اس دستاویز کے عوض رقم وصول ہو جائے تو وہ اس رقم سے اپنا قرض وصول کر لے، اس طرح یہ دو معاملات علیحدہ علیحدہ ہو جائیں گے۔ پہلا معاملہ یہ کہ یہ شخص بینک کو قرض وصول کرنے کے لئے کسی معین اجرت پر اپنا وکیل بنادے، اور دوسرا معاملہ یہ ہے کہ وہ خود بینک سے قرض لے لے اور بینک کو دستاویز کے بدلے وصول ہونے والی رقم سے اپنا قرض وصول کرنے کا اختیار دیدے۔ لہذا شرعی لحاظ سے یہ دونوں معاملات درست ہو جائیں گے۔ پہلا معاملہ تو اس لئے درست ہے کہ اس میں اجرت پر وکیل بنانا ہے اور شرعاً اجرت پر وکیل بنانا جائز ہے اور دوسرا معاملہ اس لئے

درست ہے کہ اس میں کسی زیادتی کی شرط کے بغیر قرض کا مطالبہ کیا جا رہا ہے اور شرعاً یہ بھی جائز ہے۔

## تعجل کے مقابلے میں دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا

آج کل بعض تجار ”دیون موبلہ“ (وہ دین جس کی ادائیگی کی تاریخ ابھی نہیں آئی) میں یہ معاملہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے دین کے کچھ حصے کو اس شرط پر چھوڑ دیتے ہیں کہ دیون باقی دین فی الحال ادا کر دے۔ مثلاً عمرو پر زید کا ایک ہزار روپیہ دین تھا۔ اب زید عمرو سے کہتا ہے کہ میں سو روپے دین کے چھوڑ دیتا ہوں، بشرطیکہ تم نو سو روپے فی الحال ادا کر دو۔ فقہ کی اصطلاح میں اس معاملے کو ”ضع و تعجل“ (کچھ ساقط کرو اور جلدی حاصل کر لو) کا نام دیا جاتا ہے۔

اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، تابعین میں سے حضرت ابراہیم نخعی، احناف میں سے امام زفر بن ہذیل اور شوافع میں سے شیخ ابو ثور اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما اور تابعین میں سے امام محمد بن سیرین، حضرت حسن بصری، حضرت سعید بن مسیب، حضرت حکم بن عتیہ اور امام شعبی رحمہم اللہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں، اور ائمہ اربعہ کا بھی یہی مسلک ہے۔<sup>(۱)</sup> اس سلسلے میں دو مرفوع حدیثیں آپس میں متعارض ہیں، اور سند کے اعتبار سے دونوں ضعیف ہیں۔

پہلی حدیث وہ ہے جو امام بیہقی نے اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ:

”لما امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم باخراج بنی النضیر من المدینۃ جاءہ ناس منهم، فقالوا: یا رسول اللہ! انک امرت باخراجہم، ولہم علی الناس دیون لم تحل، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ضعوا و تعجلوا۔“<sup>(۲)</sup>

”جب حضور اقدس ﷺ نے بنی نضیر کو مدینہ طیبہ سے نکل جانے کا حکم فرمایا تو کچھ لوگ حضور ﷺ کی خدمت میں آئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ نے بنی نضیر کو مدینہ سے نکلنے کا حکم فرمایا ہے، حالانکہ لوگوں پر ان کے دیون باقی ہیں، جن کی

(۱) دیکھئے: موطا امام مالک، ۶: ۱۰۶-۱۰۷۔ معنف عبدالرزاق، ۸: ۷۱ تا ۷۲۔

(۲) السنن الکبریٰ للبیہقی، ۶: ۲۸، کتاب البیوع، باب من عجل لہ ادنی من حقہ۔

ادائیگی کا وقت ابھی نہیں آیا ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ: کچھ ساقط کر دو اور جلدی ادا کر دو۔“

اس حدیث سے اس معاملہ کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک دوسری حدیث جو امام بیہقیؒ نے اس سے اگلے باب میں حضرت مقداد بن اسودؓ سے روایت کرتے ہوئے نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

”اسلفت رجلاً مائة دينار، ثم خرج سهمي في بيعت بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقلت له: عجل لي تسعين ديناراً، واحط عشرة دنائير، فقال: نعم، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: اكلت رباً يا مقداد واطعمته.“

”میں نے ایک شخص کو ایک سو دینار بطور قرض دیئے۔ اس کے بعد حضور ﷺ جو وفد بھیج رہے تھے اس میں میرا نام بھی آگیا۔ میں نے اس شخص سے کہا کہ اگر تم مجھے نوے دینار فوراً دے دو، میں تمہیں دس دینار چھوڑ دیتا ہوں۔ اس نے منظور کر لیا (اور میں نے اس سے نوے دینار لے لیے) پھر بعد میں کسی وقت حضور ﷺ کے سامنے اس کا تذکرہ ہوا تو حضور ﷺ نے فرمایا: اے مقداد! تم نے خود بھی سود کھایا اور دوسروں کو بھی کھلایا۔“ (۱)

امام بیہقیؒ نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ سند کے اعتبار سے دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کو حجت اور دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا، البتہ فقہاء نے جانب حرمت کو ترجیح دی ہے۔ اس لئے کہ جب دین کی تاخیر کی صورت میں دین میں زیادتی کرنا سود میں داخل ہے، اسی طرح دین کی تجلیل اور جلدی کی صورت میں دین کے اندر کمی بھی اس میں داخل ہے۔ جہاں تک بنی نصیر کے واقعے کا تعلق ہے، تو وہ حجت نہیں بن سکتا۔ اولاً تو اس لئے کہ اس کی سند ضعیف ہے، ثانیاً اس لئے کہ اگر سند اس واقعہ کو درست بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ کہنا ممکن ہے کہ بنی نصیر کی جلا وطنی کا یہ واقعہ سن ۶۲ھ میں پیش آیا ہو، اس طرح یہ واقعہ سود کی حرمت کا حکم آنے سے پہلے کا ہو جائے گا۔

علامہ طمس الائمہ سرخسیؒ نے یہ واقعہ ذکر کر کے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ مسلمان اور حربی کے درمیان سود نہیں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

”ولما اجلی بنی النضیر قالوا: ان لنا دیونا علی الناس، فقال: ضعوا وتعجلوا، ومعلوم ان مثل هذه المعاملة لا يجوز بین المسلمین، فان من كان له علی غیره دین الی اجل، فوضع عنه بعضه بشرط ان یعجل بعضه، لم یجز. کره ذلك عمر وزید بن ثابت و ابن عمر رضى الله عنهم.“ (۱)

”جب حضور ﷺ نے بنو نضیر کو جلاوطن کر دیا تو وہ لوگ حضور ﷺ کے پاس آئے اور کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین ہیں، تو حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: دین کا کچھ ساقط کر دو اور بقیہ دین فوراً لے لو، اور یہ بات طے ہے کہ مسلمان کے درمیان آپس میں یہ معاملہ ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ دین ہو اور دین کی ادائیگی کا وقت ابھی نہ آیا ہو تو وہ دائن اگر اس شرط پر دین کا کچھ حصہ چھوڑ دے کہ مدیون دین فوراً ادا کر دے تو یہ معاملہ جائز نہیں اور حضرت عمر، حضرت زید بن ثابت اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم نے اس معاملہ کو مکروہ کہا ہے۔“

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ اس وقت مسلمان بنی نضیر کے ساتھ حالت جنگ میں تھے اور اس وقت ان کے لئے بنی نضیر کے پورے مال پر قبضہ کر لینا بھی جائز تھا، لہذا اگر مسلمانوں نے ان کے دین کا بعض حصہ کم کر دیا تو یہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

بنی نضیر کے قصہ سے استدلال درست نہ ہونے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر یہود دوسرے لوگوں سے سود پر لین دین کا معاملہ کرتے تھے اور حضور ﷺ نے دین کے جس حصے کو ساقط کرنے کا حکم فرمایا ہے، اس سے مراد وہ سود ہے جو اس المال سے زائد ہو، اس المال میں کمی کرنے کا حکم نہیں دیا، اس بات کی تائید واقعہ کی عبارت سے ہوتی ہے جو انہوں نے اس واقعہ کے بیان میں لکھی ہے، وہ لکھتے ہیں:

”فاجلاهم (ای بنی النضیر) رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة، وولى اخراجهم محمد بن مسلمة، فقالوا: ان لنا ديونا على الناس الى آجال، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تعجلوا او ضعوا. فكان لابی رافع سلام بن ابی الحقیق علی اسید بن حضیر عشرون ومائة دينار

(۱) شرح المسیر الکبیر للسرحدی، ۴: ۱۳۱۲۔ فقرہ نمبر ۳۸۷۷۔ پھر دوبارہ یہی مسئلہ صلاح الدین المنجد کی تحقیق کے ساتھ ج ۳: ۲۱۹۴ فقرہ نمبر ۲۹۲۱ پر ذکر کیا گیا ہے۔



الی سنة فصالحه علی اخذ رأس ماله ثمانین دیناراً و ابطال ما فضل!“  
 ”حضور ﷺ نے قبیلہ بنو نضیر کو مدینہ سے جلا وطن کر دیا، اور حضرت محمد بن مسلمہ کو  
 اس کا نگران مقرر فرمایا، اس وقت وہ لوگ حضور ﷺ کی خدمت میں آئے، اور آ  
 کر کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین واجب ہیں، جن کی ادائیگی مختلف مدتوں پر ہونی  
 ہے، تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ جلدی لے لو اور ساقط کر دو۔ اور ابی رافع سلام بن  
 ابی الحقیق کے حضرت اسید بن خضیر کے ذمہ ایک سو بیس دینار دین تھے، جن کی  
 واپسی سال گزرنے پر ہونی تھی۔ چنانچہ حضرت اسید بن خضیر رضی اللہ عنہ نے اصل اس  
 المال جو اتنی دینار تھے اس پر اس سے صلح کر لی اور جو زائد (سود کے) کے چالیس  
 دینار تھے ان کو چھوڑ دیا۔“ (۱)

یہ روایت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ دین کا جو حصہ ساقط کیا گیا تھا، وہ سود ہی تھا،  
 اصل اس المال کا حصہ نہیں تھا۔

اس لئے جمہور علماء کے نزدیک ”ضع و تعجل“ (کچھ ساقط کر دو اور فوراً دے دو) کا معاملہ  
 حرام ہے، چنانچہ امام مالکؒ حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے آثار ذکر کرنے کے بعد  
 فرماتے ہیں کہ:

”قال مالك: والامر المكروه الذي لا اختلاف فيه عندنا ان يكون للرجل  
 على الرجل الدين الى اجل، فيضع عنه الطالب ويعجله المطلوب.....  
 قال مالك: وذلك عندنا بمنزلة الذي يؤخر دينه بعد محله عن غريمه  
 ويزيد الغريم في حقه قال: فهذا الربا بعينه لا شك فيه.“

”امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ امر مکروہ جس میں ہمارے نزدیک کوئی اختلاف نہیں  
 ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو،  
 اور وہ دائن (طالب) دین کا کچھ حصہ ساقط کر کے بقیہ دین کا فوری مطالبہ کرے۔  
 امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت ہمارے نزدیک اس صورت ہی کی طرح ہے کہ  
 کوئی شخص مدیون کو ادائے دین کی تاریخ کے بعد اور مہلت دیدے اور وہ مدیون  
 اس مہلت کے بدلے دین میں کچھ اضافہ کر دے۔ فرماتے ہیں کہ یہ صریح ربا ہے،

(۱) مخازی الواقعی، ج ۱، ص ۳۷۳۔ علامہ داؤدی لکھتے ہیں کہ قبیلہ بنی قبیعہ کی جلا وطنی کے وقت بھی بیعہ یہی  
 قصہ پیش آیا تھا۔ دیکھئے ج ۱، ص ۱۷۹۔

جس میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔“ (۱)

امام محمدؒ موطا امام محمد میں حضرت زید بن ثابتؓ کا اثر ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

”قال محمد: وبهذا ناخذ. من وجب له دين على انسان الى اجل، فسال ان يضع عنه ويعجل له ما بقى، لم يبيع ذلك، لانه يعجل قليلاً بكثير ديناء، فكأنه يبيع قليلاً نقداً بكثير ديناء. وهو قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر، وهو قول ابى حنيفة.“

”امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہم اس سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو، اور وہ اس سے کہے کہ وہ اس کا کچھ دین ساقط کر دے گا، بشرطیکہ وہ بقیہ دین فوراً ادا کر دے تو یہ صورت درست نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں وہ دین کثیر کے بدلے میں دین قلیل کو جلد طلب کر رہا ہے، گویا کہ وہ قلیل نقد کو کثیر دین کے عوض فروخت کر رہا ہے، یہی قول حضرت عمر بن خطاب، حضرت زید بن ثابت اور عبد اللہ بن عمرؓ کا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔“ (۲)

اور علامہ ابن قدامہؒ ”المغنی“ میں فرماتے ہیں:

”اذا كان عليه دين موجل، فقال لغريمه: ضع عني بعضه واعجل لك بقیته، لم یجز، کرهه زید بن ثابت وابن عمر، والمقداد وسعيد بن المسيب، وسالم والحسن وحماة والحکم والشافعی ومالك والثوری وهشيم وابن علية واسحق وابو حنیفه. وقال المقداد لرجلين فعلا ذلك: كلا کم قد آذن بحرب من الله ورسوله. وروی عن ابن عباس انه لم یربه باسًا. وروی ذلك عن النخعی وابی ثور، لانه آخذ بعض حقه، تارك لبعضه، فجاز. کمالو كان الدين حالاً، وقال الخرفی: لا باس ان يعجل المكاتب لسيده، ويضع عنه بعض كتابته، ولنا انه يبيع الحلول فلم یجز، کمالو زاده الذى له الدين فقال: اعطيك عشرة دراهم وتعجل لى المائة التى عليك، فاما المكاتب فان معاملته مع سيده، وهو يبيع بعض

(۱) موطا امام محمد، کتاب المبیوع، باب ما جاء فی الربا فی الدین، ج ۱، ص ۶۰۶۔

(۲) موطا امام محمد، ج ۱، ص ۳۳۲، باب الرجل یبيع المتاع لو غیره نسيئة ثم یقول: اتقطنی واضع عنک۔

مالہ ببعض، فدخلت المسامحة فيه، ولانه سبب العتق، فسومح فيه، بخلاف غيره.“

”اگر ایک شخص کا دوسرے پر دین موجد ہو، اب وہ شخص اپنے غریم (قرض خواہ) سے کہے کہ مجھ سے دین کا کچھ حصہ ساقط کر دو، بقیہ دین میں فوراً ادا کر دوں گا، یہ صورت جائز نہیں، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابن عمر، حضرت مقداد، حضرت سعید بن المسیب، اور حضرت سالم، حضرت حسن، حضرت حماد، حضرت حکم، امام شافعی، امام مالک، امام ثوری اور حضرت ہشیم، حضرت ابن علیہ، امام اسحاق اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس صورت کو ناپسند قرار دیا ہے، اور حضرت مقداد رضی اللہ عنہ نے ایسے دو شخصوں کو جنہوں نے ایسا معاملہ کیا تھا، خطاب کرتے ہوئے فرمایا: تم دونوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کا اعلان کیا ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اس معاملے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام نخعی، امام ابو ثور سے بھی یہ منقول ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قرض خواہ اپنے حق کا کچھ حصہ وصول کر رہا ہے، اور کچھ حصہ معاف کر رہا ہے، لہذا یہ صورت جائز ہے، جیسا کہ دین حال (نقد) میں یہ صورت جائز ہوتی ہے۔ اور امام خرقی فرماتے ہیں کہ اگر مکاتب غلام اپنے آقا کو بدل کتابت جلد ادا کر دے، اور اس کے بدلے میں آقا کچھ بدل کتابت معاف کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ ہمارے نزدیک چونکہ مذکورہ صورت میں مدت کی بیع ہو رہی ہے، اس لئے جائز نہیں ہے، جیسے کہ اگر قرض خواہ دین میں اضافہ کرتے ہوئے مقرض سے کہے کہ تم میرا سودرہم کا قرض فوراً ادا کر دو، میں تمہیں دس درہم دوں گا (ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں) جہاں تک مکاتب غلام کا تعلق ہے، چونکہ اس کا معاملہ اپنے مولیٰ کے ساتھ ہو رہا ہے، اور گویا کہ مولیٰ اپنے ایک مال کو دوسرے مال کے عوض فروخت کر رہا ہے، اس لئے اس کے جواز میں مساحت سے کام لیا گیا ہے، دوسرے اس لئے کہ یہ صورت اس غلام کی فوری آزادی کا سبب بھی بن رہی ہے، اس لئے بھی اس میں تسامح سے کام لیا گیا ہے، بخلاف مذکورہ صورت کے (اس میں یہ بات نہیں پائی جا رہی ہے)“ (۱)

چنانچہ مندرجہ بالا نصوص فقہیہ کی بنیاد پر مدت کے مقابلے میں دین کے کچھ حصے کے سقوط کی

حرمت کو رائج قرار دیا گیا ہے۔

## فوری ادائیگی والے دیون میں ”ضع و تعجل“ کا اصول نافذ کرنا

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہو رہا ہے کہ ”ضع و تعجل“ کی ممانعت صرف دیون موجدہ میں ہے، جہاں تک دیون حالہ کا تعلق ہے، جن کی ادائیگی کے بارے میں عقد کے اندر کسی مدت کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے، بلکہ دیون ان کی ادائیگی میں کسی بھی وجہ سے تاخیر کر رہا ہے، تو ظاہر یہی ہے کہ ایسے دیون میں دین کے کچھ حصے کو چھوڑنے پر صلح کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ دیون باقی دین فوراً ادا کر دے، علماء مالکیہ نے اس کے جواز کی تصریح کی ہے، چنانچہ المدونۃ الکبریٰ میں ہے کہ:

”قلت: ارایت لو ان لی علی رجل الف درهم قد حلت، فقلت: اشهدوا ان اعطانی مائة درهم عند رأس الشهر فالتسع مائة درهم له، وان لم يعطنی فالالف کلها علیہ، قال مالک: لا بأس بهذا، وان اعطاه رأس الهلال فهو کما قال، وتوضع عنه التسع مائة، فان لم يعطه رأس الهلال فالمال کلہ علیہ۔“ (۱)

”میں نے ان سے کہا: اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک شخص کے ذمہ میرے ایک ہزار روپے دین ہوں، اور اس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو، اور میں اس سے کہوں کہ اگر تم نے مہینہ شروع ہونے پر سو درہم ادا کر دیئے تو نو سو درہم تمہارے ہیں، اور اگر تم نے ادا نہیں کیے تو پھر پورے ایک ہزار درہم ادا کرنے پڑیں گے۔ اس کے جواب میں امام مالکؒ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اگر وہ مہینے کے شروع میں سو درہم ادا کر دے تو پھر ایسا ہی ہوگا جیسے تم نے کہا، اور نو سو درہم اس سے ساقط ہو جائیں گے، اور اگر مہینے کے شروع میں اس نے سو درہم ادا نہیں کیے تو پھر پورا دین اس کے ذمہ رہے گا۔“

پھر اس کے بعد اسی قسم کا ایک اور مسئلہ ذکر فرمایا کہ:

”قلت: ارایت لو ان لی علی رجل مائة دينار ومائة درهم حالہ، فصالحته من ذلك علی مائة دينار و درهم نقدًا، قال: لا بأس بذلك۔“ (۲)

”میں نے ان سے کہا کہ اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر کسی کے ذمہ

میرے ایک سو دینار اور ایک سو درہم فی الحال واجب ہوں، اور میں اس سے سو دینار اور ایک درہم نقد پر صلح کر لوں تو کیا یہ جائز ہے؟ امام مالکؒ نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں۔“

اور علامہ خطابؒ فرماتے ہیں:

”وما ذكره عن عيسى هو في نوازل من كتاب المديان والتفليس ونصه: وسئل عن الرجل يقول لغريمه وقد حل حقه: ان عجلت لي كذا وكذا من حقي فبقينه عنك موضوع، ان عجلته لي نقدًا الساعة، او الى اجل يسميه، فعجل له نقدًا، او الى الاجل، الا الدرهم او النصف او اكثر من ذلك: هل تكون الوسيعة لازمة؟ فقال: ما ارى الوسيعة تلزمه، اذا لم يعجل له جميع ذلك. وارى الذي له الحق على شرطه، قال محمد بن رشد: هذه مسألة يتحصل فيها اربعة اقوال: احدهما قوله في هذه الرواية، وهو قول اصبح في الواضحة ومثله في آخر كتاب الصلح من المدونة ان الوسيعة لا تلزمه، الا ان يعجل له جميع ما شرط الى الاجل الذي سمي، وهو اصح الاقوال.“

”نوازل کی کتاب المديان والتفليس میں عیسیٰ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ ان سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر ایک شخص اپنے ایسے غریم (مدیون) سے کہے جس کے دین کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو: اگر تم نے میرا اتنا حق ادا کر دیا تو بقیہ دین معاف ہے، یا تو تم ابھی نقد ادا کرو، یا فلاں وقت تک ادا کر دو، لہذا اگر مدیون فوراً ادا کر دے، یا اس کی مقرر کردہ مدت پر ادا کر دے مگر صرف ایک درہم یا نصف درہم یا کچھ زیادہ باقی رہ جائے تو کیا اس صورت میں بھی دائن کے لئے اسقاط دین لازم ہوگا جس کا اس نے وعدہ کیا تھا یا نہیں؟ جواب میں فرمایا کہ میری رائے میں اگر مدیون نے پوری رقم ادا نہیں کی تو اس صورت میں اسقاط دین دائن پر لازم نہیں ہوگا، اور میری رائے میں اسقاط دین شرط ادا پر موقوف تھا۔ محمد بن رشد فرماتے ہیں کہ اس میں چار اقوال ہیں، اور ایک قول وہی ہے جو اس روایت میں ہے اور یہی اصح اور واضح کا قول ہے اور مدونۃ الکبریٰ کی کتاب الصلح کے آخر میں بھی یہی قول مذکور ہے، وہ یہ کہ دائن پر دین میں کمی کرنا اس وقت تک لازم نہیں ہوگا جب تک

دیون مقررہ مدت پر پورا دین ادا نہ کر دے، اور یہی سب سے زیادہ صحیح قول ہے۔“ (۱)

یہ عبارات اس بارے میں بالکل صریح ہیں کہ علماء مالکیہ کے نزدیک دیون حالہ میں ”ضع و تعجل“ کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ فقہاء مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء بھی اس مسئلہ میں ان کے ساتھ متفق ہیں، اس لئے کہ دوسرے علماء نے جہاں کہیں ”ضع و تعجل“ کے حرام ہونے کا ذکر کیا ہے، وہاں ”دیون موجلہ“ کی قید بھی لگائی ہے، جیسا کہ موطا میں امام محمد بن حسن کی ذکر کردہ عبارت اور اس پر قائم کیے گئے ترجمۃ الباب سے یہی ظاہر ہو رہا ہے، اسی طرح علامہ ابن قدامہؒ نے بھی اس مسئلہ کو ”دین موجلہ“ کے ساتھ مقید کیا ہے (دونوں کی عبارات پیچھے گزر چکی ہیں) اور یہ بات بداهت کے ساتھ ثابت ہے کہ کتب فقہ میں مفہوم مخالف حجت ہوتا ہے، لہذا اس سے ظاہر ہوا کہ دیون حالہ میں ”ضع و تعجل“ جائز ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نصف دین ساقط کرنے کے بارے میں حضرت کعب اور حضرت ابن ابی حدردؒ کا واقعہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

”فقال اهل العلم في التطبيق بينه وبين هذه الآثار، ان الآثار في الموجل، وهذا في الحال، وفي كتاب الرحمة: اتفقوا على ان من كان له دين على انسان الى اجل، فلا يحل له ان يضع عنه بعض الدين قبل الاجل، ليعجل له الباقي ..... على انه لا باس اذا حل الاجل ان يأخذ البعض ويسقط البعض.“ (۲)

”اہل علم اس واقعہ کے درمیان اور ان آثار کے درمیان جو ”ضع و تعجل“ کے بارے میں مروی ہیں، اس طرح تطبیق دیتے ہیں کہ ان آثار اور روایات کا تعلق دین موجل سے ہے، اور یہ واقعہ دین حال سے متعلق ہے، اور کتاب الرحمة میں ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے پر کسی مدت کے لئے دین واجب ہو تو دائن کو مدت کے آنے سے پہلے یہ کرنا جائز نہیں کہ دین کا کچھ حصہ معاف کر دے، تاکہ بقیہ دین فوراً وصول کر لے۔ ہاں! اس میں کوئی حرج نہیں کہ جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے اس وقت کچھ دین وصول کر لے، اور باقی معاف کر دے۔“

دیون موجلہ اور دیون حالہ میں فرق اس لحاظ سے بالکل واضح ہے کہ دین حال میں مدت کی

(۱) تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للکتاب، ص ۲۳۱، دیکھئے فتح المالی، ج ۱، ص ۲۸۹۔

(۲) المسوی علی المصنف، ۲: ۳۸۲۔

شرط نہیں ہوتی، اور ”تاخیر“ مدیون کا حق نہیں ہوتا، لہذا چونکہ اس میں ”مدت“ منتفی ہے، اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ دین کا جو حصہ معاف کر دیا ہے، وہ ”مدت“ کے عوض معاف کیا ہے، لہذا اس میں ربا کے معنی نہیں پائے جاتے۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ قرض حسن، حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک موجدل کرنے سے موجدل نہیں ہوتا (یعنی قرض میں مدت ذکر کرنے سے وہ مدت لازم نہیں ہوتی) مالکیہ کے نزدیک قرض موجدل ہو جاتا ہے۔ علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

”وان اجل القرض لم يتاجل، وكان حالاً، وكل دين حل اجله، لم يصير موجدلاً بتاجيله، وبهذا قال الحارث العکلی والاوزاعی وابن المنذر والشافعی، وقال مالک واللیث: يتاجل الجميع بالتاجيل ..... وقال ابوحنيفة في القرض وبدل المتلف كقولنا:

”قرض موجدل کرنے سے موجدل نہیں ہوتا، بلکہ ادائیگی فوری واجب رہے گی، اور ہر وہ دین جس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو، اب وہ دین موجدل کرنے سے موجدل نہیں ہوگا، امام حارث العکلی، امام اوزاعی، ابن منذر اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ اور امام مالک اور امام لیث فرماتے ہیں کہ ہر قرض موجدل کرنے سے موجدل ہو جاتا ہے، قرض اور ہلاک شدہ چیز کے بدل کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا بھی وہی قول ہے جو ہمارا ہے۔“

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:

”اختلف العلماء في تاخير الدين الى اجل، فقال ابوحنيفة واصحابه: سواء كان القرض الى اجل او غير اجل، له ان ياخذَه متى احب، وكذلك العارية وغيرها، لانه عندهم من باب العدة والهبة غير مقبوضة، وهو قول الحارث العکلی واصحابه وابراهيم السعفی. وقال ابن ابی شبة: وه ياخذ وقال مالک واصحابه: اذا اقرضه الى اجل ثم اراد ان ياخذ قبل الاجل لم یکن له ذلك.“ (۱)

(۱) عمدة القاری للعینی، ۶: ۶۰، کتاب الاستقراض، باب اذا اقرضه الى اجل مسمی، مزید دیکھئے: احکام القرآن للجصاص، ج ۱، ص ۲۸۳، آیت مداینہ کے تحت فتح الباری، ج ۵، ص ۶۶، مسوی مع المعصی، ج ۲، ص ۳۸۲، تنقیح الحامد، ج ۱، ص ۲۷۷، شرح المجمل، للائتاسی، ج ۱، ص ۳۳۹۔

”کسی مدت تک دین کو موخر کرنے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ قرض چاہے موجل ہو یا غیر موجل، دونوں صورتوں میں دائن اپنا قرض جب چاہے وصول کرنے کا حق رکھتا ہے، اور عاریت وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ مدت ان کے نزدیک وعدہ اور ہبہ غیر مقبوض کی طرح ہے۔ حارث عسکلی اور ان کے اصحاب اور امام ابراہیمؒ بھی اس کا یہی قول ہے، اور ابن ابی شیبہؒ فرماتے ہیں کہ ہم بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ امام مالکؒ اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ جب کسی مدت تک کے لئے قرض دے دیا تو پھر دائن اس مدت سے پہلے قرض واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا۔“

لہذا جو فقہاء اور علماء یہ کہتے ہیں کہ ”قرض موجل کرنے سے موجل نہیں ہوتا“ ان کے نزدیک ”ضع و تعجل“ کا اصول قرض میں جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قرض دیون حالہ میں سے ہے، اور ”دیون حالہ“ میں ”ضع و تعجل“ کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور اس کی اصل حضرت کعب بن مالکؓ کی حدیث ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت کعب بن مالکؓ کا حضرت عبداللہ بن ابی حذرہؓ اسلمیؓ پر دین تھا۔ جب حضرت کعبؓ کی حضرت عبداللہؓ سے ملاقات ہوئی تو ان کو پکڑ لیا، اور دونوں قرض پر زور زور سے گفتگو کرنے لگے۔ اتنے میں حضور اقدس ﷺ وہاں سے گزرے۔ آپ ﷺ نے دیکھا کہ یہ دونوں قرض پر جھگڑ رہے ہیں تو آپ ﷺ نے حضرت کعبؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا: اے کعب! اور پھر آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے اس طرح اشارہ فرمایا گویا کہ آپ ﷺ فرما رہے ہیں کہ نصف قرض لے لو، اور نصف چھوڑ دو۔ چنانچہ انہوں نے نصف لے لیا، اور نصف چھوڑ دیا۔<sup>(۱)</sup>

## تجیل کی صورت میں بلا شرط کے دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا

دین موجل اگر جلد ادا کر دیا جائے تو اس صورت میں دین کا کچھ حصہ چھوڑنا اس وقت جائز ہے جب یہ ”چھوڑنا“ تجیل کے لئے شرط نہ ہو، بلکہ تیرا دائن کچھ دین ساقط کر دے، لیکن اگر یہ سقوط تجیل کے ساتھ مشروط ہو، تو اس صورت میں سقوط اور کی جائز نہیں۔ چنانچہ علامہ جصاصؒ نے ”ضع و تعجل“ کے جواز پر جتنے آثار اور روایات ملی ہیں، ان کو اسی پر محمول کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

(۱) امام بخاری نے صحیح بخاری میں اس کو کئی جگہ روایت کیا ہے، اور یہ الفاظ ”کتاب الخصومات، باب فی الملامۃ، حدیث نمبر ۲۳۲۳ میں مذکور ہیں۔“



”ومن اجاز من السلف اذا قال: عجل لی اوضع عنک، فجائز ان یکون اجازوه ادا لم یحطه شرطاً فیہ، وذلك بان یصع عنه بغير شرط، ویعجل الاخر الباقي بغير شرط.“ (۱)

”جن اسلاف نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مدیون سے کہے کہ ”تم میرا دین جلد ادا کر دو، میں تمہیں کچھ دین معاف کر دوں گا“ بظاہر تو انہوں نے جواز کا یہ قول اس صورت میں اختیار کیا ہے جبکہ دین میں یہ کمی تعجل کے ساتھ مشروط نہ ہو، دائن بغیر شرط کے دین کا کچھ حصہ ساقط کر دے، اور مدیون بغیر کسی شرط کے دین جلدی ادا کر دے۔“

### مراہمہ موجدہ میں ”ضع و تعجل“ کا اصول

دین موجدہ میں تعجل کی شرط کے ساتھ دین کا کچھ حصہ ساقط کرنا ”بیع مسامحہ“ میں تو ناجائز ہے، یعنی ان بیوع کے اندر تو ناجائز ہے جس میں بائع اپنا منافع بیان کیے بغیر اپنی چیز مشتری کے ہاتھ بھاؤ تاؤ کے ذریعہ فروخت کرتا ہے، ہاں! اگر ”بیع مراہمہ“ ہو، جس میں بائع مدت کے مقابلے میں ٹخن میں جو زیادتی کر رہا ہے، اس کو صراحتہ بیان کر دے، اس کے بارے میں متاخرین احناف کا فتویٰ یہ ہے کہ اس صورت میں اگر مدیون مدت مقررہ سے پہلے اپنا دین ادا کر دے، یا مدت مقررہ آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے، تو اس صورت میں بائع صرف اتنا ٹخن وصول کرے گا جتنا سابقہ ایام کے مقابل میں ہوگا، اور مقررہ مدت تک جتنے ایام باقی ہیں، اس کے مقابل کا ٹخن چھوڑنا ہوگا، چنانچہ علامہ صہبانیؒ درمختار میں فرماتے ہیں:

”فصلی المدیون الذین الموجل قبل الحلول اومات، فحل بموته، فاخذ من ترکته لا یأخذ من المراححة التي جرت بیہما الا بقدر ما مضی من الایام، وهو جواب المتأخرین، فبہ، وہ افنی المرحوم ابو السعود آفندی مفتی الروم، عللہ بالرفق للحابیین۔“

”اگر مدیون نے اپنا دین موجدہ وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے تو اس کی موت کی وجہ سے دین کی فوری ادائیگی ہونے لگے، اب دائن جب اپنا دین اس کے ترکہ سے وصول کرے گا تو اس

صورت میں دائن مراکتہ صرف اتنا دین وصول کر سکتا ہے جتنا گزشتہ ایام کے مقابل میں ہو، اور یہ متاخرین (حقیقہ) کا مسلک ہے۔ قنیه۔ مفتی روم علامہ ابوالسعود آقندئی نے بھی اس پر فتویٰ دیا، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس میں جائین کی رعایت موجود ہے۔“

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ:

”قوله لا ياخذ من المربحة“ صورته: اشترى شيئاً بعشرة نقداً، وباعه لآخر بعشرين الى اجل، هو عشرة اشهر، فاذا قضاها بعد تمام خمسة (اشهر) او مات بعدها، ياخذ خمسة، ويترك خمسة.“

”علامہ حاکمیؒ کا یہ قول ”لا ياخذ من المربحة“ اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے ایک چیز دس درہم کی نقد خریدی، اور پھر وہی چیز دوسرے کو دس ماہ ادھار پر بیس روپے میں بیچ دی، اب اگر مشتری ثانی پانچ ماہ بعد اس کی قیمت ادا کرے، یا مشتری کا پانچ ماہ بعد انتقال ہو جائے تو بائع صرف پانچ روپے منافع کے لئے گا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا۔“ (۱)

بجانب یہی مسئلہ ”تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ“ میں بھی مذکور ہے البتہ اس میں مندرجہ ذیل اضافہ بھی ہے

”سئل فیما اذا کان لزید بذمة عمرو مبلغ دین معلوم، فرباحه علیه الى سنة، ثم بعد ذلك بعشرين يوماً مات عمرو المديون، فحل الدين، ودفعه الورثة لزید، فهل یؤخذ من المربحة شئی او لا؟“

الجواب: جواب المتأخرین انه لا یؤخذ من المربحة التي حوت المبايعه علیها بينهما الا بقدر ما مضى من ایام، قيل للعلامة نجم الدین: اتفتی به؟ قال: نعم کذا فی الانقروی والتنویر، وافتی به علامه الروم مولانا ابوالسعود۔“

”اس مسئلے کے بارے میں سوال کیا گیا کہ زید کا عمرو کے ذمہ دین معلوم تھا، اب

(۱) رد المحتار، لابن عابدین، ۶: ۵۷۷، آخر الخطر والاباحۃ، قبیل کتاب الفرائض، یہی مسئلہ کتاب المبیوع میں ”فصل فی القرض“ سے پہلے بھی ذکر کیا گیا ہے۔ وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ علامہ حانوتی، علامہ نجم الدین اور علامہ ابوالسعود نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے، دیکھئے: شامی ۵: ۱۶۰، اور یہی مسئلہ حاشیۃ الطحاوی علی الدر میں بھی مذکور ہے، دیکھئے:

زید نے عمرو کے ساتھ ایک سال کے لئے مرابحہ کر لیا، اور پھر بیس روز کے بعد عمرو مدیون کا انتقال ہو گیا (اور انتقال کی وجہ سے) دین کی فوری ادائیگی کی گئی، اور عمرو کے ورثاء نے زید کا دین ادا کر دیا، اب سوال یہ ہے کہ کیا زید کے لئے مرابحہ نفع وصول کرنا جائز ہے؟

متاخرین علماء کا جواب یہ ہے کہ زید اور عمرو کے درمیان ایک سال کے لئے جو مرابحہ کا معاملہ ہوا تھا، اس میں سے صرف بیس روز کے بقدر نفع لے سکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ علامہ نجم الدینؒ سے کسی نے اس مسئلہ کے بارے میں پوچھا کہ کیا آپ اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں کذا فی الانقروی والتنویر اور روم کے علامہ ابوالسعودؒ نے بھی اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔<sup>(۱)</sup>

متاخرین حنفیہ کے اس فتویٰ نے ”بیع مساومہ“ اور اس ”بیع مرابحہ“ کے درمیان فرق کر دیا ہے جس میں بائع مدت کے سبب سے زیادتی ثمن کی صراحت کر دے، لہذا ”صع و تعجل“ کا قانون بیوع مساومہ میں تو جاری کرنا جائز نہیں، البتہ بیوع مرابحہ میں جائز ہے۔ شاید متاخرین حنفیہ کے اس فتوے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اگرچہ مدت مستقل طور پر قابل عوض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لیکن ضمناً اور تبعاً اس کے مقابلے میں کچھ ثمن مقرر کرنا جائز ہے، جیسے گائے کے حمل کی بیع مستقلاً تو جائز نہیں، لیکن اس حمل کی وجہ سے اس گائے کی قیمت میں اضافہ کرنا جائز ہے، چنانچہ کئی چیزوں کی بیع مستقلاً تو جائز نہیں ہوتی، لیکن بعض اوقات تبعاً ان کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔ لہذا جب ”مرابحہ“ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اس میں نفع کی مقدار بیان کر دی جائے، تو پھر اس میں مدت کے مقابلے میں نفع کی زیادتی کرنا بھی جائز ہے۔ اور اس صورت میں ”مدت“ بمنزلہ ”وصف بیع“ کے ہو جائے گی، لہذا اگر ادائے دین کا وقت آنے سے پہلے دین ادا کر دیا جائے، یا مدیون کی موت واقع ہونے کی وجہ سے ادائیگی فوری ہو جائے تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ وہ وصف ناقص ہو جائے گا، اس لئے اس کے بقدر ثمن میں بھی کمی ہو جائے گی۔ علامہ ابن عابدینؒ نے اس مسئلہ کی علت بیان کرتے ہوئے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ:

”ووجه ان الربح فی مقابلة الاجل، لأن الاجل وان لم يكن مالا، ولا يقابله شئ من الثمن، لكن اعتبروه مالا فی المراجعة، اذا ذكر الاجل

(۱) تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ، ۲۹۳: ۱، شرح المجلد للامام سیوطی، ۲: ۲۵۰۔

بمقابلة زیادة الثمن، فلو اخذ كل الثمن قبل الحلول كان اخذه بلا عوض۔“

”اور اس کی توجیہ یہ بیان کی گئی کہ نفع ”مدت“ کے مقابلے میں ہے، اس لئے کہ ”مدت“ اگرچہ مال نہیں ہے، اور اس کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا ہے، لیکن بیع مراحہ میں جب زیادتی ثمن کے مقابلے میں ”مدت“ ذکر کی جائے تو اس صورت میں اس ”مدت“ کو مال کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ لہذا وقت ادائیگی سے پہلے اگر کسی نے سارا ثمن لے لیا تو یہ منافع بلا عوض ہوگا۔“ (۱)

اگرچہ مندرجہ بالا توجیہ اور علت کچھ وزن رکھتی ہے، لیکن ”ضع و تعجل“ کے قانون کے عدم جواز پر جو دلائل ہم نے پیچھے ذکر کیے ہیں، وہ ہر دین موصل پر ثابت ہوتے ہیں، ان میں ”بیع مساومہ“ اور ”بیع مراحہ“ کا کوئی فرق نہیں، اور اگر مندرجہ بالا فتوے پر عمل کیا گیا تو اس صورت میں ”بیع مراحہ“ اور ”قسطوں پر بیع“ کی ان سودی معاملات سے زیادہ مشابہت ہو جائے گی جن میں مختلف مدتوں کے ساتھ ارتباط کی وجہ سے اصل واجب ہونے والی رقم میں شک رہتا ہے کہ وہ کم ہوگی یا زیادہ۔ لہذا میری رائے میں ”بیع بالتقسیت“ اور ”بیع مراحہ“ کے وہ معاملات جو اسلامی بینکوں میں رائج ہیں، ان میں مندرجہ بالا فتوے پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے۔

## کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے سے مہلت ختم کر دینا

”قسطوں پر بیع“ کے بعض ایگریمنٹ میں اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ اگر مشتری مقررہ وقت پر کوئی قسط ادا نہ کر سکا تو اس صورت میں آئندہ کی باقی اقساط بھی فوراً ادا کرنا ضروری ہوگا، اور بائع کے لئے فی الحال تمام اقساط کا مطالبہ کرنا جائز ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ ”بیع بالتقسیت“ میں ایسی شرط لگانا جائز ہے؟

یہ مسئلہ بعض کتب حنفیہ میں مذکور ہے، چنانچہ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ:

”ولو قال: كلما دخل نجم ولم نود، فالmaal حال صح و يصبر المال حالاً۔“  
”اور اگر (بائع نے) کہا کہ اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے قسط ادا نہیں کی تو اس صورت میں وہ مال فوراً واجب الاداء ہوگا، یہ شرط صحیح ہے۔ اور وہ مال فی الفور واجب الاداء ہوگا۔“ (۲)

(۱) رد المحتار، ۶: ۵۷۷، قبیل کتاب الفرائض۔ (۲) خلاصۃ الفتاویٰ، ۵۴۳، کتاب بیع ح۔

یہ مسئلہ فتاویٰ بزاز یہ میں بھی غلط تعبیر کے ساتھ مذکور ہے، جس کا مفہوم درست نہیں، اسی لئے علامہ رثی نے جامع المفصولین کے حاشیے میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”فی البزازیۃ: وابطال الاجل یبطل بالشرط الفاسد، بان قال: کلمما حل نجم ولم تود، فالجمال حال، صبح، وصار حالا وعبارۃ الخلاصۃ: وابطال الاجل یبطل بالشرط الفاسد، ولو قال: کلمما دخل نجم ولم تود فالجمال حال، صبح، والجمال یصیر حالا۔ فجعلها مسئلتین، وهو الصواب والله اعلم. ذکرہ الغدّی.“

”بزاز یہ میں ہے کہ مدت کا ابطال شرط فاسد سے باطل ہو جاتا ہے، مثلاً بائع یہ کہے کہ: اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے اس وقت قسط ادا نہیں کی، تو اس صورت میں تمام دین فی الفور واجب الادا ہوگا، تو یہ معاملہ درست ہے، اور دین فی الفور واجب الادا ہوگا۔ اور خلاصۃ الفتاویٰ کی عبارت یہ ہے کہ ”مدت کا ابطال شرط فاسد سے باطل ہو جاتا ہے، اور بائع یہ کہے کہ اگر قسط کی ادائیگی کے وقت تم نے قسط ادا نہ کی تو اس صورت میں تمام دین فی الفور واجب الاداء ہوگا، تو یہ شرط درست ہے، لہذا وقت پر قسط ادا نہ کرنے کی صورت میں دین فی الفور واجب الاداء ہوگا، پس انہوں نے یہ دو مسئلے الگ الگ کر دیئے، اور یہی صحیح ہے۔ واللہ اعلم۔“ (۱)

مندرجہ بالا فقہی نصوص اس شرط کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، لہذا اس صورت میں اگر مشتری نے ادائے قسط کے مقررہ وقت پر قسط ادا نہ کی تو بائع کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ بقیہ اقساط کا فی الفور مطالبہ کرے، لیکن جیسا کہ ہم بعض متاخرین حنفیہ کا مسلک مراجعہ کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر بیع مراجعہ میں یہ صورت پیش آئے تو بائع صرف ماضی کے بقدر نفع کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس سے زیادہ نفع کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لہذا جو شخص اس فتوے پر عمل کرے، اس کو چاہئے کہ اس بیع بالتقسیم کے مسئلہ میں بھی اسی پر عمل کرے۔ البتہ جو شخص اس فتوے پر عمل نہ کرے، جیسا کہ ہمارے نزدیک بھی مناسب یہی ہے، اس کے لئے پورے ضمن کی فی الفور ادائیگی ہی کا فتویٰ دیا جائے گا۔

## ادائے دین میں ٹال مٹول کے نقصان کا عوض مقرر کرنا

”بیع موجل“ سے متعلق ایک مسئلہ اور بھی ہے، وہ یہ ہے کہ بعض اوقات مدیون مشتری وقت

مقررہ پردین کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، یا دین کی کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ مشتری کس وجہ سے دین کی ادائیگی میں کوتاہی کر رہا ہے؟ اگر تنگ دستی کی وجہ سے وقت پردین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس کا حکم تو قرآن کریم کے اندر واضح ہے کہ:

”وَإِنْ كَانَ فَوْعُسْرَةً فَنُظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ“ (۱)

”یعنی اگر مدیون تنگ دست ہو تو اس کو فراخی ہونے تک مہلت دو“ لہذا اس صورت میں دائن پر واجب ہے کہ وہ مدیون کو مہلت دے، تا وقتیکہ اس کی تنگی دور نہ ہو جائے، اور اس کے لئے دین کی ادائیگی ممکن ہو، اور دوسری طرف دائن کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ (مدیون کے وقت پردا نہ کرنے پر) اپنے دین میں اضافہ کر دے۔ اس لئے کہ اس اضافے کے سود ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔

البتہ بعض اوقات مدیون دین کی ادائیگی میں تاخیر تنگ دستی کی وجہ سے نہیں کرتا، بلکہ اس کا اصل مقصد دین کی ادائیگی میں نال مشول کرنا ہوتا ہے، اور پھر آج کل جب کہ لوگوں میں دینی اور اخلاقی اقدار کی اہمیت بھی کم ہو گئی ہے، اور دیانتداری اور امانت داری کا معیار بھی گر چکا ہے، اس لئے اکثر لوگ وقت پردین کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کرتے ہیں، جس کی وجہ سے دائن کو بعض اوقات ضرر عظیم لاحق ہو جاتا ہے، اور آج ہر دائن دین کی ادائیگی میں نال مشول کی پریشانی کا شکار ہے، اور اس نال مشول کے نتیجے میں اسلامی بینکوں کو جو نقصان لاحق ہو رہا ہے، وہ تو بیان سے باہر ہے، کیونکہ دوسری طرف سودی نظام میں تو سود کے اضافے کا خوف مدیون کو وقت پردین کی ادائیگی کرنے پر مجبور کر دیتا ہے، اس لئے کہ اگر مدیون وقت پردین ادا کرنے میں کوتاہی کرے گا تو خود بخود اس دین پر دو گنا سود ہو جائے گا۔ لیکن اسلامی بینک وقت پردین کی ادائیگی نہ کرنے یا اس میں نال مشول کی وجہ سے شرعاً اس دین میں نہ تو اضافہ کر سکتے ہیں، اور نہ اس پر سود لگا سکتے ہیں۔ جس کی وجہ سے دائن اس طریقے سے فائدہ اٹھاتا ہے، اور وہ جب تک چاہتا ہے دین کی ادائیگی میں نال مشول کرتا رہتا ہے، جبکہ آج کے تجارتی نظام میں اور خاص کر موجودہ بینکنگ نظام میں وقت کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا دائن کو اور خاص کر اسلامی بینکوں کو دین کی ادائیگی میں تاخیر اور نال مشول کے نقصان سے بچانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں اگر تمام اسلامی بینک ایک شرعی طریقے کو اختیار کرنے پر اتفاق کریں تو اس صورت میں اس مشکل پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے والے کو آئندہ مستقبل میں بینک کی سہولتوں سے محروم کر دیا جائے، اور اس کا نام بلیک لسٹ میں شامل کر دیا جائے۔

اور کوئی بینک اس کے ساتھ کسی قسم کے لین دین کا معاملہ نہ کرے۔ یہ سزا دینا شرعاً جائز ہے اور حقیقت میں یہ طریقہ وقت پر دین کی ادائیگی کرنے کے لئے بہت اچھا دباؤ ہے، جو سود کے مقابلے میں زیادہ موثر ہے، اسی طرح ایسے ٹال مٹول کرنے والے پر شرعاً تعزیر کی سزا بھی جاری کی جاسکتی ہے، چنانچہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے:

”مطل الغنی ظلم۔“  
 ”مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔“ (۱)

اور دوسری حدیث میں فرمایا کہ:

”لی الواجد بحل عقوبته وعرضه۔“

”مالدار شخص کا ٹال مٹول کرنا اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حلال کر دیتا ہے۔“ (۲)

لیکن پہلا طریقہ یعنی اس کا نام بلیک لسٹ کرنا اس وقت کارگر اور موثر ہو سکتا ہے جب تمام بینک یہ طریقہ اختیار کرنے پر اتفاق کر لیں۔ اور جہاں تک دوسرے طریقے کا تعلق ہے، یعنی اس پر کوئی سزا یا تعزیر جاری کرنا، اس کے لئے ایسی عدالتوں کی ضرورت ہے جو تیزی سے فوری فیصلے منٹائیں۔ اور چونکہ آج تمام اسلامی ممالک میں یہ دونوں صورتیں عملاً موجود نہیں ہیں، اس لئے فی الوقت اس مشکل کا یہ بنیادی حل اسلامی بینکوں کے اختیار سے باہر ہے۔

اسی وجہ سے موجودہ دور کے بعض علماء نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے جو واقعی نقصان لاحق ہو، اس نقصان کی تلافی کے لئے مہیون پر کوئی جرمانہ لازم کر دیا جائے، چنانچہ بعض اسلامی بینکوں نے یہ صورت اختیار کی ہے کہ اس مدت کے دوران اتنی مقدار کی رقم پر جتنا منافع بینک نے اپنے اکاؤنٹ ہولڈروں کے درمیان تقسیم کیا ہے، اس کے بقدر مالی معاوضہ اس ٹال مٹول کرنے والے مہیون سے وصول کیا جائے، اور اگر اس مدت کے دوران بینک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ کوئی منافع حاصل نہ ہو، تو اس صورت میں بینک بھی اپنے مہیون سے دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کا کوئی مالی معاوضہ وصول نہیں کرے گا، ہاں، اگر اس مدت کے دوران سرمایہ کے ذریعہ منافع حاصل ہوا ہے تو وہ بینک بھی اسی حساب سے مہیون سے مالی معاوضہ وصول کرے گا۔

(۱) صحیح بخاری، کتاب الاستقراض، حدیث نمبر ۲۴۰۰۔

(۲) ذکرہ البخاری فی الاستقراض تعلیفہ و آخرجہ ابوداؤد والنسائی واحمد واسحاق فی مسندیہ۔

عن عمرو بن الشریک رضی اللہ عنہ واسنادہ حسن، کما صرح بہ الحافظ ابن حجر م۔ فت۔

مالی معاوضہ کو جائز قرار دینے والے علماء نے ”مالی معاوضہ“ اور ”سود“ کے درمیان مندرجہ ذیل فرق بیان کیے ہیں:

۱۔ ”سود“ ہر حال میں مدیون پر لازم ہوتا ہے، چاہے وہ تنگ دست ہو یا مالدار ہو، جبکہ ”مالی معاوضہ“ صرف اس صورت میں لازم ہوگا جب مدیون مالدار ہو۔ لیکن مدیون اگر تنگ دست ہو، تو اس صورت میں کوئی مالی معاوضہ اس پر لازم نہیں ہوگا۔

۲۔ ”سود“ دین کی ادائیگی میں تاخیر کے بعد فوراً لازم ہو جاتا ہے، چاہے وہ ایک دن کی تاخیر کیوں نہ ہو، جبکہ ”مالی معاوضہ“ اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ وہ واقعہً مال منول کر رہا ہے، چنانچہ بعض اسلامی بینکوں کا یہ اصول ہے کہ وہ ایسے مدیون کو دین ادا کرنے کی مدت گزر جانے کے بعد اور مالی معاوضہ لازم کرنے سے پہلے چار نوٹس بھیجتے ہیں، اور ہر نوٹس کے درمیان ایک ہفتے کا وقفہ ہوتا ہے، اس طرح ”مالی معاوضہ“ ادائے دین کی مدت گزرنے کے ایک ماہ بعد لازم کیا جاتا ہے۔

۳۔ ”سود“ مدیون پر ہر حال میں لازم ہو جاتا ہے، جبکہ ”مالی معاوضہ“ اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب اس مدت تاخیر کے دوران بینک کی سرمایہ کاری میں منافع حاصل ہوا ہو، لیکن اگر اس مدت کے دوران بینک کو اپنی سرمایہ کاری کے اندر منافع نہیں ہوا تو اس صورت میں بینک مدیون سے بھی کوئی ”مالی معاوضہ“ وصول نہیں کرے گا۔

۴۔ دین کے معاہدے کے وقت سے ہی طرفین کو ”سود“ کی شرح کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ اس دین پر اتنی شرح سود ہوگی، لیکن مرابحہ یا اجارہ کے ایگریمنٹ کرتے وقت طرفین کو ”مالی معاوضہ“ کی شرح معلوم نہیں ہوتی، بلکہ ادائے دین میں تاخیر کی مدت کے دوران بینک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ جو منافع حاصل ہوگا، اس منافع کی بنیاد پر ”مالی معاوضہ“ کی شرح متعین ہوگی۔

چنانچہ ”سود“ اور ”مالی معاوضہ“ کے درمیان مندرجہ بالا چار فرق کی بنیاد پر ان علمائے معاصرین کا یہ کہنا ہے کہ اس ”مالی معاوضہ“ کا ”سود“ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کے علاوہ ”مالی معاوضہ“ کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:

”لا ضرر ولا ضرار“

”نه نقصان أضرار، نه نقصان بغير أضرار“ (۱)

(۱) المقاصد الحسنة للسخاوی، ص ۴۶۸ وحسنہ النووی، والناوی فی فیض القدير ۶: ۴۳۲،



دوسری حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ:

”لی الواجد یحل عقوبته وعرضه.“

”مالدار شخص کی مال مثل اس کی سزا اور اس کی آمر و کوحلال کر دیتی ہے۔“

چنانچہ ”مالی معاوضہ“ کے جواز کے قائلین مندرجہ بالا احادیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ”مالی معاوضہ“ ایک طرح کا مالی جرمانہ ہے، جو دین کی ادائیگی میں مال مثل کرنے والے کے ذمہ ڈالا جاتا ہے۔

لیکن ”مالی معاوضہ“ کے جواز کے بارے میں علمائے معاصرین کی رائے فکری اور عملی دونوں لحاظ سے محل نظر ہے۔ فکری لحاظ سے تو اس طرح کہ دین کی ادائیگی میں مال مثل کا مسئلہ یہ آج کے دور کا کوئی نیا پیدا ہونے والا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ ہر زمانے اور ہر شہر میں تاجر اس مشکل سے دوچار ہوتے چلے آ رہے ہیں۔ خود حضور اقدس ﷺ اور صحابہ کرام اور بعد کے زمانوں میں بھی یہ مسئلہ درپیش رہا۔ لیکن احادیث اور آثار میں کہیں یہ بات ثابت نہیں ہے کہ اس مشکل کے حل کے لئے مال مثل کرنے والے پر کوئی مالی معاوضہ لازم کیا گیا ہو۔ اور پوری چودہ سو سال کی تاریخ میں مجھے یہ کہیں نظر نہیں آیا کہ کسی مفتی یا قاضی نے مال مثل کرنے والے پر ”مالی معاوضہ“ کا حکم دیا ہو، بلکہ مجھے فقہاء کی کتابوں میں ”مالی معاوضہ“ کے خلاف ہی حکم نظر آیا، جیسا کہ انشاء اللہ میں آگے ذکر کروں گا۔

جہاں تک حدیث ”لا ضرر ولا ضرار“ سے استدلال کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اس حدیث سے اتنی تو بات ثابت ہے کہ دوسرے کو نقصان پہنچانا حرام ہے اور اس نقصان کو جائز طریقے سے دفع کرنا بھی جائز ہے، لیکن ہر نقصان ”مالی معاوضہ“ کے ذریعہ ہی دور کیا جائے، یہ اس حدیث سے ثابت نہیں، اور نہ صراحتاً اور نہ اشارۃً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مال مثل کے نقصان کو مالی معاوضہ کے ذریعہ دور کیا جائے۔ اگر اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی کہ مال مثل کے نقصان کو ”مالی معاوضہ“ لازم کر کے دور کیا جائے تو اس صورت میں ”مالی معاوضہ“ لازم کر دینا واجب اور ضروری ہو جاتا۔ اور پھر قاضی کے ذمہ یہ ضروری ہوتا کہ وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے، اور ہر مفتی اس کے مطابق فتویٰ دے، لیکن پوری تاریخ میں کہیں یہ بات نظر نہیں آتی کہ کسی قاضی نے ”مالی معاوضہ“ لازم کر دینے کا فیصلہ دیا ہو، یا کسی مفتی نے فتویٰ جاری کیا ہو۔ جبکہ ہر دور اور ہر جگہ دین کی ادائیگی میں مال مثل کے واقعات بکثرت پیش آتے رہے ہیں۔

پھر دائن کا وہ نقصان جو شرعاً تسلیم شدہ ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو وقت مقررہ پر دین کی رقم ادا نہ کی جائے، اور اس نقصان کے ازالے کا طریقہ یہ ہے کہ دین کی رقم جو اس کا حق ہے، اس کو ادا کر دی

جائے۔ اور دین سے زائد رقم میں اس کا کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ تو سود ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ دین سے زائد رقم میں دائن کا کوئی حق نہیں ہے، تو پھر اس زائد رقم کے نہ ملنے سے اس کا کوئی ایسا نقصان نہیں ہو رہا ہے جو شرعاً بھی معتبر ہو، لہذا دین کی رقم وصول ہو جانے سے اس کا نقصان ختم ہو جائے گا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اگر دائن کو یہ رقم مقررہ وقت پر مل جاتی تو وہ اس رقم کو تجارت میں لگا کر نفع حاصل کرتا، چونکہ وقت پر یہ رقم اس کو نہیں ملی، جس کی وجہ سے وہ نفع حاصل نہ کر سکا، اور اب اس نفع کے عدم حصول کا جو شخص سبب بنا ہے، یعنی مدیون، وہ اس نقصان کی تلافی کرے۔ یہ بات ان دو اصولوں پر مبنی ہے کہ ایک متوقع نفع کو حقیقی نفع شمار کیا جائے، اور یہ کہ نوٹ بذات خود روزانہ کچھ نہ کچھ نفع لانے والے ہیں، ان دونوں اصولوں کی سودی نظام میں تو گنجائش ہے، لیکن اسلامی فقہ میں ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اور اگر یہ اصول اسلام میں بھی معتبر ہوتے تو ان کو غاصب اور چور پر ضرور منطبق کیا جاتا، لیکن اسلامی فقہ کی پوری تاریخ میں اس کی ایک مثال بھی نہیں ملتی کہ کسی نے کرنسی نوٹ چوری کرنے والے یا ان کو غصب کرنے والے پر اس بنیاد پر ”مالی معاوضہ“ لازم کر دیا ہو کہ غاصب نے مدت غصب کے دوران شیء مفصوب سے جو نفع متوقع تھا، اس نے اس کو ضائع کر دیا، شریعت اسلامیہ نے چور پر قطع ید کی سزا تو لازم کی ہے، لیکن مسروقہ کرنسی کی بنیاد پر اس پر ”مالی معاوضہ“ لازم نہیں کیا۔ لہذا یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ شریعت اسلامیہ نے ”مالی معاوضہ“ کسی بھی صورت میں لازم قرار نہیں دیا۔

اور ”مدیون مامل“ چور اور غاصب سے زیادہ تعدی نہیں کر رہا ہے، لہذا زیادہ سے زیادہ اس پر چوری اور غصب کے احکام جاری کر دیئے جائیں۔ اور شریعت اسلامیہ نے چور اور غاصب پر محض لوٹوں کی بناء پر کوئی مالی معاوضہ لازم نہیں کیا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ چور اور غاصب نے مالک کا نقصان کیا ہے، اور ان دونوں نے مالک کو اصل مال سے ہی محروم نہیں کیا، بلکہ اس متوقع منافع سے بھی محروم کر دیا جو مالک اس مدت کے دوران حاصل کرتا، لیکن شریعت اسلامیہ نے اس نقصان کے ازالے کے لئے صرف مالک کو اس کا مال واپس کرنے اور نقصان کرنے والے پر جسمانی سزا اور اس کو بے عزت کرنے کی سزا جاری کرنے کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوا کہ متوقع منافع کا فوت ہو جانا کوئی ایسا نقصان نہیں ہے، جس پر شرعاً کوئی معاوضہ لازم ہو جائے۔

”مالی معاوضہ“ کے جواز پر بعض علمائے معاصرین نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک منافع مفصوبہ غاصب کے ذمہ مضمون ہوتے ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک بھی جو اشیاء

کرایہ پر دینے کے لئے تیار کی گئی ہوں، ان کے غصب کی صورت میں ان کا ضمان واجب ہوتا ہے۔ لیکن علماء معاصرین کا یہ استدلال ”نقد و مخصو بہ“ میں درست نہیں، اس لئے کہ جو فقہاء منافع مخصو بہ کے ضمان کے قائل ہیں، ان کے نزدیک بھی اعیان مخصو بہ کے منافع کا ضمان واجب ہوتا ہے ”نقد و مخصو بہ“ کے منافع کا ضمان واجب نہیں، حتیٰ کہ اگر غاصب ”نقد و مخصو بہ“ سے تجارت کر کے نفع اٹھائے تو شوائف کے صحیح قول کے مطابق وہ نفع مخصو بہ منہ کو واپس نہیں کیا جائے گا۔<sup>(۱)</sup> اور یہ تو اس نفع کی بات ہو رہی ہے جو حقیقتاً وجود میں آچکا ہے، لیکن جو منافع ابھی سرے سے وجود ہی میں نہیں آیا، بلکہ صرف وجود میں آنے کی توقع تھی، اس کو واپس کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے ”مدیون مامل“ کے بارے میں یہ تو فرما دیا کہ ”لی الواجد بحل عقوبتہ وعرضہ“ کہ ”مالدار شخص کی مال مثول اس کی سزا اور آبرو کو حلال کر دیتی ہے۔“ لیکن یہ نہیں فرمایا کہ ”بحل ماله“ یعنی ”اس کا مال حلال ہے“ اس کے علاوہ فقہاء کے درمیان ”تعزیر بالمال“ کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں تو اختلاف رہا ہے، لیکن فقہاء اور محدثین میں سے کسی نے لفظ ”عقوبت“ کی تفسیر ”مالی معاوضہ“ سے نہیں کی۔ اور اگر کوئی فقیہ ”عقوبت“ کی تفسیر ”مالی معاوضہ“ سے کرتا بھی تو یہ مالی معاوضہ لازم کرنے کا اختیار عدالت کو ہوتا، خود دائن کو یہ اختیار نہ ملتا، لہذا آج دائن جس مالی معاوضہ کا مطالبہ عدالت کے کسی فیصلے کے بغیر خود کر رہا ہے، یہ سزا اس پر کیسے منطبق ہو سکتی ہے، اور اگر شرعی سزاؤں کے نفاذ کا اختیار عدالت کے بجائے لوگوں کے سپرد کر دیا جائے تو اس سے لا قانونیت اور بد نظمی پیدا ہوگی، جس کا نہ عقلاً کوئی جواز ہے اور نہ شرعاً۔

بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل تو ”مالی معاوضہ“ کے فکری پہلو کے اعتبار سے تھی۔ جہاں تک اس کے عملی پہلو کا تعلق ہے، اوپر ہم نے ”مالی معاوضہ“ کے جواز کے قائلین کی طرف سے ”سود“ اور ”مالی معاوضہ“ میں جو فرق ذکر کیے ہیں، ان میں عملی تطبیق کے لحاظ سے اگر غور کیا جائے تو یہ محض نظریاتی فرق معلوم ہوتا ہے۔ عملی تطبیق کے وقت ان دونوں کے اندر کوئی فرق ظاہر نہیں ہوگا، البتہ صرف ایسی نادر عملی صورتوں میں شاید فرق نکلے جنہیں شرعی حکم کا مدار نہیں بنایا جاسکتا۔

جواز کے قائلین نے پہلا فرق یہ بیان کیا تھا کہ اگر مدیون تنگ دستی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس سے ”مالی معاوضہ“ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ لیکن مدیون کی تنگ دستی اور مالدار کی ایسی چیز ہے، جس پر بینک کو ہر معاملے میں علیحدہ علیحدہ تحقیق کرنا دشوار ہے، اس لئے کہ ہر

مدیون یہی دعویٰ کرے گا کہ وہ تنگ دست ہے، اور بینک کے پاس اس کے دعویٰ کے خلاف اس کو مالدار ثابت کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہوگی کہ وہ اس مدیون کا مقدمہ عدالت میں پیش کرے، اور جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان مقدمہ بازی چلے گی..... اور دوسری طرف اسلامی بینکوں میں آج کل عملی طور پر جو طریقہ رائج ہے اور جس کو مالی معاوضہ کے اصول میں بیان کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ دین کے ایگریمنٹ میں اس بات کی تصریح ہوتی ہے کہ مدیون اس وقت تک مالدار ہی تصور کیا جائے گا جب تک قانوناً اس پر افلاس کا فیصلہ نہ ہو جائے۔ اور یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ قانوناً کسی شخص کے بارے میں افلاس کا حکم لگانا بالکل آخری حد ہے، جو نا درالوجود ہے، جبکہ دوسری طرف یہ بات بالکل یقینی ہے کہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہوں گے جن پر قانوناً افلاس کا حکم تو نہیں لگا ہوگا، لیکن حقیقتاً وہ تنگ دست ہوں گے۔

ان حالات میں یہ کہنا کیسے ممکن ہوگا کہ یہ اسلامی بینک مدیون کی تنگ دستی کی صورت میں مالی معاوضہ کا مطالبہ نہیں کریں گے؟

اور یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو سود پر قرض دے، اور پھر قرض لینے والا مفلس ہو جائے تو اس صورت میں قرض دینے والا صرف اس قدر رقم اس سے وصول کرے گا جتنی رقم وہ اس کے پاس پائے گا۔ لہذا افلاس والی صورت میں سود کے مطالبے اور مالی معاوضہ کے مطالبے میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔

جواز کے قائلین نے جو دوسرا فرق بیان کیا تھا کہ ادائے دین کی مدت گزرنے کے ایک ماہ بعد مالی معاوضہ واجب کیا جاتا ہے، اگر بینکوں میں یہ صورت عملاً نافذ اور جاری ہو تب تو یہ فرق درست ہے، لیکن عام طور پر بینکوں میں عملاً ایک ماہ کی مدت مقرر نہیں ہے۔

جہاں تک جواز کے قائلین کے بیان کردہ تیسرے اور چوتھے فرق کا تعلق ہے، وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کی مدت کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے تناسب سے مالی معاوضہ لازم کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ مالی معاوضہ کی مقدار معلوم اور متعین نہیں ہوتی، کیونکہ حاصل ہونے والے منافع پر اس کا دار و مدار ہوتا ہے۔ ”سود“ اور ”مالی معاوضہ“ کے درمیان بیان کردہ یہ دونوں فرق نظریاتی اعتبار سے تو درست ہیں، لیکن جب عملی اعتبار سے ان دونوں فرق میں غور کریں گے تو یہ نظر آئے گا کہ اسلامی بینکوں کی زیادہ تر کارروائیاں ”مراجہ مؤجلہ“ کے ارد گرد ہی گھومتی ہیں، اور ان کارروائیوں کے نتیجے میں ہونے والے نفع اور اس کی مقدار بینک اور ایجنٹ دونوں کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ عملاً ”مالی معاوضہ“ کی مقدار فریقین کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے۔

پھر اکثر اسلامی بینک ہر چھ ماہ بعد اپنے منافع کا حساب لگاتے ہیں، اس لئے یقینی طور پر منافع کی مقدار چھ ماہ کی مدت گزرنے کے بعد معلوم ہوگی۔ لہذا اگر ”ٹال مٹول“ کی مدت اس چھ ماہ کے عرصہ کے درمیان میں ہوگی تو اس صورت میں اس عرصہ کا یقینی منافع کیسے معلوم ہوگا اور جو ڈیپازٹرز چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے بینک سے اپنی رقم نکالوا لیتے ہیں، ان کو جو منافع دیا جاتا ہے، وہ علی الحساب دیا جاتا ہے، اور پھر مدت پوری ہونے کے بعد علی الحساب دیے ہوئے منافع کا تصفیہ کیا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ”مماطل“ سے جس مالی معاوضہ کا مطالبہ مدت کے دوران کیا جائے گا، کیا اس کا تصفیہ بھی مدت پوری ہونے پر موقوف رہے گا؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوگا، تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ ”مالی معاوضہ“ مماطلت کی مدت کے دوران ہونے والے واقعی منافع کے موافق ہوگا؟

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں ایک دوسری بات بھی قابل تامل ہے، وہ یہ کہ سرمایہ کاری کے اکاؤنٹ میں نفع کا تناسب مراہجہ اور اجارہ کے معاملات کے مقابلے میں ہمیشہ کم ہوتا ہے۔ لہذا اگر مدیون خیانت کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ دین کی رقم ہمیشہ ایسی تجارتی اسکیموں میں لگائے، جس میں بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ کے مقابلے میں زیادہ منافع حاصل ہوتا ہو، اور اب وہ مدیون مالی معاوضہ کی معمولی رقم تو بینک کو ادا کر دے گا اور باقی منافع خود رکھ لے گا اور اس طرح جب تک چاہے گا دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا رہے گا، اور مالی معاوضہ بھی ادا کرتا رہے گا۔ لہذا پھر وہی خرابی واپس لوٹ آئے گی جس کی وجہ سے بینک مالی معاوضہ لازم کرنے پر مجبور ہوئے تھے۔

لہذا میرے نزدیک مماطلین پر مالی معاوضہ لازم کرنے کی تجویز نہ تو شرعی اعتبار سے مماطلت کی پریشانی کا حل پیش کرتی ہے، اور نہ عملی اعتبار سے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس مشکل اور پریشانی کا کیا حل ہونا چاہئے؟

اس مشکل کا صحیح حل وہی ہے جو میں نے اس بحث کے شروع میں ذکر کر دیا، لیکن یہ اس وقت مفید ہو سکتا ہے جب تمام بینک شرعی بنیادوں پر عمل شروع کر دیں۔ لیکن موجود حالات میں جبکہ پوری دنیا میں پھیلے ہوئے سودی بینکوں کے مقابلے میں اسلامی بینکوں کی تعداد بہت معمولی ہے، اس حل پر عمل مفید نہیں ہو سکتا، البتہ وقتی اور عارضی طور پر اسلامی بینک ایک دوسرے حل کو اختیار کر سکتے ہیں۔ وہ حل یہ ہے کہ مراہجہ اور اجارہ کے ایگریمنٹ پر مدیون سے دستخط لیتے وقت اس پر یہ لازم کر دیا جائے کہ مالی واجبات کی ادائیگی میں کوتاہی اور تاخیر کرنے کی صورت میں وہ دین کے تناسب سے ایک معین رقم خیراتی کاموں میں بطور تبرع صرف کرے گا، اور یہ رقم وہ پہلے بینک کو ادا کرے گا، اور پھر بینک اس کی طرف سے نیابتاً خیراتی کاموں میں لگا دے گا۔ لہذا دین کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں مدیون وہ

رقم بینک کو ادا کرے گا۔ البتہ یہ رقم نہ تو بینک کی ملکیت ہوگی، اور نہ ہی اس کی آمدنی اور منافع کا حصہ ہوگی، بلکہ خیراتی کاموں میں صرف کرنے کے لئے بطور امانت اس کے پاس محفوظ رہے گی۔

مندرجہ بالا تجویز مدیون کو وقت پر ادائے دین کرنے کے لئے بہترین دباؤ ہے، اور امید ہے کہ یہ تجویز مماطلت کے سدباب کے لئے مالی معاوضہ کی تجویز کے مقابلے میں زیادہ موثر ہوگی، اس لئے کہ بطور تبرع جو رقم مدیون پر لازم کی جائے گی، اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مدت مماطلت کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے برابر ہو، بلکہ اس سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے، اور اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ رقم دین کے متناسب حصے کی بنیاد پر لازم کر دی جائے، تاکہ مدیون وقت پر دین ادا کرنے کا پابند ہو جائے، اور بطور تبرع مدیون سے لی جانے والی اس رقم کو سود نہیں کہا جائے گا، کیونکہ وہ رقم بینک کی ملکیت نہیں ہوگی، بلکہ اس کو خیراتی کاموں میں صرف کیا جائے گا، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی رقم کے لئے خاص فنڈ قائم کر دیا جائے، جو بینک کی ملکیت نہ ہو، بلکہ خیراتی کاموں کے لئے وقف ہو، اور بینک اس فنڈ کی سرپرستی کرے، اور اس فنڈ کے مقاصد میں ایک مقصد یہ بھی ہونا چاہئے کہ اس میں سے ضرورت مند لوگوں کو قرض حسنہ کے طور پر رقم دی جائے۔

مماطل بذریعہ معاہدہ اپنے ذمہ اس تبرع کا بوالترام کرے گا، جہاں تک اس کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے تو شرعی اعتبار سے یہ التزام تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور بعض فقہاء مالکیہ کے نزدیک اس تبرع کی ادائیگی قضاء بھی اس پر لازم ہوگی۔ مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ اگر یہ التزام علی وجہ القربۃ ہو تو بالاتفاق اس کی ادائیگی ملتزم پر قضاء لازم ہو جاتی ہے، اور اگر یہ التزام علی وجہ القربۃ نہ ہو، بلکہ علی وجہ الیسین ہو، اور ایسے امر پر اسے مطلق کیا جائے جس سے ملتزم کو خود رکنا مقصود ہو تو اس صورت میں قضاء اس کے لازم ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک قضاء لازم نہیں ہوگی، جبکہ دوسرے فقہاء نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک قضاء لازم ہے، چنانچہ علامہ خطابؒ نے اپنی کتاب تحریر الکلام فی مسائل الالتزام میں تفصیل سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”اما اذا التزم المدعى عليه للمدعى، انه ان لم يوفه حقه في وقت كذا،

فله عليه كذا وكذا، فهذا لا يختلف في بطلانه، لانه صريح الرباء، وسواء

كان الشئ الملتزم به من جنس الدين او غيره، وسواء كان شيئاً معيناً او

منفعة

واما اذا التزم انه ان لم يوفه حقه في وقت كذا، فعليه كذا وكذا  
لفلان، لو صدقة لمساكين، فهذا هو محل الخلاف المعقود له هذا  
الباب، فالمشهور انه لا يقضى به، كما تقدم، وقال ابن دينار: يقضى  
به. (۱)

”اگر مدعی علیہ نے مدعی کے لئے یہ التزام کر لیا کہ اگر اس نے اس کا دین فلاں  
وقت تک ادا نہیں کیا تو اس کے ذمے فلاں چیز مدعی کے لئے لازم ہو جائے گی،  
صریح رہا ہونے کی وجہ سے یہ صورت باطل اور ناجائز ہے، جو چیز اپنے اوپر لازم کی  
ہے، چاہے وہ دین کی جنس میں سے ہو یا نہ ہو، اور چاہے وہ کوئی معین چیز ہو، یا  
منفعت ہو.....

اور اگر مدعی علیہ نے یہ التزام کر لیا کہ اگر فلاں وقت پر تمہارا دین ادا نہیں کیا تو  
اس صورت میں فلاں چیز فلاں شخص کو مدعی لازم ہوگی، یا فلاں چیز مساکین کو صدقہ  
دوں گا، یہ صورت فقہاء کے نزدیک محل اختلاف ہے، اور مشہور قول یہ ہے کہ اس کی  
ادائیگی قضاء لازم نہیں ہوگی، البتہ علامہ ابن دینار فرماتے ہیں کہ یہ قضاء بھی لازم  
ہے۔“

اس سے پہلے ایک جگہ علامہ خطاب تحریر فرما چکے ہیں:

”وحكاية الباجي الاتفاق على عدم لزوم فيما اذا كان على وجه اليمين  
غير مسلحة، لوجود الخلاف في ذلك، كما تقدم، وكما سبقتي. (۲)  
”علامہ باجی نے اگرچہ اتفاق نقل کیا کہ علی وجہ الیمین التزام کی صورت میں قضاء  
لزوم نہیں ہوتا، مگر یہ نقل قابل تسلیم نہیں، کیونکہ قضاء لازم ہونے یا نہ ہونے میں علماء  
کا اختلاف موجود ہے، جیسا کہ پیچھے گزر چکا، اور آئندہ آنے والا ہے۔“

علامہ خطاب نے اگرچہ قضاء عدم لزوم کے قول کو ترجیح دی ہے، لیکن اس بحث کے آخر میں وہ  
خود فرماتے ہیں کہ:

”اذا قلنا ان الالتزام المعلق على فعل الملتزم الذي على وجه اليمين، لا  
يقضى به على المشهور، فاعلم ان هذا ما لم يحكم بصحة الالتزام  
المذكور حاكم، واما اذا حكم حاكم بصحته، او بلزومه، فقد تعين

الحکم به، لان الحاکم اذا حکم بقول، لزم العمل به، وارتفع الخلاف. (۱)

”اگرچہ ہم نے یہ کہا کہ ملتزم جب اپنے کسی فعل پر علی وجہ الیسین التزام کر لے، تو قضاء وہ لازم نہیں، جیسا کہ مشہور مذہب یہی ہے، مگر یہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ اس وقت تک ہے جب تک کسی حاکم نے التزام مذکورہ کے بارے میں فیصلہ جاری نہ کیا ہو، لیکن اگر کسی حاکم نے اس التزام کے منسوخ ہونے، یا اس کے لازم ہونے پر فیصلہ دے دیا ہو، تو اس صورت میں وہ التزام درست ہو جائے گا، اس لئے کہ جب حاکم کسی بات کا فیصلہ کر دے تو اس پر عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے، اور اختلاف بھی ختم ہو جاتا ہے۔“

بہر حال! یہ حکم بعض فقہاء مالکیہ کے قول کے مطابق ہے، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے ان کے نزدیک ”وعدہ“ قضاء لازم نہیں ہوتا، لیکن فقہاء حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ بعض وعدے ایسے ہیں جو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاتے ہیں، (۲) لہذا اس قول کی بنیاد پر میرے خیال میں مثال مثول کے سد باب کے لئے اور لوگوں کے حقوق کی حفاظت کے لئے مجوزہ تبرع کو لازم قرار دینے کی گنجائش ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## مدیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی مہلت کا خاتمہ

اس بحث کا سب سے آخری مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی کی مدت کے دوران مدیون کا انتقال ہو جائے، تو کیا وہ دین پہلے کی طرح موجد ہی رہے گا، یا وہ دین فی الفور واجب الاداء ہوگا؟ اور دائن کو مدیون کے ورثاء سے اس دین کی ادائیگی کافی الفور مطالبے کا حق حاصل ہو جائے گا یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے دین موجد فوری واجب الاداء ہو جاتا ہے، اور امام احمد بن حنبلؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے، لیکن حنابلہ کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ اگر مدیون کے ورثاء اس دین کی توثیق کر دیں، اور اس کی ادائیگی پر اطمینان دلا دیں تو اس صورت میں وہ دین مدیون کی موت سے فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، بلکہ وہ پہلے کی طرح موجد ہی رہے گا، چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

(۱) حوالہ سابقہ، ص ۱۸۵۔ (۲) دیکھئے رد المحتار، بحث المبیع بالوقاء۔



”فاما ان مات، وعليه ديون موجلة، فهل تحل بالموت؟ فيه روايتان: احدهما، لا تحل اذا وثق الورثة، وهو قول ابن سيرين وعبيد الله بن الحسن واسحاق وابي عبيد. وقال طاؤس وابوبكر بن محمد والزهرى وسعيد بن ابراهيم: الدين الى اجله. وحكى ذلك عن الحسن والرواية الاخرى: انه يحل بالموت، وبه قال الشعبي والنخعي وسوار ومالك والثوري والشافعي واصحاب الرأي. لانه لا يخلو اما ان يبقی في ذمة الميت، او الورثة، او يتعلق بالمال، لا يجوز بقاءه في ذمة الميت، لخرابها وتعذر مطالبة بها، ولا ذمة الورثة لانهم لم يلتزموها، ولا رضى صاحب الدين بضمم، وهي مختلفة متباينة، ولا يجوز تعليقه على الاعيان وتاجليه، لانه ضرر بالميت، وصاحب الدين ولا نفع للورثة فيه، اما الميت فلان النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”الميت مرتين بدينه حتى يقضى عنه“ واما صاحبه فيتاخر حقه، وقد تلف العين فيسقط حقه، واما الورثة فانهم لا ينتفعون بالاعيان ولا يتصرفون فيها، وان حصلت لهم منفعة فلا يسقط حظ الميت وصاحب الدين لمنفعة لهم.“ (۱)

”اگر کسی کا انتقال ہو جائے، اور اس پر دین موجد ہو تو کیا موت کی وجہ سے وہ دین فوری واجب الاداء ہو جائے گا؟ اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ اگر درثناء اس دین کی توثیق کر دیں تو پھر فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، یہ قول علامہ ابن سیرین، عبيد اللہ بن حسن، اسحاق اور ابو عبیدہ کا ہے، البتہ علامہ طاؤس، ابوبکر بن محمد، علامہ زہری، سعید بن ابراہیم فرماتے ہیں کہ وہ دین اپنی مدت تک موجد ہی رہے گا، اور امام حسن سے بھی یہی قول منقول ہے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو جائے گا، یہ قول امام شافعی، امام نخعی، سوار، امام مالک، امام ثوری، امام شافعی، اور اصحاب الرأي سے منقول ہے، اس لئے کہ اس دین کے بارے میں تین صورتوں میں سے ایک صورت ضرور ہوگی، یا تو وہ دین میت کے ذمے باقی رہے گا،

یا ورثاء کے ذمہ ہوگا، یا میت کے مال سے معلق ہوگا، جہاں تک میت کے ذمہ کا تعلق ہے تو میت کے ذمے دین کا باقی رہنا جائز نہیں، اس لئے کہ موت کی وجہ سے اس کا ذمہ فاسد ہو چکا ہے، اور اس سے مطالبہ کرنا بھی متعذر ہے، اور جہاں تک ورثاء کی ذمہ داری کا تعلق ہے تو ورثاء کی ذمہ داری بھی درست نہیں، اس لئے کہ نہ تو ورثاء نے اس دین کی ذمہ داری قبول کی ہے، اور نہ ہی دائن ان ورثاء کی ذمہ داری پر رضامند ہے، جب کہ ان ورثاء کی ذمہ داریاں مختلف اور متفاوت بھی ہیں، جہاں تک میت کے مال سے معلق کرنے کا تعلق ہے، تو میت کے مال سے معلق کر کے اس کو موجد کرنا بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں میت کا بھی ضرر ہے، اور صاحب دین کا بھی ضرر ہے، اور ورثاء کا کوئی نفع اس میں نہیں ہے، میت کا ضرر تو یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ ”العبت مرنہن بدینہ حتی یقضی عنہ“ یعنی میت اپنے دین کی وجہ سے معلق رہتا ہے، جب تک اس کا قرض ادا نہ کر دیا جائے، اور صاحب قرض کا ضرر یہ ہے کہ اس کا حق اور زیادہ موخر ہو جائے گا، اور بعض اوقات وہ مال ضائع ہو جاتا ہے، اس صورت میں صاحب حق کا حق بالکل ساقط ہو جائے گا۔ جہاں تک ورثاء کے نفع کا تعلق ہے تو ورثاء عام طور پر میت کی اشیاء سے براہ راست مستفیع نہیں ہوتے، اور نہ ان میں تصرف کرتے ہیں، اور اگر ان ورثاء کو نفع حاصل بھی ہو جائے تب بھی ان کی وجہ سے میت کا حق اور صاحب دین کا حق اس مال سے ساقط نہ ہوگا۔“

اس عبارت کے بعد علامہ ابن قدامہؒ نے ان لوگوں کے قول کو ترجیح دی ہے جن کے نزدیک وہ دین موجد ہی رہے گا، بشرطیکہ ورثاء کسی ضامن یا رہن کے ذریعہ اس دین کی توثیق کر دیں، اور اس کے دلائل بھی ذکر فرمائے ہیں۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے، اگرچہ جمہور فقہاء کے مذہب کے مطابق ان کا اصل مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہوگا، لیکن متاخرین حنفیہ نے اس قول پر فتویٰ نہیں دیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ موجد موجد میں ثمن کا کچھ حصہ ”مدت“ کے مقابلے میں ہوتا ہے، لہذا اگر مشتری (میت) کے ترکہ میں سے پورا ثمن فی الفور اداء کرنے کا حکم لگا دیں تو اس صورت میں ثمن کا جتنا حصہ مدت کے مقابلے میں تھا، وہ بلا عوض ہونا لازم آ جائے گا، اور اس میں مشتری کا نقصان ہے، کیونکہ مشتری اس ثمن پر اس شرط پر راضی ہوا تھا کہ وہ ثمن فی

الفور اداء نہیں کرے گا، بلکہ ایک متفقہ مدت گزرنے کے بعد ادا کرے گا، اسی وجہ سے متاخرین حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر یہ صورت پیش آجائے تو اس صورت میں مشتری ثمن مراہجہ میں سے صرف اسی قدر ادا کرے گا جو گزشتہ مدت کے مقابل ہوگا، اور پیچھے ہم ”مراہجہ موجدہ“ کی بحث میں درمختار کی یہ عبارت نقل کر چکے ہیں کہ:

”قضى المدينون الدين الموجد قبل الحلول او مات، فحل بموته، فاحد من تركته، لا ياخذ من المراهجة التي جرت بينهما الا بقدر ما مضى من الايام، وهو جواب المتأخرين. قنية. وبه افنى المرحوم ابوالسعود افندی مفتی الروم، وعلله بالرفق للجانبين.“

”یعنی اگر مدیون نے اپنا دین موجد وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا مشتری کا انتقال ہو گیا، اور اس کے انتقال کی وجہ سے وہ دین فی الحال واجب الاداء ہو گیا، چنانچہ وہ اس کے ترکہ سے وصول کیا گیا، تو ان دونوں صورتوں میں بائع اور مشتری کے درمیان جو ثمن طے ہوا تھا، اس میں سے صرف اسی قدر لے گا، جو گزشتہ مدت کے مقابلے میں ہوگا، یہی متاخرین حنفیہ کا جواب ہے۔ قنیہ۔ روم کے مفتی ابوالسعود آفندیؒ نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس قول میں جائین (بائع اور مشتری) کی رعایت موجود ہے۔“

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدینؒ تحریر فرماتے ہیں کہ:

”صورتہ اشتری شیئاً بعشرة نقدًا، وباعه لآخر بعشرين الى اجل، هو عشرة اشهر، فاذا قضاہ بعد تمام خمسة، او مات بعدها، ياخذ خمسة ويترك خمسة.“

”اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز دس روپے میں نقد پر خریدی، اور پھر وہ چیز تیسرے شخص کو دس ماہ کے ادھار پر بیس روپے میں بیچ دی، لہذا اس صورت میں اگر مشتری دس ماہ کے بجائے ۵ ماہ بعد قیمت ادا کرے، یا پانچ ماہ بعد اس مشتری کا انتقال ہو جائے، تو اس صورت میں بائع نفع کے پانچ روپے وصول کرے گا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا (یعنی کل پندرہ روپے وصول کرے گا)“ (۱)

میرے نزدیک اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ اگرچہ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت

سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو جائے گا، لیکن ”بیع بالتقسیط“ اور ”مراہجہ موجدہ“ جن میں ثمن کا کچھ حصہ ”مدت“ کے مقابلے میں بھی ہوتا ہے، اگر ان میں ہم ”فوری واجب الاداء“ والا قول لے لیں، تو اس صورت میں مدیون کے ورثاء کا نقصان ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ دو قولوں میں سے ایک قول کو اختیار کر لیا جائے۔ یا تو متاخرین حنفیہ کا یہ قول لے لیا جائے کہ ادائے دین کی جو مدت متفق علیہ تھی، اس کے آنے میں جتنا وقت باقی ہے، اس وقت کے مقابلے میں جتنا ثمن آتا ہو، وہ ساقط کر دیا جائے، لہذا مدیون کے ترکہ میں سے صرف ایام گزشتہ کے مقابل جو ثمن ہو، وہ وصول کر لیا جائے، یا پھر حنابلہ کا قول اختیار کرتے ہوئے جس طرح وہ دین موجد تھا، اب بھی اسی طرح موجد رہنے دیا جائے، البتہ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مدیون کے ورثاء کسی قابل اعتماد ذریعہ سے اس دین کی توثیق کر دیں، شاید حنابلہ کا یہ قول اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ مدتوں کے اختلاف کی وجہ سے ثمن میں جو تذبذب کی صورت ہوتی ہے، اور جس کی وجہ سے صورت سودی معاملات سے مشابہت ہو جاتی ہے، وہ تذبذب اس صورت میں نہیں پایا جاتا ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم



# کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

”احکام الاوراق النقدیه“ یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی نے ”مجمع الفقہ الاسلامی“ کے پانچویں اجلاس (کویت) میں پیش فرمایا، جس کا اردو ترجمہ مولانا عبداللہ میمن صاحب نے کیا ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

## کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولانا محمد  
خاتم النبیین وعلى آله واصحابه الطاهرين وعلى كل من تبعهم باحسان  
الى يوم الدين .

### نوٹوں کی فقہی حیثیت

کاغذی نوٹوں کے احکام کا بیان اس کی تمام تفصیلات اور جزئیات کے ساتھ شروع کرنے سے پہلے ان نوٹوں کی حقیقت کو جاننا ضروری ہے کہ کیا یہ کسی قرض کے وثیقے ہیں؟ یا عرفی ثمن ہیں؟ جن لوگوں کی رائے یہ ہے کہ یہ کاغذی نوٹ مالی دستاویز اور سند ہیں ان کے نزدیک یہ نوٹ اس قرض کی سند ہے جو اس کے جاری کرنے والے (بینک) کے ذمہ واجب ہے، لہذا اس رائے اور خیال کے مطابق یہ نوٹ نہ تو ثمن ہیں اور نہ مال، بلکہ نوٹ اور وثیقے سے عبارت ہے جو مدیون نے دائن کو لکھ کر دے دیا ہے تاکہ جب وہ چاہے اس کے ذریعے اپنے دین پر قبضہ کر لے، اس لئے ان حضرات کی رائے میں جو شخص بھی یہ نوٹ کسی دوسرے کو دے گا، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس نے مال دیا ہے، بلکہ یہ اپنے مال کا حوالہ اس مقروض (بینک) پر کر رہا ہے جس نے یہ نوٹ بطور سند جاری کیے ہیں۔ اس لئے اس پر فقہی اعتبار سے وہی احکام جاری ہوں گے، جو ”حوالہ“ پر جاری ہوتے ہیں۔ لہذا دوسرے کا حق ان نوٹوں کے ذریعے ادا کرنا وہاں جائز ہوگا جہاں حوالہ جائز ہوتا ہے اور اگر یہ نوٹ سونے یا چاندی کی دستاویز اور سند ہیں (یعنی اگر ان کی پشت پر بینک میں سونا یا چاندی ہے) تو اس صورت میں ان نوٹوں کے ذریعہ سونا، چاندی خریدنا جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ سونے کا سونے سے تبادلہ کرنا یا چاندی کا چاندی سے تبادلہ کرنا ”بیع صرف“ ہے۔ اور ”بیع صرف“ میں بیع اور ثمن دونوں کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے۔ لہذا اگر نوٹوں کے ذریعہ سونا چاندی خریدی تو صرف ایک طرف سے قبضہ پایا گیا، دوسری طرف سے قبضہ نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ خریدار نے تو سونے پر قبضہ کر لیا لیکن

دکاندار نے سونے کے قرض کی سند پر قبضہ کیا، سونے پر قبضہ نہیں کیا۔ لہذا جب "بیع صرف" کے جائز ہونے کے لئے مجلس عقد ہی میں دونوں طرف سے قبضہ کرنے کی شرط نہیں پائی گئی تو یہ بیع شرعاً ناجائز ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی مالدار شخص اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے یہ کاغذی نوٹ کسی فقیر کو دے، تو جب تک وہ فقیر ان نوٹوں کے بدلے میں اس سونے یا چاندی کو بینک سے وصول نہ کر لے جس کی یہ دستاویز ہے، یا جب تک وہ ان نوٹوں کے ذریعہ کوئی سامان نہ خرید لے، اس وقت تک اس مالدار شخص کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اور اگر استعمال کرنے سے پہلے یہ نوٹ فقیر کے پاس سے برباد یا ضائع ہو جائیں، تو وہ مالدار شخص صرف وہ نوٹ فقیر کو دینے سے زکوٰۃ کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہوگا۔ اب اس کو دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی۔

اس کے برخلاف دوسرے حضرات فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اب یہ نوٹ بذاتِ خود ثمنِ عرفی بن گئے ہیں، اس لئے جو شخص یہ نوٹ ادا کرے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے مال اور ثمن ادا کیا ہے۔ ان نوٹوں کی ادائیگی سے دین کا حوالہ نہیں سمجھا جائے گا۔ لہذا اس رائے کے مطابق ان نوٹوں کے ذریعہ زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی اور ان کے ذریعہ سونا چاندی خریدنا بھی جائز ہوگا۔

لہذا کاغذی نوٹ اور مختلف کرنسیوں کے احکام بیان کرنے سے پہلے نوٹوں کے بارے میں مذکورہ بالا دو آراء میں سے کسی ایک رائے کو فقہی نقطہ نظر سے متعین کر لینا ضروری ہے۔

چنانچہ اس موضوع پر کتب فقہ اور معاشیات کی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے بعد میرے خیال میں ان نوٹوں کے بارے میں دوسری رائے زیادہ صحیح ہے۔ وہ یہ کہ نوٹ اب عرفی ثمن بن گئے ہیں اور اب یہ حوالے کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں۔

## دنیا کے کرنسی نظام میں انقلابات اور تبدیلیاں

قدیم زمانے میں لوگ اشیاء کا تبادلہ اشیاء (Barter) کے ذریعہ کرتے تھے۔ یعنی ایک چیز دے کر اس کے بدلے دوسری چیز لیتے تھے۔ لیکن اس طرح کے تبادلے میں بہت سے نقائص اور مشکلات تھیں اور ہر جگہ ہر وقت اس طریقہ پر عمل کرنا دشوار ہوتا تھا۔ اس لئے آہستہ آہستہ یہ طریقہ متروک ہو گیا۔<sup>(۱)</sup>

(۱) مثلاً ایک شخص کو گندم کی ضرورت ہے، اس کے پاس زائد چاول موجود ہیں۔ اب وہ کسی ایسے شخص کو تلاش کرتا ہے جس کو چاول کی ضرورت بھی ہو اور اس کے پاس زائد گندم (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

اس کے بعد ایک اور نظام جاری ہوا، جسے ”زر بضاعتی نظام“ (Commodity money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام میں لوگوں نے مختلف مخصوص اشیاء کو بطور ثمن کے تبادلے کا ذریعہ بنایا اور عام طور پر ایسی اشیاء کو تبادلے کا ذریعہ بناتے جو کثیر الاستعمال ہوتی تھیں، مثلاً کبھی اناج اور گندم کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، کبھی نمک کو اور کبھی چمڑے کو، کبھی لوہے وغیرہ کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا مگر ان اشیاء کو تبادلہ میں استعمال کرنے میں نقل و حمل کی بہت سی مشکلات پیش آتی تھیں۔ اس لئے جیسے جیسے آبادی بڑھتی گئی اور لوگوں کی ضروریات میں اضافہ ہونے لگا اور تبادلہ بھی پہلے کے مقابلے میں زیادہ ہونے لگا تو لوگوں نے سوچا کہ تبادلہ کا جو طریقہ ہم نے اختیار کیا ہوا ہے اس میں تو بہت سی مشکلات ہیں، لہذا تبادلہ کا کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہئے جس میں نقل و حمل کم سے کم ہو جائے اور اس پر لوگوں کا اعتماد بھی زیادہ ہو۔

آخر کار تیسرے مرحلہ میں جا کر لوگوں نے سونے چاندی کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، اس لئے کہ یہ دونوں قیمتی دھاتیں ہیں اور چاہے یہ زیور کی شکل میں ہوں، یا برتن کی شکل میں، بہر حال ان کی اپنی ذاتی قیمت بھی تھی اور ان کی نقل و حمل اور ذخیرہ اندوزی بھی آسان تھی، حتیٰ کہ ان دونوں قیمتی دھاتوں نے اشیاء کی قیمتوں کے لئے ایک پیمانہ کی حیثیت اختیار کر لی اور تمام ممالک اور شہروں میں لوگ ان دھاتوں پر اعتماد کرنے لگے۔ اس نظام کو ”نظام زر معدنی“ (Metalic Money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام پر بہت سے تغیرات اور انقلابات گزرے ہیں جن کو ہم اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کرتے ہیں۔

- ۱۔ ابتداء میں لوگ ایسے سونے چاندی کو بطور کرنسی استعمال کرتے جو سائز، ضخامت، وزن اور صفائی کے اعتبار سے مختلف ہوتا تھا۔ کوئی سونا ٹکڑے کی شکل میں ہوتا تھا، کوئی ڈھلے ہوئے برتن اور زیور کی شکل میں ہوتا تھا لیکن تبادلے کے وقت صرف وزن کا اعتبار کیا جاتا تھا۔
- ۲۔ اس کے بعد ڈھلے ہوئے سکوں کا رواج شروع ہو گیا۔ بعض شہروں میں سونے کے ڈھلے ہوئے سکے اور بعض شہروں میں چاندی کے ڈھلے ہوئے سکے رواج پاتے گئے جو ضخامت، وزن اور خالص سونے کے اعتبار سے برابر اور مساوی ہوتے تھے، اور جن پر دونوں طرف مہر ثبت ہوتی تھی، جو اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) بھی ہو۔ ایسے شخص کے ملنے کے بعد وہ اس سے گندم کا چاول سے تبادلہ کرتا، تب جا کر اس کو گندم میسر آتی۔ یہ طریقہ اب متروک ہو چکا ہے۔ البتہ اس قسم کے تبادلے اب بھی بعض جگہ نظر آتے ہیں مثلاً آپ نے گلی کوچوں میں بعض ہاکروں کو دیکھا ہوگا کہ وہ پرانے کپڑے، پرانے جوتے اور اخبارات کی روئی لے کر اس کے بدلے میں پیالے برتن وغیرہ دیتے ہیں۔ (مترجم)



بات کی علامت تھی کہ یہ سکے درست اور تبادلہ کے قابل ہیں اور اس سکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر لکھی ہوتی تھی وہ اس سونے اور چاندی کی حقیقی قیمت (Gold or Silver Content) کے برابر ہوتی تھی۔ گویا کہ سکے کی شکل میں ڈھلے ہوئے سونے کی قیمت سونے کی اس ڈلی کے برابر ہوتی تھی جو سکے کے ہم وزن ہو۔ اس نظام کو ”معیاری قاعدہ زر“ (Gold Specie Standard) کہا جاتا ہے۔ اس نظام کو سب سے پہلے چینوں نے ساتویں صدی عیسوی قبل مسیح میں رائج کیا تھا۔

اس نظام کے اندر لوگوں کو اس بات کی آزادی تھی کہ وہ چاہیں آپس میں لین دین کے لئے سکے استعمال کریں یا سونے کے ٹکڑے یا سونے کے ڈھلے ہوئے زیورات وغیرہ استعمال کریں اور ملک سے باہر برآمد درآمد کی بھی عام اجازت تھی۔

اور حکومت کی طرف سے یہ عام اجازت تھی کہ جو شخص بھی جس مقدار میں سکے ڈھلوانا چاہے، وہ ڈھال کر دے گی۔ چنانچہ لوگ حکومت کے پاس سونے کے ٹکڑے اور سونے کی ڈھلی ہوئی دوسری اشیاء لاتے اور حکومت ان کو سکے بنا کر واپس کر دیتی، اور اسی طرح اگر کوئی شخص سکے لا کر اس کو پگھلانے کے لئے کہتا تو حکومت ان سکوں کو پگھلا کر ٹکڑے کی شکل میں اس شخص کو واپس کر دیتی۔

۳۔ بعض ممالک نے بجائے ایک دھات کے دو دھات یعنی سونے چاندی دونوں کے سکوں کو کرنسی کے طور پر رائج کیا اور ان دونوں کے آپس کے تبادلے کے لئے ایک خاص قیمت مقرر کر دی اور سونے کو بڑی کرنسی کے طور پر اور چاندی کو چھوٹی کرنسی کی حیثیت سے استعمال کیا جانے لگا۔ اس نظام کو ”دو دھاتی نظام“ (Bi-Metalism) کہا جاتا ہے۔

لیکن اس نظام میں دوسری مشکلات پیدا ہو گئیں، وہ یہ کہ سونے اور چاندی کے سکوں میں آپس میں تبادلہ کے لئے جو قیمت مقرر کی گئی تھی، وہ مختلف شہروں میں مختلف ہو جاتی تھی۔ جس کی بنا پر لوگ کرنسی کی تجارت میں دلچسپی لینے لگے۔ مثلاً امریکہ میں ایک سونے کے سکے کی قیمت پندرہ چاندی کے سکے ہوتی لیکن بعینہ اسی وقت یورپ میں ایک سونے کے سکے کی قیمت چاندی کے ساڑھے پندرہ سکے کے برابر ہوتی۔ اس صورت حال میں تاجر امریکہ سے سونے کے سکے جمع کر کے یورپ میں فروخت کر دیتے تاکہ وہاں سے ان کو زیادہ چاندی حاصل ہو جائے اور پھر وہ چاندی کے سکے امریکہ لا کر ان کو سونے کے سکوں میں تبدیل کر دیتے اور پھر یہ سونے کے سکے دوبارہ جا کر یورپ میں فروخت کر دیتے اور اس کے بدلے چاندی لے آتے۔ لیکن اس تجارت کے نتیجے میں امریکہ کا سونا مسلسل یورپ منتقل ہوتا رہا۔ گویا کہ چاندی کے سکوں نے سونے کے سکوں کو امریکہ سے باہر نکال دیا۔ پھر

جب ۱۸۳۳ء میں امریکہ نے سونے اور چاندی کے سکوں کے درمیان اس تناسب کو بدل دیا اور سونے کے ایک سکے کو چاندی کے سولہ سکوں کے مساوی قرار دے دیا تو معاملہ پہلی صورت کے برعکس ہو گیا اور اب سونے کے سکے امریکہ میں خفغن ہونے شروع ہو گئے اور چاندی کے سکے یورپ منتقل ہونے لگے گویا کہ سونے کے سکوں نے چاندی کے سکوں کو امریکہ سے نکال دیا۔

۴۔ سکے چاہے سونے کے ہوں یا چاندی کے، اگرچہ سامان اور اسباب کے مقابلے میں ان کی نقل و حمل آسان ہے، لیکن دوسری طرف ان کو چوری کرنا بھی آسان ہے۔ اس لئے مالداروں کے لئے ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو ذخیرہ کر کے گھر میں رکھنا مشکل ہو گیا۔ چنانچہ وہ لوگ ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو سناروں اور صرافوں (Money Changer) کے پاس بطور امانت کے رکھوانے لگے، اور وہ سنار اور صراف ان سکوں کو اپنے پاس رکھتے وقت ان امانت رکھنے والوں کو بطور وثیقہ کے ایک کاغذ یا رسید (Receipt) جاری کر دیتے۔ آہستہ آہستہ جب لوگوں کو ان سناروں پر اعتماد زیادہ ہو گیا تو یہی رسیدیں، جو ان سناروں نے امانت قبول کرتے وقت بطور دستاویز جاری کی تھیں بیع و شراء میں بطور ثمن کے استعمال ہوتے لگیں۔ لہذا ایک خریدار دکاندار کو خریداری کے وقت بجائے نقد سکے ادا کرنے کے انہی رسیدوں میں سے ایک رسید اس کو دے دیتا اور دکاندار ان سناروں پر اعتماد کی بنیاد پر اس رسید کو قبول کر لیتا۔

یہ ہے کاغذی نوٹ کی ابتداء، لیکن ابتداء میں نہ اس کی کوئی خاص شکل و صورت تھی اور نہ ان کی کوئی ایسی قانونی نشیبت تھی جس کی وجہ سے لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکے۔ بلکہ اس کے قبول اور رد کرنے کا دار و مدار اس بات پر تھا کہ اسے قبول کرنے والا اس کے جاری کرنے والے سنار پر کتنا بھروسہ رکھتا ہے۔

۵۔ جب ۱۷۰۰ء کے اوائل میں بازاروں میں ان رسیدوں کا رواج زیادہ ہو گیا تو ان رسیدوں نے ترقی کر کے ایک باضابطہ صورت اختیار کر لی جسے ”بینک نوٹ“ کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے سویڈن کے اسٹاک ہوم بینک نے اسے بطور کاغذی نوٹ کے جاری کیا۔

اس وقت جاری کرنے والے بینک کے پاس ان کاغذی نوٹوں کے بدلے میں سو فیصد اتنی مالیت کا سونا موجود ہوتا تھا اور بینک یہ التزام کرتا تھا کہ وہ صرف اتنی مقدار میں نوٹ جاری کرے جتنی مقدار میں اس کے پاس سونا موجود ہے اور اس کاغذی نوٹ کے حامل کو اختیار تھا کہ وہ جس وقت چاہے بینک جا کر اس کے بدلے میں سونے کی سلاخ حاصل کر لے۔ اسی وجہ سے اس نظام کو ”سونے کی سلاخوں کا معیار“ (Gold Bullion Standard) کہا جاتا ہے۔

۶۔ ۱۸۳۳ء میں جب ”بینک نوٹ“ کا رواج بہت زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو ”زرقانونی“ (Legal Tender) قرار دے دیا۔ اور ہر قرض لینے والے پر یہ لازم کر دیا کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں اس نوٹ کو بھی اسی طرح ضرور قبول کرے گا، جس طرح اس کے لئے سونے چاندی کے سکے قبول کرنا لازم ہے۔ اس کے بعد پھر تجارتی بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے روک دیا گیا اور صرف حکومت کے ماتحت چلنے والے مرکزی بینک کو اس کے جاری کرنے کی اجازت دی گئی۔

۷۔ پھر حکومتوں کو زمانہ جنگ اور امن کے دوران آمدنی کی کمی کی وجہ سے ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل میں بہت سی مشکلات پیش آنے لگیں۔ چنانچہ حکومت مجبور ہوئی کہ وہ کاغذی نوٹوں کی بہت بڑی مقدار جاری کر دے جو سونے کی موجودہ مقدار کے تناسب سے زیادہ ہو، تاکہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے اسے استعمال کرے۔ اس کے نتیجے میں سونے کی وہ مقدار جو ان جاری شدہ کاغذی نوٹوں کی پشت پر تھی وہ آہستہ آہستہ کم ہونے لگی۔ حتیٰ کہ ابتدا میں ان نوٹوں اور سونے کے درمیان جو سو فیصد تناسب تھا، وہ گھٹتے گھٹتے معمولی تناسب رہ گیا۔ اس لئے کہ ان نوٹوں کو جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات کا یقین تھا کہ ان تمام جاری شدہ نوٹوں کو ایک ہی وقت میں سونے سے تبدیل کرنے کا مطالبہ ہم سے نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے سونے کی مقدار سے زیادہ نوٹ جاری کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ زیادہ مقدار میں نوٹ جاری کرنے کے نتیجے میں بازار میں ایسے نوٹ رائج ہو گئے جن کو سونے کی پشت پناہی حاصل نہیں تھی۔ لیکن تجارتی ایسے نوٹوں کو اس بھروسہ پر قبول کرتے تھے کہ ان نوٹوں کے جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات پر قدرت حاصل ہے کہ وہ تبدیلی کے مطالبے کے وقت اس کے پاس موجود سونے کے ذریعہ اس کا مطالبہ پورا کر دے گا۔ اگرچہ اس کے پاس موجود سونا اس کے جاری کردہ نوٹوں کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔ ایسے کرنسی نوٹوں کو ”زراعتباری“ (Fiduciary Money) کہا جاتا ہے۔

دوسری طرف آمدنی کی مذکورہ بالا کمی اور زیادہ روپے کی ضرورت ہی کی بناء پر حکومتیں جواب تک معدنی سکوں کے ساتھ معاملات کرتی آئی تھیں اس بات پر مجبور ہوئیں کہ وہ یا تو سکوں میں دھات کی جتنی مقدار استعمال ہو رہی ہے اس کو کم کر دے یا ہر سکے میں اصلی دھات کے بجائے ناقص دھات استعمال کریں۔ چنانچہ اس عمل کے نتیجے میں سکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر درج تھی، اس سکے کی اصل قیمت (Intrinsic Value) سے کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ ایسے سکوں کو ”علامتی زر“ (Token Money) کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس سکے کی معدنی اصلیت اس کی اس ظاہری قیمت کی محض علامت ہوتی ہے جو کبھی اس کی ذاتی قیمت کی ٹھیک ٹھیک نمائندگی کیا کرتی تھی۔

۸۔ رفتہ رفتہ ”زراعتباری“ کا رواج بڑھتے بڑھتے اتنا زیادہ ہو گیا کہ ملک میں پھیلے ہوئے نوٹوں کی تعداد ملک میں موجود سونے کی مقدار کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ یہاں تک کہ حکومت کو اس بات کا خطرہ لاحق ہو گیا کہ سونے کی موجود مقدار کے ذریعہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ بعض شہروں میں حقیقتہً یہ واقعہ پیش آیا کہ مرکزی بینک نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہ کر سکا۔

اس وقت بہت سے ملکوں نے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے والوں پر بہت سی کڑی شرطیں لگا دیں۔ انگلینڈ نے تو ۱۹۱۳ء کی جنگ کے بعد اس تبدیلی کو بالکل بند کر دیا۔ البتہ ۱۹۲۵ء میں دوبارہ تبدیلی کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی کہ ایک ہزار سات سو پونڈ سے کم کی مقدار کو کوئی شخص تبدیل کرانے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ چنانچہ اس شرط کے نتیجے میں عام لوگ تو اپنے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کا مطالبہ کرنے سے محروم ہو گئے (اس لئے کہ اس زمانے میں یہ مقدار اتنی زیادہ تھی کہ بہت کم لوگ اتنی مقدار کے مالک ہوتے تھے) لیکن اس قانون کی لوگوں نے اس لئے کوئی خاص پرواہ نہیں کی کہ یہ کاغذی نوٹ زر قانونی بن گئے تھے، اور ملکی معاملات میں بالکل اسی طرح قبول کیے جاتے تھے جس طرح اصلی کرنسی قبول کی جاتی تھی اور اس کے ذریعہ اندرون ملک تجارت کر کے اسی طرح نفع حاصل کیا جاسکتا تھا جس طرح دھاتی کرنسی کے ذریعہ تجارت کر کے نفع حاصل کیا جاتا تھا۔

۹۔ پھر ۱۹۳۱ء میں برطانوی حکومت نے ان نوٹوں کو سونے سے تبدیل کرانے کی بالکل ممانعت کر دی، حتیٰ کہ اس شخص کے لئے بھی جو سترہ سو پونڈ کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ کرے، اور لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ سونے کے بجائے صرف ان نوٹوں پر اکتفا کریں اور اپنے تمام کاروبار اور معاملات میں اسی کا لین دین کریں۔ لیکن حکومتوں نے آپس میں ایک دوسرے کے حق کے احترام کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کے قانون کو برقرار رکھا۔ چنانچہ اندرون ملک اگرچہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کی ممانعت تھی لیکن ہر حکومت نے یہ التزام کیا تھا کہ اگر اس کی کرنسی دوسرے ملک میں چلی گئی اور دوسری حکومت اس کرنسی کے بدلے میں سونے کا مطالبہ کرے گی تو یہ حکومت اپنے کرنسی نوٹوں کے بدلے میں اس کو سونا فراہم کرے گی۔ مثلاً اگر امریکہ کے پاس برطانیہ کے اسٹرلنگ پونڈ آئے اور وہ اب ان کے بدلے میں برطانیہ سے سونے کا مطالبہ کرے تو برطانیہ پر لازم ہے کہ وہ ان کے بدلے میں امریکہ کو سونا فراہم کرے۔ اس نظام کو ”سونے کی مبادلت کا معیار“ (Gold Exchange Standard) کہا جاتا ہے۔

۱۰۔ اسی اصول پر سالہا سال تک عمل ہوتا رہا حتیٰ کہ جب ریاستہائے متحدہ امریکہ کو ڈالر کی قیمت میں کمی کے باعث سخت بحران کا سامنا کرنا پڑا اور ۱۹۷۱ء میں سونے کی بہت قلت ہو گئی تو امریکی حکومت اس بات پر مجبور ہوئی کہ دوسری حکومتوں کے لئے بھی ڈالر کو سونے میں تبدیل کرنے کا قانون ختم کر دے۔ چنانچہ ۱۵ اگست ۱۹۷۱ء کو اس نے یہ قانون نافذ کر دیا اور اس طرح کاغذی نوٹ کو سونے سے مستحکم رکھنے کی جو آخری شکل تھی وہ بھی اس قانون کے بعد ختم ہو گئی۔ اس کے بعد ۱۹۷۴ء میں ”بین الاقوامی مالی فنڈ“ (International Monetary Fund) نے سونے کے بدل کے طور پر ایک ”زر مبادلہ نکلوانے کے حق“ (Social Drawing Rights) کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریہ کا حاصل یہ تھا کہ ”بین الاقوامی مالی فنڈ“ کے ممبران کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ مختلف ممالک کی کرنسی کی ایک معین مقدار غیر ملکی قرضوں کی ادائیگی کے لئے نکلوا سکتے ہیں اور مقدار کی تعیین کے لئے ۸۸۸۶۷۶ گرام سونے کو معیار مقرر کیا گیا (کہ اتنی مقدار کا سونا جتنی کرنسی کے ذریعہ خریدا جاسکتا ہو اتنی کرنسی ایک ملک نکلوا سکتا ہے)، لہذا اب صورت حال یہ ہے کہ زر مبادلہ نکلوانے کا یہ حق جسے اختصار کے لئے ”ایس۔ ڈی۔ آر“ کہا جاتا ہے سونے کی پشت پناہی کا مکمل بدل بن چکا ہے۔

اس طرح اب سونا کرنسی کے دائرہ سے بالکل خارج ہو چکا ہے اور اب سونے کا کرنسی سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا اور نوٹوں اور ”زر علامتی“ (یعنی کم قیمت کے سکوں) نے پوری طرح سونے کی جگہ لے لی ہے۔ اب نوٹ نہ سونے کی نمائندگی کرتے ہیں، نہ چاندی کی، بلکہ ایک فرضی قوت خرید کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ لیکن چونکہ کرنسی کے اس نظام میں ایک مستقبل اور ابدی نظام کی طرح اب تک مضبوطی اور جماد پیدائیں ہو، اس لئے تقریباً تمام ممالک میں اس بات کی تحریک چل رہی ہے کہ پہلے کی طرح پھر سونے کو مالی نظام کی بنیاد مقرر کیا جائے، یہاں تک کہ دوبارہ ”سونے کی سلاخوں کے نظام“ کی طرف لوٹنے کی آوازیں لگنے لگی ہیں۔ اس لئے دنیا کے تمام ممالک اب بھی اپنے آپ کو سونے سے بے نیاز اور مستغنی نہیں سمجھتے۔ بلکہ ہر ملک اب بھی احتیاطی تدبیر کے طور پر زیادہ سے زیادہ سونے کے ذخائر جمع رکھنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور انقلابات میں یہ سونا کام آئے۔ لیکن سونے کی بڑی سے بڑی مقدار کا یہ ذخیرہ صرف ایک احتیاطی تدبیر کے طور پر ہے اس لئے کہ اس کا موجودہ دور میں رائج کرنسی کے ساتھ کوئی قانونی تعلق نہیں ہے۔ خواہ وہ کرنسی نوٹ کی شکل میں ہو یا دھاتی سکوں کی شکل میں۔<sup>(۱)</sup>

(۱) یہ کرنسی نوٹ کی تاریخ اور اس پر گزرے ہوئے تغیرات و انقلابات کا خلاصہ ہے جو مندرجہ ذیل کتابوں سے لیا گیا ہے: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

بہر حال! یہ دنیا کے کرنسی نظام کے انقلابات اور تغیرات کا خلاصہ ہے۔ جس کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ کرنسی نوٹ ایک حالت اور ایک کیفیت پر قائم نہیں رہے بلکہ مختلف ادوار اور مختلف زمانوں میں ان کی حیثیت بدلتی رہی ہے اور ان پر بہت سے انقلاب اور تغیرات گزر چکے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز سمجھے جاتے تھے اور اسی بنا پر بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے، اس کی حیثیت مال اور ثمن کی نہیں ہے، چنانچہ علامہ سید احمد بیگ انجینیئر اپنی کتاب ”ہبہ المشتاق فی بیان حکم زکوٰۃ الادراق“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”جب ہم نے لفظ ”بینک نوٹ“ کی ماہیت کے بارے میں تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ یہ فرانسیسی زبان کی اصطلاح ہے اور ”لاروس“ جو فرانسیسی زبان کی سب سے بڑی اور مشہور لغت ہے، اس میں بینک نوٹ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”بینک نوٹ ایک کرنسی نوٹ ہے جس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت دے دی جائے گی اور ان نوٹوں کے ساتھ بھی اسی طریقے پر لین دین کیا جاتا ہے، جس طرح دھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ البتہ یہ نوٹ مضمون ہوتے ہیں، یعنی اس کے بدل کی ضمانت دی جاتی ہے تاکہ لوگ اس کے لین دین پر اعتماد کریں۔“

لہذا اس تعریف میں یہ الفاظ ”اس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت ادا کر دی جائے گی“ بغیر کسی شک کے اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے۔ البتہ اس تعریف میں جو دوسرے الفاظ ہیں کہ ”ان نوٹوں کے ساتھ بھی اس طریقہ پر لین دین کیا جاتا ہے جس طرح دھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے“ اس عبارت سے کوئی شخص اس کے مال یا ثمن ہونے کا وہم نہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

- (1) An Outline of Money by Geoffrey Growther.
- (2) Money and Man, by Elgin Groseclose IVth ed. University of Oklahoma Press Norman 197.
- (3) Modern Economic Theory, by K. K. Dewett, New Delhi.
- (4) Encyclopaedia Britannica. Banking and Credit.
- (5) حکم التعامل فی الذهب والفضة للدكتور محمد ہاشم حوضہ

کرے۔ اس لئے کہ اس عبارت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ لوگ کرنسی کے بجائے ان نوٹوں کو لین دین میں قبول کر لیتے ہیں۔ صرف اس خیال سے کہ مطالبہ کے وقت اس کی قیمت حامل نوٹ کو وصول ہو جائے گی اور حکومت اس نوٹ کی قیمت کی ادائیگی کی ضامن ہے۔ لہذا یہ تعریف صراحتہً اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز ہے۔“ (۱)

اسی وجہ سے گزشتہ صدی میں ہندوستان کے بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ نوٹ قرض کی دستاویز ہے، لہذا اس کے ذریعہ اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی جب تک فقیر اس نوٹ کو اپنی ضروریات میں خرچ نہ کرے اور ان نوٹوں کے ذریعے سونا چاندی خریدنا جائز نہیں۔ (۲)

لیکن اسی زمانہ میں علماء اور فقہاء کی ایک بڑی جماعت ایسی بھی تھی جو ان کاغذی نوٹوں کو ”شمن عرفی“ کے طور پر مال قرار دیتی تھی، چنانچہ اس مسئلہ پر مسند احمد کے مرتب اور شارح علامہ احمد ساعی نے سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”فالذی اراہ حقاء وادین اللہ علیہ: ان حکم الورق العالی کحکم النقودین فی الزکوٰۃ سواء بسواء، لانه یتعامل بہ کالنقدین تماماً، ولان مالکہ بمکنہ صرفہ وقضاء مصالحہ بہ فی ای وقت شاء، فمن ملک النصاب من الورق العالی ومکث عنده حولاً کاملاً وجبت علیہ زکوٰۃ۔“ (۳)

”میرے نزدیک صحیح بات جس پر میں اللہ تعالیٰ کے حضور جواب دہ ہوں یہ ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب اور اس کی ادائیگی کے مسئلہ میں ان کاغذی نوٹوں کا حکم بھی بعینہ سونے چاندی کے حکم کی طرح ہے، اس لئے کہ لوگوں میں ان نوٹوں کا لین دین بالکل اسی طرح جاری ہے جس طرح سونے چاندی کا لین دین رائج ہے اور ان نوٹوں کے مالک کو اس کا بالکل اختیار ہے کہ وہ جس وقت چاہیں ان کو خرچ کریں۔ اور ان کے ذریعہ اپنی ضروریات پوری کریں، لہذا جو شخص نصاب کے بقدر ان نوٹوں کا مالک بن جائے اور اس پر ایک سال گزر جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی“

(۱) یہ عبارت ”بلوغ الامانی“ سے نقل کی گئی ہے۔ بلوغ الامانی شرح الفتح الربانی، للساعی، ۸: ۲۳۸۔

(۲) امداد الفتاویٰ، حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی، ج ۲، ص ۵۔

(۳) شرح الفتح الربانی للساعی آخر باب زکوٰۃ الذهب والنقد، ۸: ۲۵۱۔

ہندوستان کے بعض دوسرے علماء کی بھی یہی رائے تھی۔ چنانچہ حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ کے خصوصی شاگرد اور ”عطر ہدایہ“ اور ”خلاصۃ التفاسیر“ کے مصنف حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنویؒ کی بھی نوٹ کے بارے میں یہ رائے تھی اور ان کے بیٹے مولانا مفتی سعید احمد لکھنویؒ (سابق مفتی و صدر مدرس مدرسہ تکمیل العلوم کانپور) نے اپنے والد ماجد کی یہ رائے ان کی کتاب ”عطر ہدایہ“ کے آخر میں نقل کی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ علامہ عبدالحی لکھنویؒ بھی اس مسئلہ میں ان کے موافق تھے۔

ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ کاغذی نوٹ کی دو حیثیتیں ہیں:

ایک یہ کہ خرید و فروخت، اجارات اور تمام مالی معاملات میں ان نوٹوں کا رواج اور لین دین بعینہ حقیقی ثمن اور سکوں کی طرح ہے بلکہ حکومت نے لوگوں پر قرضوں اور حقوق اور ادائیگی میں اس کو قبول کرنے کو لازمی قرار دے دیا ہے، لہذا موجودہ قانون میں قرض خواہ کو اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں ان نوٹوں کو قبول کرنے سے انکار کرے۔ اس حیثیت سے یہ کاغذی نوٹ اب ”ثمن عرفی“ بن چکے ہیں۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ یہ نوٹ حکومت کی طرف سے جاری شدہ ایک دستاویز ہے اور حکومت نے یہ التزام کیا ہے کہ اس کے ہلاک اور ضائع ہونے کی صورت میں یا اس کے حامل کے مطالبے کے وقت اس کا بدلہ ادا کرے گی۔ اس حیثیت سے یہ نوٹ ”ثمن عرفی“ کی حیثیت نہیں رکھتے، اس لئے کہ ”ثمن عرفی“ کی ہلاکت کے وقت حکومت اس کا بدلہ ادا نہیں کرتی ہے۔ دوسری حیثیت کے اعتبار سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند یا دوسری مالی دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔

لیکن اگر اس دوسری حیثیت پر ذرا تعمق سے غور کیا جائے تو یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ نوٹ کی یہ دوسری حیثیت اس کی ثمنیت کو باطل نہیں کرتی ہے۔ اس لئے کہ حکومت کا اصل مقصد یہ تھا کہ یہ نوٹ بھی ثمن عرفی کے طور پر لوگوں میں رائج ہو جائیں۔ اسی وجہ سے حکومت نے قرض کی ادائیگی میں اس کے قبول کرنے کو ضروری قرار دیا۔ لیکن خلقی ثمن (سونے چاندی کے سکے) اور دوسری دھاتوں کے علامتی سکے جو پہلے سے رائج تھے ان کا حال تو یہ تھا کہ ان کی اپنی حیثیت اور قیمت بھی تھی۔ ان کو قیمتی بنانے کے لئے حکومت کے کسی اعلان کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لئے کہ یہ سکے کبھی سونے چاندی سے بنائے جاتے تھے اور کبھی تانبے، پیتل اور لوہے سے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر چیز مال مقنوم ہے، حتیٰ کہ اگر حکومت ان سکوں کی ثمنیت کو ختم کرنے کا بھی اعلان کر دے تب بھی مال مقنوم ہونے کے اعتبار سے ان کی ذاتی قیمت باقی رہے گی۔

بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ان کی اپنی ذاتی کوئی قیمت نہیں ہے (صرف کاغذ کا ایک ٹکڑا



ہے) البتہ حکومت کے اعلان کے بعد یہ قیمتی بن گئے۔ لہذا اگر حکومت ان نوٹوں کی شہیت باطل کر دے تو ان کی کوئی قیمت باقی نہیں رہے گی۔ اس لئے کہ لوگوں کو جتنا اعتماد اور بھروسہ دھات کی کرنسی پر ہوتا ہے اتنا ان نوٹوں پر نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے حکومت کو یہ ضمانت یعنی پڑی کہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدلہ ادا کرے گی۔ یہ ضمانت حکومت نے اس لئے نہیں لی کہ حکومت کی نظر میں یہ شمن عرفی کی حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد حاصل کرنے کے لئے ضمانت دی تاکہ لوگ بغیر کسی خطرہ کے بلا خوف و خطر اس کا لین دین کر سکیں۔

لہذا اس نوٹ کے دستاویز ہونے کی حیثیت ایسی نہیں ہے جس سے اس کی شہیت باطل ہو جائے۔ اس لئے اس کا حاصل صرف اتنا ہے کہ حکومت نے اس کا بدلہ دینے کا وعدہ کیا ہے، مگر حکومت کے اس وعدہ کا لوگوں کے آپس میں لین دین پر کوئی اثر نہیں ہے۔ اگر حکومت ان نوٹوں کا شمن عرفی بنانا نہ چاہتی تو لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر کبھی مجبور نہ کرتی۔ اور ان نوٹوں کے قابل تبدیلی ہونے کی حیثیت کی وجہ سے لوگوں پر اس کا اعتماد حقیقی کرنسی سے بھی زیادہ ہو چکا ہے۔ اس لئے کہ حقیقی کرنسی کے گم ہو جانے اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس کا بدلہ نہیں ملے گا۔ بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدلہ مہیا کرتی ہے۔<sup>(۱)</sup>

## زیر بحث مسئلے میں ہماری رائے

ہمارے نزدیک کاغذی کرنسی کے بارے میں اوپر جو دورائیں ذکر کی گئی ہیں ہمارے نزدیک اختلاف زمانہ کے لحاظ سے دونوں درست ہیں جس کی تشریح ہم پیچھے کاغذی کرنسی کی تاریخ اور اس پر گزرے ہوئے مختلف تغیرات کے بیان میں کر چکے ہیں۔

لہذا اس میں کوئی شک نہیں کہ ابتدا میں یہ کاغذی نوٹ قرض کی دستاویز شمار ہوتے تھے جیسا کہ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا میں ہے:

”دنیا میں بینک نوٹ (موجودہ کاغذی کرنسی) کا رواج بینک چیک کے رواج سے پہلے ہوا تھا۔ اور یہ بینک نوٹ قرض خواہ کے پاس اس قرض کی سند سمجھا جاتا تھا جو قرض اس کا بینک کے ذمہ ہے۔ اور اگر یہ نوٹ دوسرے شخص کو دے دیا جائے تو اس نوٹ کے تمام حقوق خود بخود اس دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔ لہذا دوسرا شخص جواب اس کا حامل ہے خود بخود بینک کا قرض خواہ بن جائے گا۔ اسی

(۱) عطر ہدایہ، للشیخ الکنوی، ص ۲۱۸ تا ۲۲۷، طبع دیوبند، انڈیا۔

وجہ سے تمام مالی حقوق کو اس کے ذریعہ ادا کرنا حقیقی کرنسی کے ذریعہ ادا کرنے کی طرح ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور چونکہ رقم کی بڑی مقدار کو ڈھلے ہوئے سکوں کے ذریعہ ادا کرنا بہت دشوار کام ہے، اس لئے کہ اسے شمار کرنے اور پرکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے نقل و حمل میں کافی تکلیف اٹھانی پڑتی ہے، اس لئے اس کاغذی کرنسی کے استعمال نے شمار کرنے کی مشقت کو کم اور دوسری مشکلات کو سرے سے ختم کر دیا ہے۔“ (۱)

لیکن جیسا کہ ہم نے پیچھے ان کاغذی نوٹوں پر تغیرات کے بیان میں بتایا کہ بعد کے زمانے میں نوٹوں کی مندرجہ بالا حالت باقی نہیں رہی تھی۔ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ ستار اور صراف کی طرف سے کسی خاص شخص کو اس کے جمع کیے ہوئے سونے کی دستاویز کے طور پر جاری ہوتا تھا۔ اس وقت اس کی نہ کوئی خاص شکل و صورت تھی اور نہ اس کو جاری کرنے والا ایک شخص ہوتا تھا۔ اور نہ ہی کسی شخص کو اپنے حق کی وصولیابی میں اس نوٹ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ بعد میں جب اس کا رواج زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو ”قانونی زر“ (Legal Tender) قرار دے دیا اور شخص (غیر سرکاری) بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے منع کر دیا۔ چنانچہ حکومت کی طرف سے اس اعلان کے بعد اس نوٹ کی حیثیت دوسری مالی دستاویزات سے مندرجہ ذیل حیثیتوں سے مختلف ہو گئی:

۱۔ اب یہ نوٹ قانونی زر کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں اور عرفی ضمن کی طرح لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر بھی مجبور کر دیا گیا ہے۔ جبکہ دوسری مالی دستاویز مثلاً بینک چیک کو اپنے قرض کی وصولیابی میں قبول کرنے پر کسی شخص کو مجبور نہیں کیا جاتا، باوجودیکہ بینک چیک کا رواج بھی عام ہو چکا ہے۔

۲۔ یہ نوٹ ”غیر محدود زر قانونی“ (Unlimited Legal Tender) کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں، جبکہ دھاتی کرنسی ”محدود زر قانونی“ (Limited Legal Tender) ہے۔ اس لئے ان نوٹوں کے ذریعہ قرض کی بڑی سے بڑی مقدار کی ادائیگی ممکن ہے اور قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتا بخلاف دھاتی سکوں کے کہ قرض کی بڑی مقدار کو اگر کوئی شخص اس کے ذریعہ ادا کرنا چاہے تو قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ کاغذی نوٹ نے لین دین میں رواج کی کثرت، لوگوں کے اس پر زیادہ اعتماد اور اس کی قانونی حیثیت کی وجہ سے دھاتی کرنسی پر بھی برتری حاصل کر لی ہے۔

۳۔ قرض کی دستاویز ہر شخص جاری کر سکتا ہے۔ اس میں شرعاً اور قانوناً کوئی ممانعت نہیں کہ قرض

خواہ یہ سند اپنے دین کی ادائیگی میں دوسرے قرض خواہ کو دے دے اور دوسرا قرض خواہ تیسرے قرض خواہ کو دے۔ لیکن یہ نوٹ حکومت کے علاوہ کوئی اور شخص جاری نہیں کر سکتا۔ جیسے دھاتی کرنسی حکومت کے علاوہ کوئی شخص جاری نہیں کر سکتا۔

۴۔ دنیا کے تمام ممالک میں عرفاً اور قانوناً نوٹوں کے لئے ”کیش“، ”ٹمن“ اور ”کرنسی“ کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ دوسری مالی دستاویزات کے لئے یہ الفاظ استعمال نہیں ہوتے۔

۵۔ لوگ آپس میں ان نوٹوں کا لین دین اس اعتماد کے ساتھ کرتے ہیں جس اعتماد کے ساتھ دھاتی کرنسی کا لین دین کرتے ہیں۔ اور ان نوٹوں کے لین دین کے وقت لوگوں کو کبھی اس کا خیال بھی نہیں ہوتا کہ وہ قرض کا لین دین کر رہے ہیں۔ آج کوئی شخص بھی ایسا موجود نہیں ہے جو ان نوٹوں کو اس لئے حاصل کرنا چاہتا ہو کہ ان کے ذریعے سونے، چاندی یا دھات کے سکے حاصل کر لے گا۔

۶۔ جیسا کہ اس کاغذی کرنسی کے ارتقاء میں پیچھے ذکر کیا گیا کہ اب ان کاغذی نوٹوں کی پشت پر کوئی سونا چاندی سرے سے موجود نہیں ہے اور نہ اسے سونے میں تبدیل کرنا ممکن ہے، حتیٰ کہ ملکوں کے درمیان آپس کے لین دین میں بھی اس کا امکان باقی نہیں رہا، چنانچہ جیوفرے گراؤتھر (Geoffrey Growth) لکھتا ہے:

The Promise to pay, which appears on their face is now utterly meaningless. Not even in amounts of pounds 1700 can notes now be converted into gold. The note is no more than a piece of paper, of no intrinsic value whatever and if it were presented for redemption, the Bank of England could honour its promise to pay one Pound' only by giving silver coins or another note but it is accepted as money throughout the British Island."<sup>(1)</sup>

”کرنسی نوٹوں پر جو یہ عبارت لکھی ہوتی ہے کہ ”حامل ہذا کو مطالبہ پر ادا کرے گا“ اب اس عبارت کا کوئی مقصد اور کوئی معنی باقی نہیں رہے۔ اس لئے کہ اب موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی کسی بھی مقدار کو سونے میں تبدیل کرانے کی کوئی صورت نہیں، چاہے ان نوٹوں کی مقدار سترہ سو پونڈ یا اس سے زیادہ بھی کیوں نہ ہو، اب موجودہ دور میں یہ کرنسی نوٹ ایک کاغذ کا پرزہ ہے جس کی ذاتی قیمت کچھ بھی نہیں

ہے۔ اور اگر کوئی شخص اس پونڈ کو برطانیہ کے مرکزی بینک میں لے جا کر اس کے بدلے میں سونے یا کرنسی کا مطالبہ کرے تو وہ بینک یا تو علامتی سکے دے دے گا یا اس کے بجائے دوسرے نوٹ پکڑا دے گا۔ لیکن یہ کاغذی پونڈ برطانیہ کے تمام جزائر میں کیش ہی کی طرح قبول کیے جاتے ہیں (اس لئے اب اس کے بدلے کے مطالبہ کی ضرورت بھی نہیں ہے)۔

خلاصہ یہ کہ نوٹ پر لکھی ہوئی تحریر کا مطلب صرف اتنا رہ گیا ہے کہ حکومت اس نوٹ کی ظاہری قیمت کی ضامن ہے اور اس کی ظاہری قیمت اس کی قوت خرید ہی کا دوسرا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بینک اب اس کے بدلے میں سونا، چاندی یا دوسرے دھاتی سکے دینے کا پابند نہیں ہے، چنانچہ بعض اوقات بینک مطالبہ کے وقت اس کے بدلے میں اس کی ظاہری قیمت ہی کے برابر دوسرے نوٹ ادا کر دیتا ہے۔ حالانکہ نوٹ کے بدلے میں نوٹ ادا کرنے کو قرض کی ادائیگی نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایک کرنسی کو دوسری کرنسی سے تبدیل کر کے دے دیا۔ اور مرکزی بینک نوٹوں کی یہ تبدیلی بھی صرف اس مقصد کے لئے کرتا ہے تاکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد برقرار رہے۔ اس تبدیلی کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ نوٹ کرنسی کی تعریف میں داخل نہیں ہے۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے واضح ہو گیا کہ فقہی اعتبار سے یہ نوٹ اب قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں، بلکہ ”فلوس نافقہ“ (مروجہ سکوں) کی طرح یہ علامتی کرنسی کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ جس طرح ”فلوس نافقہ“ کی ظاہری قیمت ان کی ذاتی قیمت سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے، اور لوگوں میں ان نوٹوں کے کے ذریعے لین دین کا رواج ”فلوس نافقہ“ ہی کی طرح ہو گیا ہے بلکہ موجودہ دور میں دھاتی سکوں کا وجود بھی نادر ہو چکا ہے، لہذا ان نوٹوں کے بارے میں یہ حکم لگانا کہ اس کے ذریعہ زکوٰۃ فی الفور ادا نہیں ہوتی یا ایک کرنسی نوٹ کو دوسرے کرنسی نوٹ میں تبدیلی کو یہ کہہ کر ناجائز قرار دینا کہ یہ ”بیع الکالی بالکالی“ کی قبیل سے ہے یا ان نوٹوں کے ذریعے سونے چاندی کی خریداری کو اس لئے ناجائز قرار دینا کہ یہ ”بیع صرف“ ہے اور ”بیع صرف“ میں دونوں طرف سے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے جو یہاں نہیں پایا گیا، ان تمام باتوں میں ناقابل تحمل حرج لازم آتا ہے۔ حالانکہ اس قسم کے معاملات میں شریعت مروجہ عرف عام کو معتبر مانتے ہوئے اس میں سہولت اور آسانی پیدا کر دیتی ہے اور ایسے فلسفیانہ نظریہ کی دقیق بحثوں میں نہیں الجھتی، جن کا عملی زندگی پر کوئی اثر موجود نہ ہو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے یہ بات پوری طرح ثابت ہو گئی کہ یہ کاغذی نوٹ کرنسی کے حکم

میں ہیں۔ اب ہم اس نوٹ سے متعلق دوسرے فقہی احکام کو بیان کرتے ہیں۔ واللہ المستعان۔

## کرنسی نوٹ اور زکوٰۃ:

جب کرنسی نوٹ ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر پہنچ جائیں تو ان پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہو جائے گی اور چونکہ اب یہ نوٹ قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے اس لئے ان نوٹوں پر قرض کی زکوٰۃ کے احکام بھی جاری نہیں ہوں گے بلکہ اس پر مروجہ سکوں کے احکام جاری ہوں گے۔ وجوب زکوٰۃ کے مسئلے میں مروجہ سکوں کا حکم سامان تجارت کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح سامان تجارت کی مالیت اگر ساڑھے باون تولہ چاندی تک پہنچ جائے تو ان پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے بعینہ یہی حکم مروجہ سکوں اور موجودہ کرنسی نوٹوں کا ہے۔

اور جس طرح مروجہ سکے کسی غریب کو بطور زکوٰۃ کے دیئے جائیں تو جس وقت وہ فقیران سکوں کو اپنے قبضہ میں لے گا اسی وقت اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، بعینہ یہی حکم کرنسی نوٹوں کا ہے کہ فقیر کے ان پر قبضہ کرنے سے زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی۔

## نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ:

نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

- ۱۔ ایک یہ کہ ایک ہی ملک کے مختلف مقدار کے نوٹوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے۔
- ۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ملک کے کرنسی نوٹوں کا دوسرے ملک کے کرنسی نوٹوں سے تبادلہ کیا جائے۔

ان دونوں صورتوں کے احکام علیحدہ علیحدہ بیان کیے جاتے ہیں۔

## ملکی کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ:

جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا کہ تمام معاملات میں کرنسی نوٹ کا حکم بعینہ سکوں کی طرح ہے۔ جس طرح سکوں کا آپس میں تبادلہ برابر برابر کر کے جائز ہے، اسی طرح ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کا تبادلہ برابر برابر کر کے بالاتفاق جائز ہے۔ بشرطیکہ مجلس عقد میں فریقین میں سے کوئی ایک بدلیں میں سے ایک پر قبضہ کر لے، لہذا اگر تبادلہ کرنے والے دو شخصوں میں سے کسی ایک نے بھی مجلس عقد میں نوٹوں پر قبضہ نہیں کیا، حتیٰ کہ وہ دونوں جدا ہو گئے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے

نزدیک یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک فلس متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، ان کی تعین صرف قبضے ہی سے ہو سکتی ہے<sup>(۱)</sup> لہذا جن فلس پر عقد ہوا، مگر ان پر قبضہ نہیں ہوا تو وہ متعین نہیں ہو سکے، بلکہ ہر فریق کے ذمہ دین ہو گئے اور یہ دین کی بیج دین سے ہو گئی، جو ”بیع الکالی بالکالی“ ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔<sup>(۲)</sup>

مندرجہ بالا حکم تو اس صورت میں ہے جب نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ برابر برابر کر کے کیا جائے اور اگر کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے مثلاً ایک روپیہ کا دو روپے سے یا ایک ریال کا دو ریال سے یا ایک ڈالر کا دو ڈالر سے تبادلہ کیا جائے تو اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا وہی مشہور اختلاف پیش آئے گا جو فلس کے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے بارے میں معروف ہے وہ یہ کہ:

بعض فقہاء کے نزدیک ایک فلس (پیسے) کا تبادلہ دو فلسوں سے شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے۔ یہ امام مالک اور حنفیہ میں سے امام محمد کا مسلک ہے اور حنابلہ کا مشہور مسلک بھی یہی ہے۔ اور اگر دونوں طرف کے فلس غیر متعین ہوں تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک بھی یہ تبادلہ حرام ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ تبادلہ اس لئے حرام ہے کہ ان کے نزدیک کسی معاملے میں ادھار اور کمی زیادتی کے حرام ہونے کی علت ”شمیت“ (کیش، نقدی اور کرنسی ہونا) ہے، چاہے حقیقی شمیٹ ہو جیسے سونے چاندی میں ہوتی ہے، یا عرفی اور اصطلاحی شمیٹ ہو، جیسے سونے چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں کے سکے اور کاغذی نوٹ میں ہوتی ہے، لہذا اگر کسی عقد میں دونوں طرف ایک ہی قسم کا شمن (کرنسی، نقدی، کیش) ہو تو امام مالک کے نزدیک اس عقد میں نہ تو کمی زیادتی جائز ہے اور نہ ادھار جائز ہے، چنانچہ ”المدونۃ الکبریٰ“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”ولو ان الناس اجاز و بینہم الجلود. حتی یکون لها سکہ و عین لکرہنھا

ان تباع بالذهب و الورق نظرة ..... لان مالکا قال: لا يجوز فلس

بفلسین. ولا تجوز الفلوس بالذهب ولا بالدينير نظرة.“<sup>(۳)</sup>

(۱) مطلب یہ کہ اگر عقد کچھ متعین روپوں پر ہوا اور کوئی فریق ان روپوں کے بجائے اتنی ہی مالیت کے دوسرے روپے دے دے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ہاں جب دوسرا فریق ان پر قبضہ کر لے تو پھر پہلا فریق اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا کہ نوٹ مجھے واپس کر دو، میں ان کے بدلے دوسرے دیتا ہوں۔ (نقی)

(۲) الدر المختار مع رد المحتار، ج ۳، ص ۱۸۳۔

(۳) المدونۃ الکبریٰ للامام مالک، جلد ۷، ص ۱۰۴۔

”یعنی اگر لوگوں کے درمیان چمڑے کے ذریعے خرید و فروخت کا اس قدر رواج پا جائے کہ وہ چمڑاٹمن اور سکہ کی حیثیت اختیار کر جائے تو اس صورت میں میرے نزدیک سونے چاندی کے ذریعے اس چمڑے کو ادھار فروخت کرنا جائز نہیں چنانچہ امام مالکؒ فرماتے کہ ایک فلس کی دو فلسوں کے ساتھ بیع اور تبادلہ جائز نہیں، اسی طرح سونا چاندی اور درہم اور دینار کے ذریعہ بھی فلس کی ادھار بیع جائز نہیں (اس لئے کہ سونا، چاندی، درہم اور دینار میں حقیقی شمیث موجود ہے۔ اور سکوں میں اصطلاحی شمیث موجود ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک شمیث کے ہوتے ہوئے اگر اجناس مختلف ہوں تب بھی ادھار ناجائز ہے)

جہاں تک<sup>(۱)</sup> حنفیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک حرمتِ ربا کی علت شمیث کے بجائے ”وزن“ ہے، اور اگرچہ فلس عددی ہیں اس لئے ان میں یہ علت موجود نہیں، لیکن فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہم قیمتِ فلس بازاری اصطلاح کے مطابق بالکل برابر اور قطعی طور پر مساوی اکائیاں ہوتی ہیں، کیونکہ

(۱) حنفیہ کا موقف یہاں فقہی اصطلاحات میں بیان کیا گیا ہے، جسے عام فہم عبارت میں لانا مشکل ہے۔ تاہم خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک دو ہم جنس چیزوں کے تبادلے میں اگر ایک چیز کے مقابل کوئی عوض نہ ہو تو وہ سود ہے۔ عام اشیائیں تو یہ ہوتا ہے کہ اگر ایک طرف تعداد اور کثرت کی زیادتی ہو تو دوسری طرف کیفیت اور وصف کی زیادتی کو اس کے مقابل کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر ایک برتن دو برتنوں کے عوض بچا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ اس ایک برتن میں وصف کی کوئی ایسی خوبی ہے جو دوسری جانب کے ایک برتن کے مقابل رکھی جاسکتی ہے لہذا یہاں کوئی برتن عوض کے بغیر نہیں ہے اور صورتِ حال کچھ یوں ہے:

برتن نمبر ۱ کے مقابل برتن نمبر ۳ کی اصلیت۔

برتن نمبر ۲ کے مقابل برتن نمبر ۳ کی عمدگی کا وصف۔

لیکن یہ صورت دہیں ہو سکتی ہے جہاں کسی شے کے اوصاف مستبر ہوں اور ان کی کوئی قیمت لگائی جاسکے۔ اس کے برخلاف جہاں اوصاف کا کوئی اعتبار ہی نہ ہو بلکہ اعتبار صرف مقدار کا ہو، وہاں اوصاف کو کسی مقدار کے مقابلے میں نہیں لایا جاسکتا۔ چنانچہ جو چیز خلقی یا شرعی طور پر یا عرف عام میں ضمن بن گئی، اس میں اوصاف کا اعتبار ختم ہو گیا۔ چنانچہ ایک روپیہ کا سکہ یا نوٹ خواہ کتنا نیا اور چمکدار ہو اس کی قیمت ایک ہی روپیہ رہے گی، اسی طرح وہ سکہ یا نوٹ خواہ کتنا پرانا اور میلا کچھلا ہو جائے اس کی قیمت بھی ایک ہی روپیہ رہے گی۔ اگرچہ دونوں کے اوصاف میں فرق ہے۔ لیکن یہ فرق بازاری اصطلاح کے لحاظ سے کالعدم ہو چکا ہے۔ لہذا ایک میلا کچھلا روپیہ بھی چمکدار اور نئے روپے کے بالکل برابر سمجھا جاتا ہے۔ دونوں کی قیمت میں کوئی فرق نہیں۔

لہذا اگر ایک روپے کو دو روپے کے عوض فروخت کیا جائے تو یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایک طرف جو روپیہ زائد ہے وہ دوسری طرف کے روپے کے کسی وصف کے مقابل ہے، لہذا وہاں پر زائد روپیہ کو لازماً یہی کہنا پڑے گا کہ اس کے مقابل کوئی عوض موجود نہیں ہے۔ لہذا وہ سود ہوگا۔

لوگوں کی اصطلاح نے ان کی جو دت و رداءت (عہدگی اور کہنگی) کا اعتبار ختم کر دیا ہے۔ لہذا اگر ایک اکائی کو دو اکائیوں سے فروخت کیا جائے گا، تو دو میں سے ایک اکائی بغیر کسی عوض کے رہ جائے گی، اور یہ عوض سے خالی رہ جانا عقد میں مشروط ہوگا، لہذا اس سے رہا لازم آجائے گا۔ لیکن یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک کہ ان فلوس کی شمیٹ باقی رہے اور وہ متعین کرنے سے متعین نہ ہوں۔

اب امام محمدؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ جب یہ سکے ثمن اصطلاحی بن کر رائج ہو چکے ہیں تو جب تک تمام لوگ اس کی شمیٹ کو باطل قرار نہ دیں، اس وقت تک صرف متعاقبین (بائع اور مشتری) کے باطل کرنے سے اس کی شمیٹ باطل نہ ہوگی۔ جب شمیٹ باطل نہیں ہوئی تو وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، لہذا ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز نہ ہوگا، خواہ متعاقبین (بائع اور مشتری) نے انہیں اپنی حد تک معین ہی کیوں نہ کر لیا ہو۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ سکے خلقی ثمن نہیں ہیں، بلکہ اصطلاحی اثمان ہیں، اس لئے متعاقبین کو اختیار ہے کہ وہ اپنے درمیان اس اصطلاح کو ختم کرتے ہوئے ان سکوں کی تعیین کے ذریعے ان کی شمیٹ کو باطل کر دیں۔ اس صورت میں یہ سکے عروض اور سامان کے حکم میں ہو جائیں گے، لہذا ان میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا۔<sup>(۱)</sup>

رہے امام احمدؒ سو ان کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں:

ایک یہ کہ ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک حرمت رہا کی علت ”وزن“ ہے، اور سکوں کے عددی ہونے کی وجہ سے یہ علت ان میں موجود نہیں۔ جب علت موجود نہیں تو حرمت کا حکم بھی نہیں لگے گا۔

دوسرے یہ کہ سکوں کا اس طرح تبادلہ کرنا جائز نہیں، اس لئے یہ سکے فی الحال اگرچہ عددی ہیں، لیکن اصل میں دھات ہونے کی بنا پر وزنی ہیں اور دھات کو سکوں میں تبدیل کرنے سے ان کی اصلیت باطل نہیں ہوگی۔ جس طرح روٹی اگرچہ عددی ہے، لیکن اصلیت کے اعتبار سے آٹا ہونے کی بنا پر کیلی یا وزنی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ تحریر فرماتے ہیں:

”ان اختیار الفاضی ان ما كان يقصد وزنه بعد عمله كالاسطال ففیه الربا وما لا فلا۔“<sup>(۲)</sup>

”کسی دھات سے کوئی چیز بنانے کے بعد بھی اگر اس میں وزن کا اعتبار کیا جاتا ہو تو

(۱) تفصیل کے لئے دیکھیے: العنایہ حاشیہ فتح القدیر، جلد ۵، ص ۲۸۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ، مع الشرح الکبیر، جلد ۴، ص ۱۲۸، ۱۹۲، فتاویٰ ابن تیمیہ، ۲۹، ص ۳۶۰۔



اس میں کمی زیادتی سے بچ کر ناسود ہونے کی بنا پر حرام ہے۔ جیسے تانبے، پیتل اور اسٹیل کے برتن (اس لئے کہ یہ چیزیں بازار میں وزن کر کے بیچی جاتی ہیں) اور اگر وزن کا اعتبار نہ کیا جائے تو سود نہیں۔“

اس اصول کا تقاضہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک کاغذی نوٹ کا تبادلہ کمی زیادتی کے ساتھ جائز ہو۔ اس لئے کہ کاغذی نوٹ اصلاً وزنی نہیں ہیں، بخلاف فلوس کے کہ وہ اصلاً وزنی ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دوسرے بعض فقہاء کے نزدیک ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ مطلقاً جائز ہے۔ بلکہ سکوں کے تبادلے میں ہر قسم کی کمی زیادتی جائز ہے۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ ان کے نزدیک حرمت ربا کی علت اصلی اور خلقی شمیٹ ہے، جو صرف سونے چاندی میں پائی جاتی ہے اور سکوں میں صرف عرفی شمیٹ موجود ہے، خلقی شمیٹ نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک فلوس کا تبادلہ کمی زیادتی کے ساتھ بالکل جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

اور جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی اگر متعادلین ان سکوں کو متعین کر دیں تو متعین کرنے سے ان کی شمیٹ باطل ہو کر وہ عروض اور سامان کے حکم میں ہو جائیں گے۔ اس صورت میں ایک فلس کا تبادلہ دو فلسوں کے ساتھ جائز ہے۔

## اس مسئلہ میں رائج اور مفتی بہ قول

مندرجہ بالا اختلاف کا تعلق اس زمانے سے ہے جب سونے چاندی کو تمام اثمان کا معیار قرار دیا ہوا تھا، اور سونے چاندی سے تبادلے کا عام رواج تھا، اور تمام معاملات میں پوری آزادی کے ساتھ سونے چاندی کے سکوں کے ذریعے لین دین ہوا کرتا تھا اور دوسری دھات کے سکے معمولی قسم کے تبادلے میں استعمال ہوتے تھے۔ لیکن موجودہ زمانے میں سونے چاندی کے سکے نایاب ہو چکے ہیں اور اس وقت دنیا میں کوئی ایسا ملک یا ایسا شہر نہیں ہے جس میں سونے چاندی کے سکے رائج ہوں۔ اور تمام معاملات اور لین دین میں سونے چاندی کے سکوں کے بجائے علامتی سکے اور کرنسی نوٹ رائج ہیں جیسا کہ اس مقالے کے آغاز میں ہم نے بتایا ہے۔

لہذا میری رائے میں موجودہ دور کی علامتی کرنسی نوٹ کے تبادلے کے مسئلہ میں امام مالکؒ یا امام محمدؒ کا قول اختیار کرنا مناسب ہے۔ اس لئے کہ امام شافعیؒ یا امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک

(۱) نہایۃ المحتاج للفرطی، جلد ۳، ص ۴۱۸ و تحفۃ المحتاج لابن حجر مع حاشیہ للشرطانی، جلد ۳، ص ۴۷۹۔

اختیار کرنے سے سود کا دروازہ چوہٹ کھل جائے گا اور ہر سودی کاروبار اور لین دین کو اس مسئلہ کی آڑ بنا کر اسے جائز کر دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر قرض دینے والا اپنے قرض کے بدلے سود لینا چاہے گا تو وہ اس طرح سے بآسانی لے سکے گا کہ قرض دار کو اپنے کرنسی نوٹ زیادہ قیمت میں فروخت کرے گا۔ اس طرح وہ اپنے قرض کے بدلے سود حاصل کرے گا۔

غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ فقہاء جنہوں نے ایک سکے کے دو سکوں سے تبادلہ کو جائز قرار دیا ہے، ہمارے موجودہ دور میں باحیات ہوتے اور کرنسی کی تبدیلی کا مشاہدہ کرتے تو وہ ضرور اس معاملے کی حرمت کا فتویٰ دیتے، جس کی تائید بعض حنفیہ فقہاء کے قول سے ہوتی ہے۔ چنانچہ ماوراء النہر کے فقہاء عدالی اور غطارفہ میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کو حرام قرار دیتے تھے<sup>(۱)</sup> ایسے سکوں کے بارے میں حنفیہ کا اصل مذہب کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے جواز کا تھا۔ کیونکہ ان سکوں میں کھوٹ غالب ہونے کی وجہ سے وہاں چاندی اور کھوٹ میں سے ہر ایک کو مخالف جنس کا عوض قرار دینے کی گنجائش موجود تھی۔ (گویا کہ چاندی کا تبادلہ کھوٹ سے اور کھوٹ کا تبادلہ چاندی سے ہوتا تھا اور یہ تبادلہ خلاف جنس سے ہونے کی بنا پر جائز تھا) لیکن ماوراء النہر کے مشائخ حنفیہ نے ان کھوٹے سکوں میں بھی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کو ناجائز قرار دیا اور اس کی علت یہ بیان کی کہ:

”انہا اعز الاموال فی دیارنا فلو ابیح التفاضل فیہ بفتح باب الربا۔“<sup>(۲)</sup>

”ہمارے شہر میں ان سکوں کو بھی بہت معزز مال سمجھا جاتا ہے، اس لئے ان میں کمی

زیادتی کو جائز قرار دینے سے سود کا دروازہ کھل جائے گا۔“

پھر اگر امام محمدؒ کے قول کا موازنہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول سے کیا جائے تو امام محمدؒ کی دلیل بھی بہت مضبوط اور رائج معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان سکوں کی شمیہ ختم کرنے کے بعد ہی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے جواز کا حکم دیا جاتا ہے۔ جبکہ سکوں کی شمیہ ختم کرنے کا کوئی صحیح مقصد سمجھ میں نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ شاذ و نادر ہی کوئی شخص ایسا ہوگا جس کے نزدیک سکوں کے حصول سے مقصد اس کی شمیہ نہ ہو، بلکہ ان سکوں کی اصل دعوات تانبا، پتیل اور لوہا مقصود ہو۔ سکوں کے حصول سے ہر شخص کی غرض اس کی شمیہ ہوتی ہے۔ (تا کہ وہ اس کے ذریعے اپنی ضروریات خرید سکے، نہ یہ کہ اس سکے کو پگھلا کر کوئی دوسری چیز بنائے) لہذا اگر متعاقبین (بائع اور مشتری) سکے کی شمیہ ختم کرنے پر مصالحت کر لیں تو اس مصالحت کو کمی

(۱) عدالی اور غطارفہ خاص قسم کے سکے تھے جن میں چاندی بہت معمولی ہوتی تھی اور باقی سب کھوٹ ہوتا تھا۔

(۲) فتح القدیر، باب الصرف، جلد ۵، ص ۳۸۲۔

زیادتی کے تبادلے کو جائز کرنے کے لئے ایک من گھڑت اور مصنوعی حیلہ کہا جائے گا۔ جس کو شریعت قبول نہیں کر سکتی۔ خاص کر موجودہ دور میں اس قسم کے حیلوں کی شرعاً کہاں گنجائش ہو سکتی ہے جبکہ سونے چاندی کے حقیقی اور خلقی سکوں کا پوری دنیا میں کہیں وجود نہیں ہے اور سود صرف ان مروجہ علامتی نوٹوں ہی میں پایا جا رہا ہے، کیونکہ سونے چاندی کے نقد نایاب ہوتے ہوتے دنیا بھر سے مفقود ہو چکے ہیں۔

ہاں! امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل ان فلوں میں متصور ہو سکتا ہے جو بذات خود بحیثیت مادہ کے مقصود ہوں جیسا کہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ بعض لوگوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ وہ مختلف ممالک کے سکے اور کرنسی نوٹ اپنے پاس جمع کرتے ہیں۔ اس جمع کرنے سے ان کا مقصد تبادلہ یا بیع یا اس کے ذریعہ منافع حاصل کرنا نہیں ہوتا بلکہ صرف تاریخی یادگار کے طور پر جمع کرتے ہیں تاکہ آئندہ زمانہ میں جب یہ کرنسی بند ہو جائے تو یہ کرنسی ان کے پاس یادگار کے طور پر باقی رہے۔ بظاہر اس قسم کی کرنسی میں ان دونوں حضرات کے قول پر عمل کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کو جائز کہنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ جہاں تک اس کرنسی کا تعلق ہے جس کے حصول کا مقصد تبادلہ اور بیع ہو، اس کی ذات مقصود نہ ہو، ایسی کرنسی کے معاملے میں نرمی برتنے سے سود کے حصول کا راستہ کھل جائے گا۔ لہذا ایسی کرنسی کے تبادلے میں کمی زیادتی کو جائز قرار دینا درست نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال! موجودہ زمانے میں کاغذی کرنسی کا تبادلہ مساوات اور برابری کے ساتھ کرنا جائز ہے کمی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں۔

پھر یہ برابری کرنسی نوٹوں کی تعداد اور گنتی کے لحاظ سے نہیں دیکھی جائے گی بلکہ ان نوٹوں کی ظاہری قیمت کے اعتبار سے دیکھی جائے گی جو اس پر لکھی ہوتی ہے، لہذا پچاس روپے کے ایک نوٹ کا تبادلہ دس دس روپے کے پانچ نوٹوں کے ذریعہ کرنا جائز ہے۔ اس تبادلہ میں اگرچہ ایک طرف صرف ایک نوٹ ہے اور دوسری طرف پانچ نوٹ ہیں، لیکن ظاہری قیمت کے لحاظ سے ان پانچ نوٹوں کے مجموعے کی قیمت پچاس روپے کے برابر ہے۔ اس لئے کہ یہ نوٹ اگرچہ عددی ہیں لیکن ان نوٹوں کے آپس میں تبادلہ اور بیع کرنے سے بذات خود وہ نوٹ یا ان کی تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی وہ ظاہری قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ نوٹ نمائندگی کرتا ہے، لہذا مساوات اس قیمت میں ہونی چاہئے۔<sup>(۱)</sup>

(۱) یہی وجہ ہے کہ انسان کے لئے جتنی کشش ایک ہزار کے صرف ایک نوٹ کی طرف ہوگی، ایک ایک روپے کے سونوٹوں کی طرف نہیں ہوگی۔ اگرچہ ایک ایک روپے کے سونوٹ عدد کے اعتبار سے بہت زیادہ ہیں۔ لیکن ظاہر قیمت کے لحاظ سے ان سونوٹوں کا مجموعہ ایک ہزار کے ایک نوٹ سے بھی دس گنا کم ہے لہذا تبادلہ کے وقت ظاہری قیمت میں برابری کا اعتبار دگا۔

نوٹوں کے بارے میں یہ مسئلہ بعینہً فلوس کے سکوں کی طرح ہے۔ سکے اصلاً دھات کے ہونے کی وجہ سے وزنی ہیں، لیکن فقہاء نے ان کو عددی قرار دیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان فلوس کے حصول سے ان کی ذات یا دھات یا تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ وہ قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ نمائندگی کرتے ہیں، لہذا اگر کوئی بڑا سکہ جس کی قیمت دس فلس ہو اس کا تبادلہ ایسے دس چھوٹے سکوں سے کرنا جائز ہے جن میں سے ہر ایک کی قیمت ایک فلس ہے اور اس کے وہ فقہاء بھی جواز کے قائل ہیں جو ایک سکے کا دس سکوں سے تبادلہ کرنا جائز کہتے ہیں اس لئے کہ اس صورت میں ایک سکے کی قیمت بعینہً وہی ہے جو دس سکوں کی ہے یا دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ دس فلس کا سکہ اگرچہ بظاہر ایک ہے لیکن حکماً وہ ایک ایک فلس کے دس سکے ہیں لہذا وہ دس واقعی سکوں کے مساوی ہے۔ بعینہً یہی حکم ان کرنسی نوٹوں کا ہے کہ ان میں بھی ظاہری عدد کا اعتبار نہیں، اس عدد حکمی کا اعتبار ہے جو ان کی قیمت (Face Value) سے ظاہر ہوتا ہے لہذا اسی میں مساوات ضروری ہے۔

### مختلف ممالک کے کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ

پھر غور کرنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ایک ملک کے مختلف سکے اور کرنسی نوٹ ایک ہی جنس ہیں اور مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الاجناس ہیں اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے پیچھے عرض کیا تھا موجودہ دور میں سکے اور کرنسی نوٹوں سے ان کی ذات، ان کا مادہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ آج کے دور میں ”کرنسی“ قوت خرید کے ایک مخصوص معیار سے عبارت ہے اور ہر ملک نے چونکہ الگ معیار مقرر کیا ہوا ہے مثلاً پاکستان میں روپیہ، سعودی عرب میں ریال، امریکہ میں ڈالر لہذا یہ معیار ملکوں کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے۔ اس وجہ سے کہ ہر ملک کی کرنسی کی حیثیت کا تعین اس ملک کی قیمتوں کے اشاریہ اور اس کی درآمدات و برآمدات وغیرہ کی بنیاد پر ہوتا ہے اور کوئی ایسی مادی چیز موجود نہیں ہے جو ان مختلف معیارات کے درمیان کوئی پائیدار تناسب قائم رکھے بلکہ ہر ملک کے اقتصادی حالات کے تغیر و اختلاف کی وجہ سے اس تناسب میں ہر روز بلکہ ہر گھنٹے تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ لہذا ان مختلف ممالک کی کرنسیوں کے درمیان کوئی ایک پائیدار تعلق نہیں پایا جاتا جو ان سب کو جنس واحد بنادے۔

اس کے برخلاف ایک ہی ملک کی کرنسی اور سکوں میں یہ بات نہیں۔ اگرچہ مقدار کے لحاظ سے وہ بھی مختلف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کا تناسب ہمیشہ ایک ہی رہتا ہے، اس میں کوئی فرق نہیں۔ مثلاً پاکستانی روپیہ اور پیسہ اگرچہ دونوں مختلف قیمت کے حامل ہیں لیکن دونوں کے درمیان جو ایک اور سو کی نسبت ہے (کہ ایک پیسہ ایک روپیہ کا سوواں حصہ ہوتا ہے) روپیہ کی قیمت بڑھنے اور گھٹنے سے

اس نسبت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بخلاف پاکستانی روپیہ اور سعودی ریال کے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت موجود نہیں جو ہر حال میں برقرار رہے بلکہ ان کے درمیان نسبت ہر وقت بدلتی رہتی ہے۔<sup>(۱)</sup>

لہذا جب ان کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت جو جنس ایک کرنے کے لئے ضروری تھی، نہیں پائی گئی تو تمام ممالک کی کرنسیاں آپس میں ایک دوسرے کے لئے مختلف الاجناس ہو گئیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نام، ان کے پیمانے اور ان سے بھنائے جانے والی اکائیاں (ریزگاری وغیرہ) بھی مختلف ہوتی ہیں۔

جب مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الاجناس ہو گئیں تو ان کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بالاتفاق جائز ہے۔ لہذا ایک ریال کا تبادلہ ایک روپے سے بھی کرنا جائز ہے، پانچ روپے سے بھی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ جب ان کے نزدیک ایک ہی ملک کے ایک سکے کا تبادلہ دو سکوں سے کرنا جائز ہے تو مختلف ممالک کے سکوں کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا، اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کرنسی اگرچہ اموال ربویہ میں سے ہے لیکن اموال ربویہ میں جب جنس بدل جائے تو ان کے نزدیک بھی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کے نزدیک ایک فلس کا دو فلسوں سے تبادلہ اس لئے ناجائز تھا کہ وہ سکے آپس میں بالکل برابر اور ہم مثل تھے جس کی بنا پر تبادلہ کے وقت ایک سکہ بغیر عوض کے خالی رہ جاتا تھا۔ لیکن مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الاجناس ہونے کی بنا پر ہم مثل اور برابر نہ رہیں۔ اس لئے ان کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے وقت کرنسی کے کسی حصہ کو خالی عن العوض نہیں کہا جائے گا اور جب خالی عن العوض نہیں تو کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بھی جائز ہے۔

لہذا یہ سعودی ریال کا تبادلہ ایک سے زائد پاکستانی روپوں سے کرنا جائز ہے۔

اب یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ بعض اوقات حکومت مختلف کرنسیوں کی قیمت مقرر کر دیتی ہے۔ مثلاً اگر حکومت پاکستان ایک ریال کی قیمت چار روپے اور ایک ڈالر کی قیمت

(۱) کسی زمانہ میں ایک اور تین کی نسبت تھی۔ اس وقت ایک ریال تین روپے کے برابر تھا۔ پھر ریال کی قیمت بڑھ جانے سے ایک اور چار کی نسبت ہو گئی تھی اور اب تقریباً ایک اور سات کی نسبت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کرنسیوں کے درمیان ایسی کوئی معین نسبت موجود نہیں ہے جو ہمیشہ ایک حالت پر برقرار رہے۔ بالکل یہی حال دنیا کے ہر دہانوں کی مختلف کرنسیوں کا ہے۔ (مترجم)

پندرہ روپے مقرر کر دے تو کیا اس صورت میں حکومت کی مقرر کردہ قیمت کی مخالفت کرتے ہوئے کسی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً کوئی شخص ایک ڈالر بجائے ۱۵ روپے کے بیس روپے میں بیچ دے تو اس زیادتی کو سود کہا جائے گا یا نہیں؟ میرے نزدیک حکومت کے مقرر کردہ بھاؤ کی مخالفت کرتے ہوئے کسی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنے میں سود لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ دونوں کرنسیاں جنس کے اعتبار سے مختلف ہیں اور مختلف الاجناس کے تبادلہ میں کسی زیادتی جائز ہے۔ اور اس کی زیادتی کی شرعا کوئی حد مقرر نہیں، بلکہ یہ فریقین کی باہمی رضامندی پر موقوف ہے جس کی تفصیل ہم نے پیچھے عرض کر دی۔ البتہ اس پر تسعیر<sup>(۱)</sup> کے احکام جاری ہوں گے۔ لہذا جن فقہاء کے نزدیک حکومت کی طرف سے اشیاء میں تسعیر جائز ہے کرنسی میں بھی جائز ہوگی اور لوگوں کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت دو وجہ سے درست نہ ہوگی۔ ایک تو اس لئے کہ فقہ کا قاعدہ ہے کہ جو کام معصیت اور گناہ نہ ہوں ان میں حکومت کی اطاعت واجب ہے،<sup>(۲)</sup> دوسرے اس لئے کہ جو شخص جس ملک میں قیام پذیر ہوتا ہے وہ قولاً یا عملاً اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ جب تک اس ملک کے قوانین کوئی گناہ کرنے پر مجبور نہیں کریں گے وہ ان قوانین کی ضرور پابندی کرے گا۔<sup>(۳)</sup> لہذا ان قواعد کے پیش نظر اس کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت کرنا تو جائز نہیں، لیکن دوسری طرف اس زیادتی کو سود کہہ کر حرام کہنا بھی درست نہیں۔

## قبضہ کے بغیر کرنسی کا تبادلہ

پھر ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کے درمیان تبادلے کے وقت اگرچہ کسی زیادتی تو جائز نہیں، لیکن یہ ”بیع صرف“ بھی نہیں ہے۔ کیونکہ کرنسی نوٹ خلقہ ضمن نہیں ہیں بلکہ یہ نمونہ یا اصطلاحی ہیں اور بیع صرف کے احکام صرف خلقی اثمان (سونے چاندی) میں جاری ہوتے ہیں اس لئے مجلس عقد میں دونوں طرف سے قبضہ شرط نہیں البتہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک کم از کم ایک طرف سے قبضہ پایا جانا ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ درست نہ ہوگا اس لئے کہ ان دونوں اماموں کے

(۱) ”تسعیر“ حکومت کی طرف سے کسی چیز کا بھاؤ مقرر کرنے کو کہتے ہیں تاکہ لوگ اس سے زیادہ قیمت پر اشیاء فروخت نہ کریں۔

(۲) کئی فقہاء نے اس قاعدہ کی تصریح فرمائی ہے، دیکھئے: شرح المسیر الکبیر للسرحدی، جلد ۱، ص ۹۲۔ رد المحتار، باب العیدین، جلد اول، ص ۸۷۰۔ باب الاستقاء، جلد ۱، ص ۹۲۔ کتاب الطہر والاباحہ، جلد ۵، ص ۴۷۔

(۳) احکام القرآن: مولانا مفتی محمد شفیع صاحب، جلد ۵، ص ۳۳۔

نزدیک سکے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور تعین بغیر قبضے کے نہیں ہو سکتی لہذا اگر بغیر قبضہ کے متعاقدین جدا ہو گئے تو ان کی جدائی اس حالت میں ہوگی کہ ہر فریق کے ذمے دوسرے کا دین ہوگا (اور بیع الدین بالدين لازم آجائے گی) جو جائز نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup> البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ اثمان متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، ان کی تعین کے لئے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے ان حضرات کے نزدیک اگر کسی ایک فریق نے بھی نوٹ متعین کر دیئے کہ (معاملہ خاص انہی نوٹوں پر ہوا ہے) تو پھر قبضہ عقد کی صحت کے لئے شرط نہیں ہوگا۔<sup>(۲)</sup>

اب سوال یہ ہے کہ کرنسی کا ادھار معاملہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ جیسا کہ تاجروں اور عام لوگوں میں اس کا رواج ہے کہ وہ ایک ملک کی کرنسی دوسرے شخص کو اس شرط پر دے دیتے ہیں کہ تم اس کے بدلے میں اتنی مدت کے بعد فلاں ملک کی کرنسی فلاں جگہ پر دینا۔ مثلاً زید، عمر کو سعودی عرب میں ایک ہزار ریال دے اور یہ کہے کہ تم اس کے بدلے میں مجھے پاکستان میں چار ہزار پاکستانی روپے دے دینا تو یہ معاملہ جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ معاملہ جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اثمان کی بیع میں بیع کے وقت ثمن کا عقد کرنے والے کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں۔ لہذا جب جنسیں مختلف ہوں تو ادھار کرنا جائز ہے، چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

”واذا اشترى الرجل فلوسا بدراهم ونقد الثمن ولم تكن الفلوس عند البائع، فالبيع جائز لان الفلوس الرائجة ثمن كالنقود. وقد بينا ان حكم العقد في الثمن وجوبها ووجودها معا ولا يشترط قيامها في ملك بائعها لصحة العقد كما لا يشترط ذلك في الدراهم والدنانير.“<sup>(۳)</sup>

”اگر کسی شخص نے دراهم کے بدلے فلوس خریدے، اور اس نے دراهم بائع کو دے دیئے لیکن بائع کے پاس اس وقت فلوس موجود نہیں تھے تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مروجہ سکے ثمن کے حکم میں ہوتے ہیں اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ثمن پر عقد کرنے کا حکم یہ ہے کہ وہ ثمن (مشتري کے ذمے) واجب بھی ہو جائے اور موجود بھی ہو لیکن ثمن کا بائع کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں، جس طرح درہم اور

(۱) الدر المختار مع رد المحتار، جلد ۴، ص ۱۸۳، ۱۸۴۔

(۲) المغنی لابن قدامة، باب الصرف، جلد ۴، ص ۱۶۹۔

(۳) المبسوط للسرخسی، جلد ۱۳، ص ۲۴۔

دینار کی بیع کے وقت ان کا ملک میں ہونا ضروری نہیں۔“

لہذا اس صورت میں یہ بیع شمن موجل ہو جائے گی جو اختلاف جنس کی صورت میں جائز ہے۔ اور اس معاملے کو ”بیع سلم“ میں بھی داخل کر سکتے ہیں اور اکثر فقہاء فلس میں ”بیع سلم“ کو جائز بھی قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اسکے ایسے غیر متفاوت عددی ہیں جو وزن اور صفت وغیرہ بیان کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ امام محمدؒ جو ایک فلس کی بیع دو فلسوں سے ناجائز کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی سکوں میں ”بیع سلم“ جائز ہے۔<sup>(۱)</sup> اسی طرح امام احمدؒ کے نزدیک ایسی عددی اشیاء جن میں تفاوت اور نمایاں فرق نہ ہو ان میں بھی ”بیع سلم“ جائز ہے۔<sup>(۲)</sup>

البتہ اس عقد کو ”بیع سلم“ میں داخل کرنے کی صورت میں ان شرائط کا لحاظ ضروری ہوگا جو مختلف فقہاء نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق ”بیع سلم“ کے جواز کے لئے لگائی ہیں، جو کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على  
المرسلين والحمد لله رب العالمين.



(۱) فتح القدير، جلد ۵، ص ۳۲۷۔

(۲) المغنی لابن قدامة، جلد ۲، ص ۳۲۷۔



# کرنسی کی قوتِ خرید

اور

## ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

”مسئلة تغير قيمة العملة وربطها بقائمة الاسعار“ یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم نے ”مجمع الفقہ الاسلامی“ کے پانچویں اجلاس (کویت) میں پیش فرمایا جس کا ترجمہ مولانا عبداللہ یمن صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## کرنسی کی قوت خرید

اور

### ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

کرنسی کی قیمت میں تبدیلی اور قیمتوں کے اشاریے (Price Index) سے اس کے تعلق کا مسئلہ موجودہ دور کے کرنسی نظام کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ جس کی تشریح ہم پہلے باب میں کر چکے ہیں۔ گذشتہ زمانے میں کرنسی کا تعلق صرف مخصوص سکوں جیسے سونے اور چاندی کے سکوں کے ساتھ تھا۔ جس کی بناء پر اس کرنسی کی قیمت سونے چاندی کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے بڑھتی گھٹتی رہتی تھی، لیکن موجودہ کرنسی اور نوٹوں کا تعلق پیدائشی دھات کے سکوں کے ساتھ باقی نہیں رہا بلکہ اس کا تعلق ”قوت خرید“ کے ساتھ ہو گیا ہے۔ لہذا پیدائشی دھات کی قیمت میں تبدیلی سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ بازار میں عام اشیاء کے دام بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت میں فرق آ جاتا ہے۔ لہذا جب بازار میں اشیاء مہنگی ہو جاتی ہیں تو قوت خرید کم ہو جاتی ہے، جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب اشیاء سستی ہو جاتی ہیں تو ”قوت خرید“ بڑھ جاتی ہے جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت بھی بڑھ جاتی ہے۔

موجودہ علم معاشیات کے الفاظ میں اس کی تشریح اس طرح کی جاسکتی ہے کہ آج کے دور میں کرنسی کی اندرونی قیمت کا مدار ملک میں ”افراط زر“ اور ”تفریط زر“ پر ہوتا ہے۔ اگر ملک میں افراط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب تفریط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ اب اصل موضوع شروع کرنے سے پہلے ”افراط زر“ اور ”تفریط زر“ کی مختصر تشریح مناسب ہوگی تاکہ اصل موضوع کو سمجھنا آسان ہو جائے۔

موجودہ معاشی اصطلاح میں ”افراط زر“ اسے کہا جاتا ہے کہ کسی ملک میں جاری شدہ کرنسی اس ملک کی اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں زیادہ ہو جائے جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت بڑھ جانے سے ملک میں مہنگائی پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی اشیاء و خدمات

کی طلب کی نمائندگی کرتی ہے اور ملک میں میسر اشیاء و خدمات رسد کی نمائندگی کرتی ہیں اور جب رسد کے مقابلے میں طلب زیادہ ہو جاتی ہے تو مہنگائی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ بات علم معاشیات کے بنیادی اصولوں کے ذریعہ بالکل واضح ہے۔

اور ”تفریط زر“ کا مطلب یہ ہے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی، اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں کم ہو جائے۔ جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت کم ہو کر ارزانی پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ جب اشیاء طلب سے زیادہ ہو جاتی ہیں تو بھاؤ گر جاتا ہے اور قیمت کم ہو جاتی ہے۔

چنانچہ ”تفریط زر“ کے وقت ہم کرنسی کے ذریعہ اشیائے صرف کی بڑی مقدار خرید سکتے ہیں، مثلاً اس وقت ہم سو روپے میں مندرجہ ذیل اشیاء خرید سکتے ہیں:

گندم	۲۰ کلو
نمک	۲۰ کلو
کپڑا	۱۰ میٹر

لیکن ”افراط زر“ کے وقت ہم سو روپے میں مندرجہ بالا اشیاء اتنی مقدار میں نہیں خرید سکتے جتنی مقدار میں ”تفریط زر“ کے وقت خریدی تھیں۔ بلکہ اس مقدار سے کم خرید سکیں گے، مثلاً ”افراط زر“ کے وقت وہی اشیاء مندرجہ ذیل مقدار میں خرید سکیں گے:

گندم	۱۰ کلو
نمک	۱۰ کلو
کپڑا	۵ میٹر

اب ان دونوں حالتوں میں سو روپے تو وہی ہیں، اس کی مقدار میں تو کمی واقع نہیں ہوئی، لیکن دوسری صورت میں روپے کی قوت خرید پہلی کی بہ نسبت کمزور ہو گئی۔ اس لئے موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی پائش قوت خرید سے کی جاتی ہے کہ اس کی قوت خرید کتنی ہے اور قوت خرید ہی کے ذریعے اس کی حقیقی قیمت کا اندازہ لگایا جاتا ہے اور اسی قوت خرید کے فرق کو ماہرین معاشیات ”کرنسی کی قیمت میں فرق“ سے تعبیر کرتے ہیں، جیسا کہ ہم نے گذشتہ مثال میں دیکھا کہ ”افراط زر“ کے وقت سو روپے کی قوت خرید پچاس فیصد کم ہو گئی، اس لئے کہ افراط زر کے وقت ہم ”تفریط زر“ کے وقت کے مقابلے میں نصف اشیاء خرید سکے۔ اس کو اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ قوت خرید کے اعتبار سے ”تفریط زر“ کے وقت سو روپے افراط زر کے زمانے کے پچاس روپے کے برابر ہو گئے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا حقوق و واجبات کی ادائیگی میں ”افراط زر“ کے وقت کے سو روپے

”تفریط زر“ کے وقت سو روپے کے مساوی قرار دیئے جائیں گے؟ یا پچاس روپے کے برابر سمجھے جائیں گے؟ مثلاً اگر کسی شخص نے دوسرے سے ”تفریط زر“ کے وقت سو روپے قرض لیے تو اب ”افراط زر“ کے وقت عدد کا اعتبار کرتے ہوئے مقروض سو روپے ہی واپس کرے گا یا اس سو روپے کی قیمت گھٹ جانے اور پچاس فیصد قوت خرید کم ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے وہ اب بجائے سو روپے کے دو سو روپے ادا کرے گا؟

اس صورت میں بعض ماہرین معاشیات کا کہنا ہے کہ اب ”افراط زر“ کے وقت عدد کا اعتبار کرتے ہوئے صرف سو روپے واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قرض دار قرض خواہ کو اس کی نصف قوت خرید واپس کر رہا ہے جو قرض خواہ نے قرض دار کو دی تھی۔

چنانچہ بعض ماہرین معاشیات اس مشکل کے حل کے لئے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ کرنسی اور نوٹ کی قیمت متعین کرنے کے لئے قیمتوں کے اشاریہ (Price Index) کو معیار بنایا جائے، اور تمام حقوق اور واجبات کی ادائیگی میں قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ کرنسی کی قیمت کے تعلق کو بنیاد بنایا جائے اور قیمتوں کے اشاریہ میں اہم اشیاء اور اجرتوں کا اندراج کیا جاتا ہے اور مالی سال کے شروع میں ان اشیاء کی جو قیمت رائج ہو وہ درج کی جاتی ہے اور پھر سال کے آخر میں جو قیمت رائج ہو وہ درج کی جاتی ہے۔ اب دونوں نرخوں اور قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوتا ہے اس فرق کا تناسب نکالتے ہیں۔ جس نسبت سے فرق ظاہر ہوگا اسی تناسب سے نوٹوں کی قیمت میں تغیر سمجھا جائے گا۔ مثلاً سال کے شروع میں جس چیز کی قیمت سو روپے تھی، سال کے آخر میں اس کی قیمت ایک سو دس روپے ہو گئی یا جس چیز کی قیمت پچاس روپے تھی اب اس کی قیمت ۵۵ روپے ہو گئی، جس چیز کی قیمت ۱۰ روپے تھی اب اس کی قیمت گیارہ روپے ہو گئی تو گویا اشیاء کی قیمتیں دس فیصد کی نسبت سے بڑھ گئیں۔ اب کرنسی کی قیمت میں بھی دس فیصد کی کمی سمجھی جائے گی۔ لہذا وہ حقوق اور واجبات جو شروع سال میں واجب الاداء تھے، سال کے آخر میں ان کی ادائیگی دس فیصد زیادتی کے لئے کی جائے گی۔ اس لئے اگر کسی نے سال کے شرع میں سو روپے قرض لیے ہیں تو سال کے آخر میں ایک سو دس روپے اس کو واپس کرنے ہوں گے۔

بعض ملکوں میں اجرتوں اور قرضوں کی ادائیگی کے لئے مندرجہ بالا طریقہ رائج بھی ہے، لہذا ہم پہلے شرعی نقطہ نظر سے اس طریقہ کار کا جائزہ لیتے ہیں۔ واللہ سبحانہ و العالیٰ۔

## قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنا

قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قرض دار قرض خواہ کو صرف قرض کے برابر روپیہ واپس نہ کرے، بلکہ قیمتوں کے اشاریہ میں اشیاء کی قیمتوں میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہے، اسی تناسب سے قرض میں اضافہ کر کے واپس کرے۔ مثلاً اگر ایک ہزار روپے کسی نے قرض لیے اور قرض کی واپسی کے وقت قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے تو اب قرض دار بھی قرض میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گیارہ سو روپے واپس کرے۔ قرض کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ تعلق اور ربط کے جواز میں بعض ماہرین معاشیات یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ زیادتی جو قرض دار قرض خواہ کو واپس کر رہا ہے یہ حقیقی زیادتی نہیں ہے بلکہ یہ اسی مالیت کو واپس کر رہا ہے جو قرض دار نے بطور قرض کے قرض خواہ سے لی تھی۔ اس لئے کہ ایک ہزار روپے کی قوت خرید قرض لیتے وقت زیادہ تھی، اور قرض کی واپسی کے وقت قوت خرید دس فیصد کے تناسب سے کم ہو گئی۔ اگر اس صورت میں قرض دار ایک ہزار ہی واپس کرے تو یہ قرض خواہ پر ظلم ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس نے پوری مالیت واپس نہیں کی جو اس نے بطور قرض لی تھی، بلکہ وہ قرض کی مالیت کم کر کے واپس کر رہا ہے۔ اب اگر ہم قرض دار پر یہ لازم قرار دے دیں کہ وہ بجائے ایک ہزار کے گیارہ سو روپے واپس کرے تو یہ گیارہ سو روپے اس کی پوری مالیت ہوگی، جو قرض دار نے بطور قرض کے لی تھی۔ اس لئے کہ گیارہ سو روپے کی مالیت قرض کی واپسی کے وقت بعینہ وہی مالیت ہے جو قرض لیتے وقت ایک ہزار روپے کی تھی۔ لہذا یہ سو روپے کی زیادتی اس نقصان کی تلافی کے لئے ہے جو نوٹ کی قیمت میں کمی کی صورت میں واقع ہوئی ہے اور اس سو روپے کی زیادتی سے قرض کی مالیت میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوئی۔ لہذا اس زیادتی کو سود کہہ کر شرعاً حرام قرار دینا درست نہیں۔

لیکن حق بات یہ ہے کہ اس زیادتی کو جائز قرار دینے والوں کی یہ دلیل شرعی قواعد پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ میں قرضوں کو اسی مقدار کی مثل (برابر) ادا کرنا واجب ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جو لوگ قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ تعلق کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی اس کو مانتے ہیں، لہذا اب "مثل" کی تعین کرنی ہے کہ "مثل" سے کیا مراد ہے؟ لہذا بنیادی سوال یہاں یہ ہوتا ہے کہ یہ برابری اور مثل مقدار (ناپ، وزن، عدد) میں ضروری ہے یا قیمت اور مالیت میں ضروری ہے؟ چنانچہ قرآن و سنت کے دلائل میں غور کرنے اور لوگوں کے معاملات کا مشاہدہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرض کی واپسی میں جو برابری شریعت

میں مطلوب ہے وہ مقدار اور قیمت میں مطلوب ہے، قیمت اور مالیت میں مطلوب نہیں، جس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اگر ایک شخص دوسرے سے ایک کلو گندم بطور قرض لے اور قرض لیتے وقت ایک کلو گندم کی قیمت پانچ روپے تھی اور جب وہ قرض دار اپنا قرض واپس کرنے لگا تو اس وقت ایک کلو گندم کی قیمت دو روپے ہو گئی تھی تو اب بھی وہ صرف ایک کلو گندم واپس کرے گا، زیادہ نہیں کرے گا۔ باوجود یہ کہ ایک کلو گندم کی قیمت پانچ روپے سے کم ہو کر دو روپے ہو گئی ہے۔ اور اس مسئلہ میں تمام فقہاء متقدمین و متاخرین کا اجماع ہے۔ فقہاء میں سے کوئی ایک بھی اس مسئلہ میں یہ نہیں کہتا کہ اس صورت میں جبکہ گندم کی مالیت کم ہو گئی ہے صرف ایک کلو گندم واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے اس لئے گندم کی قیمت میں جتنی کمی واقع ہوئی ہے اسی نسبت سے اضافہ کر کے قرض خواہ کو واپس کرے۔ یعنی ایک کلو گندم کے بجائے اب قرض دار ڈھائی کلو گندم واپس کرے اس لئے کہ ڈھائی کلو گندم کی مالیت اب وہی ہے جو قرض لیتے وقت ایک کلو گندم کی مالیت تھی۔

یہ اس بات کی بالکل واضح دلیل ہے کہ قرض میں جس ملکیت اور برابری کا اعتبار شریعت میں ضروری ہے وہ مقدار اور قیمت میں برابری ہے، قیمت اور مالیت میں برابری معتبر نہیں۔

اس دلیل کا بعض حضرات یہ جواب دیتے ہیں کہ گندم تو سامان اور اشیاء کی قبیل سے ہے اور اس کی اپنی ذاتی مالیت اور حیثیت ہے، بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ان کی ذاتی مالیت اور حیثیت کچھ بھی نہیں اس لئے نوٹوں کو گندم پر قیاس کرنا درست نہیں۔

لیکن یہ جواب دراصل غلط بحث پر مبنی ہے اس لئے کہ یہاں پر اصل مسئلہ یہ ہے کہ قرض کی واپسی میں ملکیت اور برابری کوئی معتبر ہے۔ جب دلیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قرض میں ملکیت مطلوبہ مقدار اور قیمت کی ملکیت ہے قیمت اور مالیت میں ملکیت کا اعتبار نہیں، اس لئے اب یہاں گندم اور نوٹ میں ماہیت اور اصلیت کے فرق سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ گندم اور نوٹ دونوں میں مقدار بھی موجود ہے اور قیمت بھی، لہذا اگر گندم میں ملکیت مطلوبہ مقدار اور قیمت ہے تو نوٹ میں بھی ملکیت مطلوبہ مقدار اور قیمت ہوگی۔ اسی طرح اگر گندم میں قیمت اور مالیت کے فرق کا اعتبار نہیں، بالکل اسی طرح نوٹ میں بھی قیمت اور مالیت کا فرق معتبر نہیں ہوگا۔

۲۔ تمام لوگوں کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ قرضوں کی واپسی میں برابری کی شرط صرف سود سے بچنے کے لئے ہے اور حضور اقدس ﷺ نے اس مطلوبہ برابری کو بالفصل کی احادیث میں پوری تشریح کے ساتھ واضح فرمادیا ہے۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں ہمارے پاس ہر قسم کی مٹی جلی کھجوریں آیا کرتی تھیں۔ ہم (گھٹیا کھجور کے) دو صاع کو (بڑھیا کھجور کے) ایک صاع کے بدلے میں بیچ دیتے تھے۔ جب حضور ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ دو صاع کھجور کو ایک صاع کھجور کے بدلے میں مت بیچو، اور نہ دو صاع گندم کو ایک صاع گندم کے بدلے میں بیچو، اور ایک درہم کو دو درہم کے عوض مت بیچو۔<sup>(۱)</sup>

یہ بات حضور ﷺ کو معلوم تھی کہ جو کھجور دو صاع کے بدلے میں بیچی جائے گی وہ اس کھجور کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہوگی جو ایک صاع کے عوض بیچی جائے گی لیکن اس کے باوجود حضور اقدس ﷺ اس پر راضی نہ ہوئے بلکہ مقدار اور ناپ میں مماثلت اور برابری کا حکم دیا اور قیمت کے فرق کا اعتبار نہیں کیا۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ایک شخص کو خیر کا عامل (جو زکوٰۃ وغیرہ وصول کرے) بنا کر بھیجا۔ وہ عامل جب واپس آیا تو حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں جیب کھجور (عمدہ قسم کی کھجور ہے) پیش کیں۔ حضور ﷺ نے سوال کیا کہ کیا خیر کی تمام کھجور ایسی ہوتی ہے۔ انہوں نے جواب دیا: ہم (اس عمدہ کھجور کے) ایک صاع کو (گھٹیا کھجور کے) دو صاع کے بدلے میں اور دو صاع کھجور کو تین صاع کھجور کے بدلے میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: ایسا مت کرو، بلکہ جمع کھجور (مختلف قسم کی مٹی جلی کھجوریں) کو پہلے درہم کے عوض فروخت کر دو پھر ان درہم سے جیب کھجور خرید لیا کرو۔<sup>(۲)</sup>

یہ روایت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اموال ربویہ میں جو تماثل اور برابری مطلوب ہے وہ مقدار میں تماثل ہے، قیمت میں تماثل اور برابری مطلوب نہیں، اس لئے کہ جیب کھجور جمع کھجور کے مقابلے میں بہت اعلیٰ درجہ کی قیمتی اور عمدہ کھجور تھی، لیکن حضور ﷺ نے کھجور کی ایک قسم کو دوسری قسم سے تبدیل کرنے کی صورت میں عمدہ اور گھٹیا ہونے کا بالکل اعتبار نہیں کیا بلکہ وزن میں برابری کو ضروری قرار دیا۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: ”سونا سونے کے بدلے میں وزن کر کے بیچو۔ ان میں جو شخص زیادتی کرے، یا زیادتی کو طلب کرے، تو وہ زیادتی سود ہے۔“ اور امام مالکؒ نے یہ حدیث ان الفاظ میں نقل کی ہے: ”دینار دینار

(۱) جامع الاصول لابن اثیر، ج ۱، ص ۵۴۶۔

(۲) جامع الاصول، ۱/۵۵۔

کے بدلے اور درہم درہم کے بدلے میں بیچو، ان میں کمی زیادتی جائز نہیں ہے۔“ (۱)

صحیح مسلم میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”سونے کو سونے کے بدلے میں، چاندی کو چاندی کے بدلے میں، گہیوں کو گہیوں کے بدلے میں، جو کو جو کے بدلے میں، کھجور کو کھجور کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلے میں ہاتھ در ہاتھ بیچو، ہاں! اگر ان اشیاء کی بیچ میں جنس مختلف ہو جائے تو پھر جس طرح چاہو (کمی زیادتی کے ساتھ) بیچو بشرطیکہ ہاتھ در ہاتھ ہو (نقد ہو اور ہار نہ ہو)۔“ (۲)

ابوداؤد میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے میں (برابر کر کے بیچو) چاہے وہ سونے کا ٹکڑا ہو، یا ڈھلا ہوا سکے ہو، چاندی کو چاندی کے بدلے میں (برابر کر کے بیچ کر دو) چاہے وہ چاندی کا ٹکڑا ہو، یا ڈھلا ہوا سکے ہو، اور دوہری (وزن کا ایک پیمانہ ہے) گہیوں کو دوہری کے بدلے میں (برابر کر کے بیچ کر دو) اور دوہری جو کو دوہری جو کے بدلے میں اور دوہری کھجور کو دوہری کھجور کے بدلے میں، دوہری نمک کو دوہری نمک کے بدلے میں (برابر کر کے بیچ کر دو) پس جس شخص نے زیادتی کی یا زیادتی کو طلب کیا، اس نے سود لیا۔ (۳)

صحیح مسلم میں حضرت فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے میں وزن کر کے (بیچ کر دو) اور دوسری روایت میں ہے کہ سونے کو سونے کے بدلے میں مت بیچو مگر وزن کر کے۔

مندرجہ بالا تمام احادیث اس بات کو واضح طور پر بیان کر رہی ہیں کہ شریعت میں جو تماثل اور برابری معتبر ہے وہ مقدار میں برابری ہے، اموال ربویہ میں قیمت کے تفاوت کا بالکل اعتبار نہیں۔ یہ احکام اس صورت میں ہیں جب بیع نقد ہو رہی ہو اور اگر معاملہ قرض کا ہو جس میں اصل سود جاری ہوتا ہے اور جس میں ہر قسم کی زیادتی بلکہ زیادتی کے شبہ سے بھی بچنا ضروری ہے تو پھر اس میں قیمت کے تفاوت کا لحاظ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۳۔ اس مسئلہ میں ایک حدیث اور ہے، جو خاص کر قرض ہی میں مسکیت اور برابری کو واضح کرتی ہے۔ سنن ابوداؤد میں ہے:

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: میں مقام بیع میں اونٹ بیچا کرتا تھا، تو کبھی میں دیناروں کے ذریعہ بھاؤ کر کے اونٹ بیچتا، اور بجائے دینار کے مشتری سے درہم لے لیتا، اور کبھی درہم کے ذریعہ بھاؤ کرتا اور بجائے درہم کے دینار وصول کرتا یعنی دینار کے بدلے درہم اور درہم



کے بدلے دینار وصول کرتا اور ادا کرتے وقت بھی دراہم کے بدلے دینار اور دیناروں کے بدلے دراہم ادا کرتا۔ ایک مرتبہ میں حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس وقت آپ ﷺ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر تھے۔ میں نے کہا: یا رسول اللہ! ذرا ٹھہریے، میرا ایک سوال ہے وہ یہ کہ میں مقام بیقاع میں اونٹ بیچتا ہوں، کبھی میں دیناروں کے ذریعہ بیچتا ہوں، اور اس کے بدلے میں دراہم وصول کرتا ہوں، اور کبھی دراہم کے ذریعہ بیچ کرتا ہوں اور اس کے بدلے دینار وصول کرتا ہوں، یعنی دراہم کے بدلے میں دینار اور دیناروں کے بدلے میں دراہم ادا کرتا ہوں۔ حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا: اس طرح معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ اسی روز کے بھاؤ کے برابر لو، اور تم دونوں (بائع اور مشتری) کے درمیان اس حالت میں جدائی نہ ہو کہ تمہارے درمیان کوئی لین دین باقی ہو۔<sup>(۱)</sup>

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے لئے اس چیز کو جائز اور مباح قرار دیا کہ جب بیع دینار کے ذریعہ ہو تو ادائیگی کے روز دینار کی جو قیمت ہو، اس قیمت کے برابر دراہم وصول کر لیں، جس روز ذمہ میں واجب ہوئے ہوں، اس روز کی قیمت کا اعتبار نہیں۔ مثلاً بیع میں ایک دینار طے ہوا، اور بیع کے روز ایک دینار کی قیمت دس درہم تھی اور اس وقت مشتری نے قیمت ادا نہیں کی۔ کچھ روز بعد جب مشتری نے قیمت ادا کرنا چاہی تو اس وقت اس کے پاس دراہم تو تھے مگر دینار نہیں تھے اور اس روز ایک دینار کی قیمت گیارہ دراہم ہو گئی، تو اب مشتری بائع کو گیارہ درہم ہی ادا کرے گا۔

یہی وجہ ہے کہ جب حضرت بکر بن عبداللہ مزینی اور حضرت مسروق عجلی رضی اللہ عنہما نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ ان کے ایک نوکر کے ان دونوں کے ذمہ کچھ دراہم واجب الادا تھے، لیکن ان کے پاس صرف دینار تھے، دراہم نہیں تھے، تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جواب دیا: ”بازار کے نرخ کے مطابق ادا کر دو“ اس سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ ادائیگی کے روز کی قیمت کا اعتبار ہے، جس روز ذمہ میں واجب ہوئی تھی اس دن کی قیمت کا اعتبار نہیں اور اگر قرضوں میں قیمت کے اعتبار سے مسکیت اور برابری معتبر ہوتی تو ان کے ذمہ دینار کی وہ قیمت واجب ہوتی جو قیمت ذمہ میں واجب ہونے کے دن تھی اور یہ بالکل واضح بات ہے۔

۴۔ قرآن و سنت کی روشنی میں یہ بات تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہے کہ قرض کی واپسی کے وقت مقدار میں یقینی مسکیت اور برابری شرط ہے، انکل اور اندازہ سے واپس کرنا جائز نہیں، حتیٰ کہ اگر ایک

(۱) سنن ابوداؤد، کتاب البیوع، ۲۵۶/۳، رقم ۲۳۵۳۔

شخص نے ایک صاع گندم بطور قرض لی اور یہ شرط ٹھہرائی کہ قرض دار مجھے بغیر ناپ کے صرف اندازہ اور تخمین سے ایک صاع واپس کرے، تو قرض کا یہ معاملہ جائز نہیں، اس لئے کہ اموال ربویہ میں اندازہ اور تخمین سے ایک صاع واپس کرنا جائز نہیں۔ اسی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے بیع مزائنہ کو حرام قرار دیا ہے۔ بیع مزائنہ یہ ہے کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور کو ٹوٹی ہوئی کھجور کے بدلے میں بیچا جائے اور اس کی حرمت کی وجہ یہی ہے کہ جو کھجور ٹوٹی ہوئی ہے، اس کی مقدار وزن کے ذریعہ معلوم کی جاسکتی ہے، اور جو کھجور درخت پر لگی ہوئی ہے، اس کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ اندازہ اور تخمین کے علاوہ کوئی اور نہیں ہے۔ اس وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے اس بیع کو علی الاطلاق حرام قرار دے دیا، حالانکہ بعض اوقات اندازہ بالکل صحیح یا صحیح کے قریب ہوتا ہے۔ لہذا اموال ربویہ میں سے بعض کو بعض سے تبادلہ کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے، وہ یہ کہ دونوں میں تبادلہ عملی طور پر مقدار میں برابری کے ذریعہ ہو، اندازہ اور تخمین کے ذریعہ برابری کافی نہیں ہے۔

دوسری طرف اگر قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرض کی ادائیگی میں حقیقی منسلکیت کا اعتبار نہیں کیا گیا، بلکہ ایک تخمینی منسلکیت پر ادائیگی کی بنیاد رکھی گئی، اس لئے کہ قیمتوں کے اشاریے میں اشیاء کی قیمتوں میں کمی اور زیادتی کا جو تناسب نکالا جاتا ہے وہ تقریبی اور تخمینی ہوتا ہے، جس کی بنیاد ایک ایسا مخصوص حسابی طریقہ ہے جو اندازہ اور انکل ہی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے پہلے قیمتوں کے اشاریہ کو وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کا طریقہ جاننا ضروری ہے۔

## ”قیمتوں کا اشاریہ“ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کا استعمال

زیر بحث مسئلہ کا شرعی حکم جاننے کے لئے قیمتوں کا اشاریہ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کو جاننا ضروری ہے، لہذا قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ تعلق کے سلسلے میں ماہرین معاشیات جو طریقہ اختیار کرتے ہیں، اس کا خلاصہ ہم آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ کرنسی چاہے دھات کی ہو یا کاغذی کرنسی ہو، وہ بذاتِ خود مقصود نہیں ہوتی، اس

لئے کہ وہ کرنسی بذات خود نہ تو بھوک مٹا سکتی ہے اور نہ اس سے جسم ڈھانپا جاسکتا ہے اور نہ اس کے ذریعہ خواہش پوری کی جاسکتی ہے اور نہ اس کے ذریعہ تکلیف دور کی جاسکتی ہے، بلکہ اس کرنسی کے ذریعہ انسان اپنی ضروریات زندگی کی اشیاء و خدمات خریدتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہر کرنسی کی دو قیمتیں ہوتی ہیں۔ ایک اس کی ظاہری قیمت (Face Value) یہ وہ قیمت ہے جو اس کرنسی پر لکھی ہوئی ہوتی ہے، دوسری اس کی واقعی قیمت (Real Value) یعنی اس کرنسی کا حقیقی عملی فائدہ جو ایک انسان اپنی ضروریات میں اس کرنسی کو خرچ کر کے حاصل کرتا ہے۔ اس کو دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کرنسی کی حقیقی قیمت اشیاء اور خدمات کا وہ مجموعہ ہے، جو ایک انسان کے لئے اس کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن ہو۔ آج کل اقتصادیین اشیاء کے اس مجموعہ کا نام "اشیاء کی ٹوکری" (Basket of Goods) رکھتے ہیں۔ لہذا کرنسی کی حقیقی قیمت وہ "اشیاء کی ٹوکری" ہے جس کو کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن ہو۔

مثلاً اگر زید کی ماہانہ تنخواہ دس ہزار روپے ہے تو دس ہزار روپے اس کی ماہانہ آمدنی کی ظاہری قیمت ہے۔ پھر وہ یہ دس ہزار روپے مندرجہ ذیل اشیاء و خدمات میں صرف کرتا ہے:

گندم	۳۰ کلو
کپڑا	۲۰ میٹر
گوشت	۲۰ کلو
چائے	۵ کلو
دو کمروں پر مشتمل مکان کا کرایہ	
دو بیٹوں کے تعلیمی اخراجات	

مہینہ میں ایک مرتبہ ڈاکٹری معائنے کی فیس

مذکورہ بالا اشیاء اور خدمات کے مجموعہ کو ماہرین معاشیات "اشیاء کی ٹوکری" کہتے ہیں۔ اگر زید کی تنخواہ ہر ماہ انہی مندرجہ بالا اشیاء و خدمات پر صرف ہوتی ہے تو یہ مخصوص اشیاء و خدمات (اپنی اس مقدار کے ساتھ جو مثال میں ذکر کی گئی ہے) زید کی تنخواہ کی حقیقی قیمت ہے۔

اور دس ہزار روپے کی یہ حقیقی قیمت "اشیاء کی ٹوکری" میں درج شدہ اشیاء و خدمات کی قیمت کے بدلنے سے متغیر ہو جائے گی، اور ان اشیاء و خدمات کی قیمتیں مختلف حالات و اسباب کی بناء پر بدلتی رہتی ہیں۔ لیکن ماہرین معاشیات اشیاء کی قیمتوں میں تغیر کے تناسب کو معلوم کرنے کے لئے (یعنی اشیاء کی قیمتوں میں کس قدر فرق کس تناسب سے ہو چکا ہے) مختلف اشیاء کی قیمتوں کے اوسط کو بنیاد

بناتے ہیں۔

پھر ”اشیاء کی ٹوکری“ میں درج شدہ اشیاء و خدمات سب ایک طرح کی اہمیت نہیں رکھتیں، بلکہ بعض چیزیں دوسرے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ مثلاً گندم، کپڑے کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے اور کپڑا، چائے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر انسان کی زندگی پر اہم اشیاء کی قیمت میں تبدیلی زیادہ اثر انداز ہوتی ہے، بہ نسبت ان اشیاء کی قیمت کے جو کم اہمیت رکھتی ہیں۔ لہذا اگر چائے کی قیمت زیادہ ہو جائے تو اتنی مشکلات پیدا نہ ہوں گی جتنی گندم کی قیمت بڑھنے سے پیدا ہوں گی۔ لہذا کرنسی کی حقیقی قیمت میں تبدیلی کو اشیاء کی قیمتوں میں اوسط تبدیلی کے ذریعے معلوم کرنے کے لئے ماہرین معاشیات ہر چیز کی ایک خاص اہمیت فرض کر لیتے ہیں، پھر اس فرض کی ہوئی اہمیت کی بنیاد پر تمام اشیاء کے لئے علیحدہ علیحدہ خاص نمبر مقرر کر دیتے ہیں۔ اس نمبر کو ماہرین معاشیات ”چیز کا وزن“ (Weight of Commodity) کا نام دیتے ہیں، اور بعض اوقات ان اشیاء کو ہر ماہ خریدنے میں تنخواہ کا جو حصہ جس تناسب سے لگتا ہے، اس تناسب کو بنیاد بنا کر ہر چیز کا ”وزن“ مقرر کرتے ہیں۔ مثلاً زید اگر اپنی تنخواہ کا پچاس فیصد اپنے اہل و عیال کے لئے کھانے کی اشیاء خریدنے پر صرف کرتا ہے تو کھانے کا وزن صفر اعشاریہ پچاس ہوگا (۰.۵۰)۔ اور اگر وہ اپنی تنخواہ کا بیس فیصد کپڑا خریدنے میں لگاتا ہے تو کپڑے کا وزن صفر اعشاریہ بیس ہوگا (۰.۲۰) وغیرہ۔

کالم ۱	کالم ۲	کالم ۳	کالم ۴	کالم ۵	کالم ۶
اشیاء	اشیاء کا وزن	میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۰ء میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۷ء اور ۱۹۸۷ء کے درمیان قیمت کی تبدیلی	اوسط تبدیلی کو اشیاء کے وزن سے ضرب دینے کا نتیجہ
کھانا	۰.۵۰	۳۰ کلو ۵۰ روپے	۳۰ کلو سو روپے	۲۰۰	۱۰۰
کپڑا	۰.۲۰	دس روپے فی میٹر	تیس روپے فی میٹر	۳۰۰	۰.۶
مکان	۰.۳۰	پانچ سو روپے ایک ماہ کا کرایہ	چند سو روپے ماہانہ کرایہ	۳۰۰	۱۰۹
					۲.۵

پھر ہر چیز کی قیمتوں میں اوسط تبدیلی کو اس کے وزن سے ضرب دیتے ہیں۔ جو حاصل نکلتا ہے وہ ہر چیز کا اوسط کہلاتا ہے۔

یہ بات ذیل کے نقشے سے اور واضح ہو جائے گی جس میں ہم ”اشیاء کی نوکری“ کو صرف تین اشیاء پر مشتمل فرض کرتے ہیں، یعنی غلہ، کپڑا اور مکان۔ پچھلے صفحے کے نقشے کو ملاحظہ کریں۔

اس نقشے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ”اشیاء کی نوکری“ کی قیمت ۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۷ء کی درمیانی مدت میں ۲۰۵ کے تناسب سے زیادہ ہو گئی۔ اس زیادتی کا اندازہ کرتے ہوئے اس اوسط وزن کو معیار بنایا گیا ہے جس میں ہر چیز کی ایک خاص اہمیت پیش نظر رکھی گئی ہے اور چونکہ ”اشیاء کی نوکری“ ہی کرنسی کی حقیقی قیمت ہے، تو گویا کہ کرنسی کی حقیقی قیمت میں ۲۵ فیصد کے تناسب سے کمی واقع ہو گئی ہے، جس کا مطلب یہ نکلا کہ وہ ”اشیاء کی نوکری“ جس کا ایک شخص ۱۹۸۰ء میں سو روپے میں خرید سکتا تھا، وہ ۱۹۸۷ء میں انہی ”اشیاء کی نوکری“ کو دو سو پچاس روپے میں خرید سکے گا۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ ۱۹۸۰ء میں ایک شخص کی ماہانہ تنخواہ پانچ ہزار روپے تھی اور ۱۹۸۷ء میں اس کی ماہانہ تنخواہ زیادہ ہو کر دس ہزار روپے ہو گئی، تو اس کی ماہانہ تنخواہ کی قیمت اور حیثیت کا حساب مندرجہ ذیل طریقہ سے کیا جائے گا:

سال	تنخواہ کی ظاہری قیمت	زخنامہ میں زیادتی کا تناسب	تنخواہ کی حقیقی قیمت
۱۹۸۰ء	= ۵۰۰۰ روپے	۱۰۰	= ۵۰۰۰ روپے
۱۹۸۷ء	= ۱۰۰۰۰ روپے	۲۰۵	= ۴۰۰۰ روپے

مندرجہ بالا مثال میں آپ دیکھیں گے کہ اگرچہ اس شخص کی تنخواہ کی ظاہری قیمت دس ہزار روپے ہو گئی، لیکن اس کی تنخواہ کی حقیقی قیمت ۱۹۸۰ء کی قیمتوں کی سطح پر نظر کرتے ہوئے چار ہزار روپے ہو گئی۔ اس لئے کہ کرنسی کی حقیقی قیمت کو دیکھتے ہوئے ۱۹۸۷ء کے دس ہزار روپے ۱۹۸۰ء کے چار ہزار روپے کے مساوی ہو گئے۔

لہذا اگر ہم قرضوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ وابستہ کر دیں اور یہ فیصلہ کر دیں کہ قرضوں کی واپسی میں اس کی حقیقی قیمت کا اعتبار کیا جائے، اس کی ظاہری قیمت کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی شخص نے ۱۹۸۰ء میں چار ہزار روپے قرض لیے تھے، تو وہ ۱۹۸۷ء میں بجائے چار ہزار روپے کے دس ہزار روپے واپس کرے۔ اس لئے کہ دونوں کی حقیقی قیمت ایک ہی ہے۔

اگر ہم اس حسابی طریقے پر غور کریں، جس کے ذریعہ کرنسی کی حقیقی قیمت کی تعیین ہوتی ہے، تو بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ پورا حسابی طریقہ تمام مراحل میں انکل اور اندازہ اور تخمینہ پر مبنی ہے، چنانچہ اس حسابی طریقہ میں مندرجہ ذیل مقامات پر انکل اور اندازہ سے کام لیا گیا ہے:

### ۱۔ اشاریہ میں درج شدہ اشیاء کی تعیین

یہ بات معلوم ہی ہے کہ ہر شخص کی اپنی خاص ضروریات ہوتی ہیں۔ اس لئے ایک شخص کی اشیاء ضرورت بھی دوسرے شخص سے مختلف ہوں گی، لہذا ایک شخص کی ”اشیاء کی ٹوکری“ دوسرے شخص کی ”اشیاء کی ٹوکری“ سے مختلف ہوگی۔ لیکن ”اشاریہ“ میں درج شدہ ”ٹوکری“ صرف ایک ہے۔ جس میں اشیاء کو اس کے استعمال کرنے والوں کی کثرت کی بنیاد پر درج کیا جاتا ہے۔ اس لئے بعض اوقات اس میں ایسی چیزیں بھی درج ہوتی ہیں جن کی بعض لوگوں کو پوری زندگی میں کبھی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔ اس لئے ان بعض کے اعتبار سے یہ ”اشاریہ“ درست نہیں ہو سکتا، لہذا معلوم ہوا کہ ”اشاریہ“ میں بعض اشیاء صرف اندازہ اور تخمینہ سے درج کی جاتی ہیں۔

### ۲۔ اشیاء کے وزن (اہمیت) کی تعیین

دوسرے یہ کہ اشیاء کے وزن اور صارفین کے اعتبار سے اس کی اہمیت کے تعیین میں بھی اندازہ اور انکل سے کام لیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اشیاء کی اہمیت ایک اضافی چیز ہے، جو اشخاص کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات ایک چیز ایک شخص کے نزدیک بہت اہمیت کی حامل ہے اور وہی چیز دوسرے شخص کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اشاریہ اس مفروضہ پر بنایا جاتا ہے کہ ہر چیز کی جو اہمیت ہم نے فرض کی ہے، وہ تمام صارفین کے اعتبار سے ہے اور یہ درمیانی اوسط کی بنیاد پر فرض کی جاتی ہے جو صرف اندازہ اور تخمینہ ہی سے نکالی جاتی ہے۔

### ۳۔ اشیاء کی قیمت کا تعیین

تیسرے یہ کہ مختلف سالوں میں اشیاء کی قیمتوں کا تعیین بھی اندازہ اور انکل سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر ہے کہ ایک ہی چیز کی قیمت مختلف شہروں اور جگہوں کے اعتبار سے مختلف ہوگی اور ”اشاریہ“ میں صرف ایک ہی جگہ کی قیمت کا اندراج ممکن ہے۔ اس لئے اگر ایک ملک کا ”اشاریہ“ بنانا ہو تو وہ صرف تمام جگہوں کی قیمتوں کا درمیانی اوسط نکال کر ہی بنایا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اوسط

اندازہ اور تخمین ہی کے ذریعہ نکالا جاسکے گا۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ”اشاریہ“ اپنے تمام مراحل میں اندازہ اور تخمین پر مبنی ہے اور اگر کسی جگہ پر حساب بہت باریک بینی اور پوری احتیاط سے بھی کیا جائے تو بھی اس کے نتیجے کو زیادہ سے زیادہ تقریبی تو کہہ سکتے ہیں، یقینی اور واقعی پھر بھی نہیں کہہ سکتے، جبکہ اوپر احادیث کی روشنی میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ قرضوں کی واپسی میں انکل اور اندازہ کی شرط لگانا شرعاً جائز نہیں۔ لہذا قرضوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کر دینا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

## سکوں کی قیمت کی ادائیگی میں امام ابو یوسفؒ کا مسلک

بعض اقتصادیین نے قیمتوں کے اشاریے کے ساتھ قرضوں کی ادائیگی کو مسلک کرنے کے لئے امام ابو یوسفؒ کے اس قول سے استدلال کیا ہے جس میں مروی ہے کہ ان کے نزدیک اگر ادائیگی کے وقت فلوس کے سکوں کی قیمت بدل جائے تو وہ قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

”وفی المنتقی: اذا غلت الفلوس قبل القبض او رخصت، قال ابو یوسف قولی وقول ابی حنیفہ فی ذلك سواء وليس له غیرها، ثم رجع ابو یوسف وقال علیه قیمتھا من الدراهم يوم وقع البيع ويوم وقع القبض.“

”منتقی میں ہے کہ (کسی چیز کو بیچنے کے بعد اس کی) قیمت پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر فلوس کے سکوں کے دام زیادہ ہو جائیں، یا کم ہو جائیں، تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں میرا اور امام ابو حنیفہؒ کا ایک ہی قول ہے کہ اس بائع کو ان مقررہ فلوس کے علاوہ اور کچھ نہیں ملے گا۔ لیکن پھر امام ابو یوسفؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا: اس مشتری پر فلوس کی وہ قیمت ادا کرنی ضروری ہے جو قیمت دراهم کی نسبت سے بیچ کے دن اور قبضہ کے دن تھی۔“

پھر ترمذی سے ان کا قول نقل کیا ہے:

”وفی البزازیة معزیا الی المنتقی: غلت الفلوس او رخصت، فعند الامام الاول (ای ابی حنیفہ) والثانی (ای ابی یوسف) لولا: ليس على غیرها، وقال الثانی (ای ابی یوسف) ثانيا: علیه قیمتھا من الدراهم يوم البيع والقبض، وعليه الفتوى.“

”اور بزاز یہ میں منتفی کی طرف نسبت کرتے ہوئے نقل کرتے ہیں: فلوں کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، امام اول (یعنی امام ابوحنیفہؒ) اور امام ثانی (یعنی امام ابو یوسفؒ) کا پہلا قول یہ ہے کہ مشتری پر ان مقررہ فلوں کے علاوہ اور کچھ واجب نہیں، اور امام ثانی (یعنی امام ابو یوسفؒ) کا دوسرا قول یہ ہے کہ: مشتری کے ذمہ فلوں کی وہ قیمت واجب الادا ہے، جو بیع اور قبضہ کے دن تھی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔“

آگے علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

”هكذا في الذخير والخلاصه بالعزو الى المنتقى، وقد نقله شيخنا في بحره وافره، فحيث صرح بان الفتوى عليه في كثير من المعبرات، فيحب ان يعول عليه افتاء وقضاء.“

”ذخيرہ“ اور ”خلاصہ“ میں بھی اسی طرح ”منتفی“ کی طرف منسوب ہے اور اسی بات کو ہمارے شیخ نے ”بحر“ میں بھی اسی طرح نقل کر کے اس کی توثیق کی ہے۔ اس طرح یہ بات واضح ہو گئی کہ بہت سے اہم معاملات میں اسی پر فتویٰ ہے۔ لہذا فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے میں اس قول پر اعتماد اور بھروسہ ضروری ہے۔“

مندرجہ بالا عبارات سے بعض اقتصادیین یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرض کی ادائیگی سکوں کی صورت میں واجب ہو، تو سکوں کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کی صورت میں اس قرض کو سکوں کی قیمت کے لحاظ سے واپس کرنا ضروری ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کا یہ مسلک ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کے نظریہ کے بہت قریب ہے۔

لیکن یہ استدلال درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے اس مسلک کا ”قیمتوں کے اشاریہ“ کے نظریہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ ”افراط زر“ اور ”تفریط زر“ اور ”اشاریہ“ اور اس اشاریہ کی بنیاد پر کرنسی کی قیمت متعین کرنا، وغیرہ جیسے تمام معاشی مسائل بالکل جدید مسائل ہیں، جن کا امام ابو یوسفؒ کے زمانے میں تصور بھی نہیں تھا۔ لہذا جس وقت امام ابو یوسفؒ یہ فرماتے ہیں کہ ”سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے“ ان کے اس قول سے یہ مطلب لینے کا کوئی امکان ہی نہیں کہ ان کی مراد اس قیمت سے وہ مفروضہ قیمت ہے جو ”اشاریہ“ کی بنیاد پر نکالی گئی ہو، یا ان کی مراد وہ قیمت ہے جسے معاشی اصطلاح میں ”حقیقی قیمت“ (Real Value) کہا جاتا ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ گزشتہ زمانہ میں فلوں کے سکے سونے چاندی کی کرنسی کے ساتھ وابستہ تھے،



اور سونے چاندی کی بنیاد پر ہی ان کی قیمت مقرر ہوتی تھی<sup>(۱)</sup> اور یہ سکے سونے چاندی کی کرنسی کے لئے بطور ریز گاری اور چھینچ کے استعمال ہوتے تھے۔ مثلاً دس فلوس کے سکے ایک درہم کے مساوی تصور کیے جاتے تھے۔ اس لئے ایک سکہ درہم کے دسویں حصے کے برابر حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن ایک سکے کی یہ قیمت اس کی ذاتی قیمت کی بنیاد پر مقرر نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ ایک ایسی علامتی قیمت ہوتی تھی جس کو لوگوں نے ایک اصطلاح بنا لیا تھا۔ اس لئے یہ ممکن تھا کہ لوگ اس اصطلاح کو تبدیل کر دیں اور دوبارہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ آئندہ ایک سکہ درہم کے بیسویں حصے کے برابر سمجھا جائے گا۔ جبکہ پہلے درہم کے دسویں حصے کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ اس طرح سکے کی قیمت کم ہو جائے گی، اور اس کا بھی امکان ہے کہ لوگ آئندہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ اب ایک سکہ درہم کے پانچویں حصے کے مساوی تصور کیا جائے گا تو سکے کی قیمت بڑھ جائے گی۔

لہذا اگر سکہ کی قیمت مندرجہ بالا اصول کے مطابق بڑھ جائے یا کم ہو جائے تو کیا مقروض اتنی مقدار کے سکے گنتی کر کے قرض خواہ کو واپس کرے گا جو عقد کے روز اس پر واجب ہوئے تھے؟ یا ادائیگی کے روز اس مقدار کے سکوں کی قیمت واپس کرے گا؟ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: وہ مقروض سکوں کی اس مقدار کو واپس کرے گا جو عقد کے روز اس کے ذمہ واجب ہوئی تھی اور ان سکوں کی قیمت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی مشہور مسلک یہی ہے۔<sup>(۲)</sup>

لہذا اگر ایک شخص نے سو سکے اس وقت قرض لیے جب ایک سکہ ایک درہم کے دسویں حصے کے برابر سمجھا جاتا تھا، تو گویا کہ اس نے دس درہم کی قیمت کے برابر سکے قرض لیے پھر اصطلاح بدل گئی، حتیٰ کہ ایک سکہ ایک درہم کے بیسویں حصے کے برابر ہو گیا تو اس مسئلے میں جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ قرض دار صرف سو سکے ہی واپس کرے گا، اگرچہ یہ سو سکے دس درہم کے بجائے پانچ درہم کے مساوی ہو گئے ہیں۔

لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلے میں جمہور فقہاء سے اختلاف کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں قرض دار ان سکوں کی قیمت واپس کرے گا جو سکے درہم کی بنیاد پر قرض لیے گئے تھے لہذا

(۱) علامہ ابن عابدینؒ ایک دوسرے مسئلے میں فرماتے ہیں: "وبدل علیہ ایضاً تعبیرہم بالغلاء والرخص فانہ

انما یظہر اذا كانت غالبۃ النقص تقدم بعیرھا."

(۲) دیکھئے: تنبیہ الرقود ۲/۶۰، زرقانی علی التخلیل ۱۶۰، ۱۶۱، امام سیوطی کی الحاوی للفتاویٰ ۱/۹۷، ۹۹، الشرح الکبیر علی المقنع ۳/۳۵۸۔

مندرجہ بالا مثال میں اگر کسی شخص نے سو سکے قرض لیے تھے تو اب وہ دو سو سکے واپس کرے گا۔ اس لئے کہ سکے درہم کی ریزگاری ہے تو جس شخص نے سو سکے قرض لیے تھے، گویا کہ اس نے دس درہم کی ریزگاری قرض لی تھی اور اب ادائیگی کے روز دس درہم کی ریزگاری دو سو سکے ہو گئی اس لئے قرض دار پر دو سو سکے ادا کرنا واجب ہے۔

اور جہاں تک میں سمجھا ہوں، واللہ اعلم، جمہور فقہاء اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد ان سکوں کی حیثیت کے اختلاف پر مبنی ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء فلس کو مستقل اصطلاحی ثمن قرار دیتے ہیں، جس کا درہم و دنانیر سے کوئی تعلق نہیں لہذا اگر کسی شخص نے فلس کی کچھ مقدار بطور قرض لی، تو اب وہ اسی مقدار ہی کو واپس کرے گا، ادائیگی کے وقت ان فلس کی قیمت درہم کی نسبت سے نہیں دیکھی جائے گی، مگر امام ابو یوسفؒ فلس کو درہم کے اصطلاحی اجزاء اور ریزگاری قرار دیتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک فلس کو قرض لیتے وقت اس کی مقدار مقصود نہیں ہوتی، بلکہ وہ فلس درہم کے اجزاء کے طور پر قرض لیے جاتے ہیں اور ان اجزاء کی مقدار کو فلس کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ لہذا قرض کی واپسی کے وقت بھی درہم کے ان اجزاء کو فلس کی صورت میں ادا کرنا ضروری ہے، اگرچہ ان فلس کی مقدار قرض کی مقدار سے مختلف ہو جائے۔

سکے کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کے مذکورہ بالا مسلک سے جو نتیجہ نکلا ہے، اس کی ایک نظیر ہے، وہ یہ کہ پاکستانی روپیہ ابتدائی پانچ سالوں میں چونسٹھ پیسوں پر منقسم ہوتا تھا۔ جب حکومت نے اعشاری نظام قائم کیا تو روپیہ کے بارے میں یہ اعلان کر دیا کہ اب وہ سو پیسوں پر منقسم ہوگا۔ لہذا اس اعلان سے پہلے ایک پیسہ ایک روپیہ کا چونسٹواں حصہ تھا، اور اس اعلان کے بعد ایک پیسہ ایک روپیہ کا سوواں حصہ بن گیا۔ گویا کہ اس کی قیمت میں اس مقدار سے کمی واقع ہو گئی۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اس اعلان سے پہلے چونسٹھ پیسے قرض لیے تھے تو کیا وہ اعلان کے بعد بھی چونسٹھ پیسے ہی ادا کرے گا؟ یا سو پیسے ادا کرے گا؟<sup>(۱)</sup> ظاہر ہے کہ وہ اب سو پیسے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایک روپے کی ریزگاری بطور قرض لی تھی، لہذا اب وہ ایک روپے کی

(۱) حقیقت میں حکومت نے اس اعلان کے بعد نئے پیسے جاری کیے اور وہ نئے سو پیسے ایک روپیہ کے مساوی قرار دیے، اور پرانے پیسے بھی اپنی پرانی قیمت کے مطابق ہی جاری رہے۔ لہذا یہ مثال ہمارے زیر بحث مسئلہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ لیکن ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ حکومت نے نئے پیسے جاری نہیں کیے، بلکہ انہیں پرانے پیسوں کی قیمت میں تبدیلی کا اعلان کر دیا کہ اب وہی پرانے سو پیسے ایک روپیہ کے مساوی تصور کیے جائیں گے۔ تو اس صورت میں یہ مثال ہمارے زیر بحث مسئلہ پر منطبق ہو جائے گی۔

ریزگاری ہی واپس کرے گا اور اب وہ ریزگاری سوچے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا مذکورہ بالا قول ایسے فلسفے کے بارے میں ہے جس کا کسی دوسرے ثمن کے ساتھ دائمی ربط اور تعلق ہو، کہ وہ فلسفے اس ثمن کے لئے بطور اجزاء اور ریزگاری کے استعمال ہوتے ہوں۔ لیکن جہاں تک موجودہ کرنسی نوٹوں کا تعلق ہے، ان کا کسی دوسرے ثمن کے ساتھ ربط اور تعلق نہیں ہے اور نہ ہی وہ کرنسی نوٹ کسی ثمن کے لئے بطور ریزگاری اور اجزاء کے استعمال ہوتے ہیں، بلکہ وہ خود مستقل اصطلاحی ثمن ہیں۔

اس کے علاوہ فلسفے کی صحیح قیمت معلوم کرنا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ممکن ہے۔ اس لئے کہ فلسفے کے ایک معین معیار یعنی درہم کے ساتھ مربوط ہیں، بخلاف موجودہ کرنسی نوٹوں کے کہ موجودہ معاشی اصطلاح کے لحاظ سے ان کی ”حقیقی قیمت“ ٹھیک ٹھیک معلوم کرنا ممکن نہیں، بلکہ حقیقی قیمت اندازہ اور تخمینہ کی بنیاد پر فرض کی جائے گی، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا۔ اس لئے موجودہ کرنسی نوٹوں کو فلسفے پر قیاس کرنا درست نہیں۔

### کرنسی کی مشیت اور برابری میں عرف کا اعتبار

بعض معاشین قرضوں کے انڈیکیشن کے جواز میں اس سے استدلال کرتے ہیں کہ قرض کی واپسی میں مثل اور برابری ضروری ہے، لیکن مشیت اور برابری کے تعین میں عرف کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اس لئے جس مشیت کا عرف میں اعتبار ہے، شریعت کو بھی اسی مشیت کا اعتبار کرنا چاہئے۔ کیونکہ کرنسی کی وہ قیمت جو اشاریہ کی بنیاد پر نکالی گئی ہو، موجودہ معاشیات کے عرف میں اس کی ادائیگی قرض لی ہوئی رقم کے مثل سمجھی جاتی ہے تو قرضوں کی ادائیگی میں شریعت کو بھی اس عرف کا لحاظ رکھنا چاہئے۔

لیکن یہ استدلال بھی باطل ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ کسی مسئلہ میں عرف کا اس وقت لحاظ رکھا جاتا ہے جب اس مسئلہ میں نص موجود نہ ہو اور ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ وہ تمام نصوص جو سود کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، ان سے مشیت کے معنی بالکل صراحت اور وضاحت کے ساتھ متعین ہو جاتے ہیں، وہ یہ کہ مقدار میں مشیت کا اعتبار ہے، قیمت میں مشیت اور برابری کا اعتبار نہیں۔ لہذا اس مسئلہ میں مشیت کی تعین میں عرف کو داخل کرنے کی گنجائش نہیں۔

دوسرے یہ کہ ”حقیقی قیمت“ کو قرضوں کے ”مثل“ قرار دینے کا تصور اب تک بھی ایسا عرف نہیں بن سکا جسے معاشی ماہرین کا بھی عرف غالب کہا جاسکے۔ چنانچہ دنیا کے اکثر ممالک قرضوں کو

نرخوں کے ساتھ مربوط کرنے کے نظریہ سے متفق نہیں ہیں۔ اور یہ نظریہ صرف چند ممالک ہی میں رائج ہو سکا ہے، مثلاً برازیل، آسٹریلیا اور اسرائیل وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ دنیا کے تمام ممالک کے مقابلے میں ان ممالک کی نسبت بہت معمولی ہے۔

پھر ان محدودے چند ممالک نے بھی اس نظریہ کو نہ تو پورے طور پر اپنایا اور نہ ہی تمام مالی معاملات میں اس کو اختیار کیا، بلکہ اس نظریہ کو معاشیات کے صرف خاص شعبوں میں اختیار کیا۔ اس لئے کہ اس نظریہ کو ایک عام اصول کے طور پر تمام معاشی مسائل میں جاری کرنا ممکن بھی نہیں ہے، حتیٰ کہ خود اقتصادیین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ بین ہو رم اور ایچ لیوی کہتے ہیں:

”قیمتوں کے اشاریہ“ کو تمام مالی معاملات میں پورے طور پر کام میں لانا ایک ایسا فعل ہے جس کا حصول عملًا ناممکن ہے۔“

اور ایک بالکل واضح بات یہ ہے کہ آپ روئے زمین پر کوئی ملک ایسا نہیں پائیں گے جس نے بینکوں میں کرنٹ اکاؤنٹس کو ”اشاریہ“ کے ساتھ وابستہ کیا ہو۔ چاہے اس ملک میں ”افراط زر“ زیادہ کیوں نہ ہو۔ ”برازیل“ نمایاں ترین ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اشاریہ کو بہت سے مالی معاملات میں استعمال کیا ہے۔ یہ شاید دنیا کا واحد ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اشاریہ کو سب سے زیادہ استعمال کیا ہے۔ لیکن اس ملک نے بھی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹس میں اس نظریہ کو نہیں اپنایا۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے بطور امانت ایک معین رقم بینک میں رکھوائی، تو بینک اس امانت کی واپسی ادائیگی کے وقت اسی قدر رقم واپس کرے گا، جتنی امانت رکھوائی گئی تھی۔ چاہے ”اشاریہ“ میں قیمتیں دو گنی یا اس سے بھی زیادہ ہو چکی ہوں۔

یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ عرف عام میں بھی ”حقیقی قیمت“ کو منسلک اور برابری کے قیام میں معتبر نہیں مانا جاتا، حتیٰ کہ ان ممالک میں بھی جو ”افراط زر“ کے نقصان سے بچنے کے لئے ”حقیقی قیمت“ کو بطور اختیار کے استعمال کر رہے ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے بہت سے معاشیین جو قرضوں کی ادائیگی میں ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کی تائید کرتے ہیں وہ اس بات کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ ہم اس نظریہ کو ان ”صرفی قرضوں“ کی ادائیگی میں جاری نہیں کرتے، جو قرضے ایک انسان اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے حاصل کرتا ہے۔ جیسے کوئی شخص ایک ہزار روپے اس لئے قرض لیتا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ وہ اپنے کھانے، پہنے، اوڑھنے کی ذاتی ضروریات پوری کر سکے، تو ان معاشیین کے نزدیک بھی اس قسم کے قرض کو ”قیمتوں کے اشاریہ“ کے ساتھ جوڑ دینا مناسب نہیں۔ بلکہ وہ اس ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کو صرف ”سرمایہ کاری

کے قرضے میں جاری کرتے ہیں۔

کیا یہ خود ان معاشین کی طرف سے اس بات کا اعتراف نہیں ہے کہ ”صرفی قرضوں“ میں ”حقیقی قیمت“ معتبر نہیں ہے؟ تو اگر ”صرفی قرضوں“ میں اس کا اعتبار نہیں تو پھر ”سرمایہ کاری کے قرضوں“ میں کیوں اعتبار کیا جاتا ہے؟ اس لئے کہ ”مٹکیت اور برابری“ تو ایک حقیقت ہے جو قرضوں کی اقسام کے اختلاف سے مختلف نہیں ہونی چاہئے۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ معاشین ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کی ”افراط زر“ کی صورت میں تو تائید کرتے ہیں، لیکن ”تفریط زر“ کی صورت میں کوئی بھی اس نظریہ کو نہیں اپناتا۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ نام نہاد ”حقیقی قیمت“ کو اگر قرض دینے کے بعد اشیاء کی قیمتوں میں کمی واقع ہو جائے تو قرض دار کو اس صورت میں اسی قدر رقم واپس کرنی ضروری ہوگی جو اس نے بطور قرض لی تھی۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے قرض دیئے ہیں، تو اشیاء کی قیمتوں میں کمی کو دیکھتے ہوئے وہ ہرگز اس بات پر راضی نہ ہوگا کہ ایک ہزار روپے کے بدلے میں اب وہ آٹھ سو روپے قبول کر لے اور اگر اشیاء کی قیمتوں میں کمی کی صورت میں بھی ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کو جاری کریں تو ”تفریط زر“ کے سبب جو نقصان لاحق ہوگا، اس نقصان کے خوف سے کوئی شخص بھی اپنا پیسہ بینک میں نہیں رکھوائے گا۔

یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ”حقیقی قیمت“ کا نظریہ ایسا علمی نظریہ نہیں ہے جو پختہ بنیادوں پر قائم ہو، بلکہ اس نظریہ کو اس کے منطقی لوازم اور اس کے دوسرے نتائج کی طرف دیکھے بغیر صرف ”افراط زر“ کے نقصان کے مقابلے کے لئے جاری کیا گیا ہے۔ اس قسم کے نظریہ کی ایسے مالی نظام میں تو گنجائش ہو سکتی ہے جو سود کی بنیاد پر قائم ہو، لیکن ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کا نظریہ ایسے مالی نظام میں جس میں سود سے دور رہنے کا ارادہ ہو، ایسا بے حقیقت نظریہ ہے، جو شرعی اور عقلی دلائل کے سامنے ٹھہر نہیں سکتا۔

جب یہ مسئلہ پاکستان کی ”اسلامی نظریاتی کونسل“ کے سامنے بھی پیش ہوا تو کونسل کے تمام ارکان بشمول علماء و معاشین سب نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کے نظریہ کی شریعت اسلامیہ میں کوئی گنجائش اور وجہ جواز نہیں ہے۔

اسی طرح خاص اسی موضوع پر ہونے والے سیمینار میں بھی بحث کی گئی جس کو اسلامی ترقیاتی بینک، جدہ اور عالمی ادارہ برائے اسلامی اقتصادیات، اسلام آباد نے مشترکہ طور پر شعبان ۱۴۰۷ھ میں منعقد کیا تھا۔ اس سیمینار میں مختلف ممالک کے بہت سے علماء اور ماہرین معاشیات نے شرکت کی تھی۔ وہ قرارداد جس پر تمام شرکاء نے اتفاق رائے ظاہر کیا وہ مندرجہ ذیل ہے:

## قرارداد

(۱) "کرنسی نوٹ" تمام معاملات (مثلاً اس میں سود جاری ہونے اور زکوٰۃ واجب ہونے، بیع سلم اور مضاربیت اور شرکت وغیرہ کے اس المال بننے) میں نقدین یعنی دراہم اور دنانیر کی طرح ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ اگر سکوں کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، تو اس صورت میں قرض کی واپسی ادائیگی کے وقت نقدین کے تناسب سے سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے، ان کا یہ قول کرنسی نوٹوں میں جاری نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ کرنسی نوٹ نقدین کے قائم مقام ہیں اور ان نقدین کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کا معتبر نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

(۲) سیمینار میں حاضر تمام علماء نے اس بات کی توثیق کی کہ سود اور قرض کی احادیث میں جو مشکیت اور برابری ضروری قرار دی گئی ہے، وہ شرعی جنس اور قدر یعنی وزن، تاپ اور عدد میں برابری مراد ہے، قیمت میں برابری مراد نہیں۔ اور یہ بات ان احادیث کے ذریعہ پوری طرح واضح ہو جاتی ہے جو احادیث اموال ربویہ کے تبادلہ کے وقت عمدہ اور گھٹیا ہونے کے وصف کو غیر معتبر قرار دیتی ہیں اور اسی پر امت کا اجماع ہے، اور اسی پر عمل جاری ہے۔

(۳) ذمہ میں ثابت شدہ دیون چاہے وہ کسی بھی قسم کے ہوں، ان کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ منسلک کر دینا جائز نہیں۔ بایں طور کہ عاقدین عقد بیع یا عقد قرض کے وقت اس کرنسی کو جس کے ذریعہ عقد بیع یا عقد قرض کر رہے ہیں، کسی سامان کے ساتھ منسلک کر کے یہ شرط ظہرائیں کہ مدیون ادائیگی کے وقت اس سامان کی قیمت موجودہ کرنسی میں ادا کرے گا۔

بہر حال! جو کچھ ہم نے اس مختصر بحث میں ذکر کیا ہے، وہ اس مسئلہ کا شرعی پہلو تھا۔ جہاں تک اس مسئلہ کے اقتصادی پہلو کا تعلق ہے، میں نے اس بحث میں اس سے تعرض نہیں کیا۔ اس لئے کہ وہ میرے موضوع سے باہر کی چیز ہے۔ البتہ اتنا ذکر کر دیتا ہوں کہ "قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط" کا نظریہ اب متزلزل ہو رہا ہے، اور خود اقتصاد بین کی طرف سے مسلسل اس پر سخت تنقید کی جا رہی ہے اور اقتصاد بین کی ایک بہت بڑی تعداد اس نظریہ کو "افراط زر" کا علاج بھی نہیں سمجھتی، بلکہ اس کو ایک بے ہوش اور سن کرنے والی دوا خیال کرتے ہیں، جو بیماری کو چھپا تو دیتی ہے لیکن اس کو زائل

نہیں کرتی۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ نظریہ ”افراط زر“ کی بیماری کا علاج تو کیا کرتا، بلکہ اس کو اور زیادہ مضبوط کرتا ہے اور اس کا ساتھ دیتا ہے۔ اور خود اس بے ہوش کرنے والی دوا کی کے معاشی زندگی پر مستقل نقصانات علیحدہ ہیں، اور انہی نقصانات کی وجہ سے بعض ممالک مثلاً فرانس نے اس کو بالکل ترک کر دیا ہے۔

چونکہ یہ پہلو موضوع کے دائرہ سے خارج ہے، اس لئے میں اس کو یہیں چھوڑ دیتا ہوں۔ اگر کوئی شخص اس بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ معاشیات کی ان کتابوں کا مطالعہ کرے جو خاص اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

### اُجرتوں کا قیمتوں کے اشاریہ سے ربط و تعلق

جہاں تک اُجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط کا مسئلہ ہے، تو جب تک اُجرت قرض نہ بن جائے، اس وقت تک اس کا حکم ”قرضوں کے ربط“ سے مختلف ہوگا۔ البتہ اُجرت اگر قرض بن جائے تو اس صورت میں اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو ”قرضوں کے ربط“ کا حکم ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ”اُجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط“ کی تین صورتیں ممکن ہیں:

- ۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اُجرتیں اور تنخواہیں لوٹوں کے ذریعہ ملے ہو جائیں کہ اتنی اُجرت یا تنخواہ دی جائے گی۔ اور متعاقدین یعنی مالک اور مزدور کے درمیان یہ معاہدہ ہو جائے کہ یہ تنخواہ ہر سال قیمتوں کے اشاریہ کی زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی، مثلاً حکومت ایک شخص کو تین ہزار روپے ماہوار تنخواہ پر ملازم رکھے اور یہ معاہدہ کرے کہ یہ تنخواہ ہر سال کے شروع میں قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی۔ اس صورت میں اس ملازم کو ہر سال کے آخر تک ہر ماہ تین ہزار روپے ہی قبول کرنے پڑیں گے، اور درمیان سال میں قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی کے تناسب کو نہیں دیکھا جائے گا۔ البتہ جب نیا سال شروع ہوگا تو اس وقت قیمتوں کے اشاریہ کو دیکھا جائے گا کہ ایک سال کے اندر اس میں کس تناسب سے زیادتی ہوئی، مثلاً قیمتوں کے اشاریہ میں پانچ فیصد کے تناسب سے زیادتی ہوئی تھی تو اس ملازم کی تنخواہ میں بھی اسی تناسب سے زیادتی کرنی ہوگی۔ لہذا اب نئے سال سے اس کی تنخواہ تین ہزار ایک سو پچاس روپے ہو جائے گی۔

یہ طریقہ بہت سے ممالک مثلاً پاکستان وغیرہ میں رائج ہے۔ اور اس قسم کے ربط کی شریعت میں کوئی ممانعت نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت کا حاصل یہ ہے کہ دونوں فریق اُجرتوں اور تنخواہوں میں ہر سال یا ہر چھ ماہ بعد ایک معین تناسب سے زیادتی پر متفق ہو گئے ہیں۔ اور یہ زیادتی کا تناسب

اگرچہ عقد کے وقت تو فریقین کے علم میں نہیں ہوتا، مگر وہ بیانہ معلوم ہے جس کی بنیاد پر تناسب کا تعین ہوگا۔ اس لئے زیادتی کی مقدار میں جو جہالت کا شبہ تھا وہ مرتفع ہو گیا۔ یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر نئے سال کے شروع میں جس تناسب سے قیمتوں میں زیادتی ہوئی ہوگی، اسی تناسب سے اضافہ شدہ اجرت پر اس عقد اجارہ کی تجدید کی جائے گی۔ اور اس میں کوئی شرعی ممانعت نہیں ہے۔

۳۔ اجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط کی دوسری صورت یہ ہے کہ اجرت کی تعیین ٹوٹوں کی ایک معلوم مقدار پر ہو جائے لیکن عقد میں شرط کر لیں کہ مالک کے ذمہ یہ مقدار معلوم واجب نہیں بلکہ اس کے ذمہ وہ مقدار واجب ہوگی جو قیمتوں کے اشاریہ کی رو سے مہینہ کے آخر میں اس مقدار معلوم کے مساوی اور برابر ہوگی۔

مثلاً زید نے عمر کو ایک ماہ کے لئے ملازم رکھا اور یہ طے پایا کہ زید عمر کو مہینہ کے آخر میں قیمتوں کے اشاریہ کا لحاظ کرتے ہوئے اتنی رقم اجرت میں دے گا جو موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوگی۔ چنانچہ قیمتوں کے اشاریہ میں ایک ماہ کے اندر دو فیصد (۲٪) کے تناسب سے قیمتیں بڑھ گئیں۔ تو اب زید مہینہ کے آخر میں عمر کو ایک ہزار بیس (= ۱۰۲۰) روپے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ یہ ایک ہزار اور بیس روپے شروع مہینے کے ایک ہزار روپے کے مساوی ہیں۔

لیکن جب مہینے کے آخر میں یہ طے ہو گیا کہ تنخواہ ایک ہزار اور بیس روپے ہے تو اب یہ تنخواہ ہمیشہ کے لئے ایک ہزار اور بیس روپے ہی رہے گی زیادہ نہ ہوگی۔ لہذا اگر مالک مہینے کے آخر میں یہ تنخواہ ادا نہیں کر سکا حتیٰ کہ ایک مہینہ اور گزر گیا، یا ایک سال گزر گیا اور اس نے تنخواہ ادا نہیں کی، تب بھی مالک کے ذمہ ایک ہزار اور بیس روپے واجب ہوں گے، قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی سے اس میں زیادتی نہیں آئے گی۔ مثلاً اگر اس عرصہ میں قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد (۱۰٪) کے تناسب سے اضافہ ہو گیا تو وہ ملازم یہ مطالبہ نہیں کر سکے گا کہ چونکہ قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے، اس لئے اب مجھے ایک ہزار بیس روپے پر دس فیصد کے حساب سے اضافہ کر کے اجرت دی جائے۔ اس لئے کہ عقد کے وقت ہی آپس کے اتفاق سے اجرت کے بارے میں یہ بات طے ہو چکی تھی کہ مہینے کے آخر میں جتنے روپے موجودہ ایک ہزار کے مساوی ہوں گے وہ دیئے جائیں گے اور صرف اس کی تعیین کے لئے قیمتوں کے اشاریہ کو مد نظر رکھا جائے گا، لیکن جب مہینے کے آخر میں قیمتوں کے اشاریہ کی بنیاد پر ایک مرتبہ اجرت طے ہو گئی تو اب قیمتوں کے اشاریہ کا کام مکمل ہو چکا، اب اس کی ضرورت نہیں رہی اور اب وہ تعیین اجرت مالک کے ذمہ فرض ہو گئی، جس میں آئندہ نہ تو زیادتی ہو سکتی ہے اور نہ ہی واقع ہو سکتی ہے، قیمتوں کے اشاریہ میں چاہے کتنے بھی تغیرات واقع ہو جائیں۔



جہاں تک اس صورت کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے میری رائے میں یہ بھی جائز ہے، بشرطیکہ قیمتوں کا اشاریہ اور اس کے حساب کا طریقہ فریقین کو اچھی طرح معلوم ہو، تاکہ بعد میں لائسنس کی بناء پر آپس میں جھگڑا نہ ہو جائے۔ اس لئے کہ یہاں دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ طے شدہ اجرت ایک ہزار روپے نہیں بلکہ قیمتوں کے اشاریہ کے اعتبار سے مہینے کے آخر میں جتنے روپے موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوں گے وہ مالک پر دینے واجب ہوں گے، جس کو حساب کے ذریعہ نکالنے کا طریقہ دونوں فریق کو معلوم بھی ہے۔ لہذا اجرت کی مقدار میں اتنی جہالت جھگڑے کا سبب نہیں بنے گی اور یہ صورت بالکل اسی طرح ہے جیسے کہ ایک شخص نے کسی کو ملازم رکھا اور اجرت یہ طے کی کہ مہینے کے آخر میں دس گرام سونے کی جو قیمت ہوگی وہ مالک کے ذمہ ادا کرنی واجب ہوگی۔ جب مہینے کے آخر میں دیکھا تو دس گرام سونے کی قیمت دو ہزار روپے تھی تو خود بخود یہ طے ہو گیا کہ اجرت دو ہزار روپے ہے۔ اب اس کے بعد اس اجرت میں نہ تو زیادتی ہوگی اور نہ کمی ہوگی، چاہے سونے کی قیمت اس کے بعد زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، اس سے اجرت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

۳۔ اجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اجرت تو روپے کی معین مقدار کے ذریعہ طے ہو جائے اور فریقین کے درمیان یہ شرط ہو جائے کہ وہ اجرت مالک کے ذمہ واجب ہوگی جو عقد جاریہ میں طے ہوئی ہے۔ لیکن مالک جس دن یہ اجرت ادا کرے گا اس دن قیمتوں کے اشاریہ میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہوگا، اسی تناسب سے وہ اجرت میں بھی اضافہ کر کے ادا کرے گا۔

مثلاً ایک شخص نے کسی کو ایک ہزار روپے پر ملازم رکھا اور دونوں کے درمیان یہ طے ہو گیا کہ اجرت ایک ہزار روپے ہے۔ لیکن مالک پر یہ ضروری ہوگا جس دن وہ یہ اجرت ادا کرے گا، اس دن قیمتوں کے اشاریہ میں جس تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہوا ہوگا، اسی تناسب سے وہ بھی ایک ہزار روپے میں اضافہ کر دے گا۔ لہذا مالک نے اگر یہ اجرت مہینے کے آخری دن میں ادا کی اور اس روز قیمتوں کے اشاریہ میں دو فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا تھا، تو اب مالک بھی دو فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے ایک ہزار اور بیس روپے ادا کرے گا۔ اور اگر مالک نے یہ اجرت ایک سال کے بعد ادا کی اور اس وقت تک قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہو چکا تھا تو اب مالک بھی دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گیارہ سو روپے ادا کرے گا۔

میری رائے میں اس کا شرعی حکم ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کی طرح ہے، جو کہ شرعاً جائز نہیں، جیسا کہ ہم تفصیل سے پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

تیسری صورت اور دوسری صورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں اشاریہ سے صرف متفق اجرت کی تعیین کا کام لیا گیا۔ اور اشاریہ کی بنیاد پر جب ایک مرتبہ اجرت متعین ہو گئی تو اشاریہ کا کام ختم ہو چکا۔ اب ہمیشہ کے لئے یہی متعین اجرت مالک کے ذمہ واجب رہے گی۔ اس پر زیادتی نہ ہوگی، چاہے مالک جب بھی ادا کرے۔

بمخلاف اس تیسری صورت کے کہ اس صورت میں اجرت ایک ہزار روپے متعین تھی جو ادا نہ کرنے کی بنا پر مالک کے ذمہ قرض بن گئی تھی اور پھر اس قرض کو اشاریہ کے ساتھ ملا دیا گیا تھا۔ لہذا اس تیسری صورت کا بھی وہی عدم جواز کا حکم ہو گیا جو قرضوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط کا حکم ہے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اجرت کی تعیین میں اشاریہ اپنا فرض پورا کر رہا ہے کہ جس وقت آپ چاہیں نرخ نامہ کے ذریعہ اجرت متعین کر کے ادا کر دیں، اس لئے کہ اجرت کی تعیین عقد اجارہ کے وقت ہی طے ہو جانا ضروری ہے، یا دوسرے کسی خاص وقت کے اندر اندر اس کی اس طرح تعیین ضروری ہے کہ اس تعیین کے بعد اجرت میں نہ تو زیادتی ہو سکے اور نہ کمی ہو سکے۔ لہذا اگر اجرت کو کسی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح ہمیشہ کے لئے معلق کر دیا جائے کہ اس دوسری چیز کی زیادتی سے اس اجرت میں بھی زیادتی ہو جائے اور اس چیز میں کمی سے اجرت میں بھی کمی واقع ہو جائے، اس صورت میں تو اجرت مجہول ہی رہے گی اور کسی معلوم مقدار پر اس کی تعیین کسی وقت بھی نہ ہو سکے گی۔ اور ایسی جہالت عقد اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے۔ واللہ اعلم۔

بروز اتوار، مورخہ ۲۵ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۸ھ



# برآمدات کے شرعی احکام

مذکورہ مقالہ درحقیقت ایک خطاب ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی نے ”سنٹر فار اسلامک اکنامکس“ جامع مسجد بیت المکرم گلشن اقبال کراچی کے تحت ”برآمدات“ کے موضوع پر ہونے والے ایک سیمینار میں فرمایا، جس کو مولانا عبداللہ میمن صاحب نے شیپ ریکارڈر کی مدد سے ضبط کیا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## برآمدات کے شرعی احکام

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على سيدنا  
ومولانا محمد خاتم النبيين، وعلى آله واصحابه اجمعين، وعلى كل من  
تبعهم باحسان الى يوم الدين. اما بعد!

آج کا یہ سیمینار خاص طور پر برآمدات (ایکسپورٹ) کے موضوع پر منعقد کیا جا رہا ہے، اور  
یہ سیمینار اپنے موضوع پر پہلا سیمینار ہے۔ لہذا اس سیمینار کے منعقد کرنے کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ  
اس میں برآمدات کے بارے میں شرعی مسائل اور احکام کو بیان کریں۔

### بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین

سب سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ”برآمد یا ایکسپورٹ“ میں بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین شرعی  
نقطہ نظر سے بھی ضروری ہے، اور قانونی نقطہ نظر سے بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے  
جس میں بیع (سیل) حقیقہ منعقد ہو جاتی ہے؟ اور وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے جس میں ضمان (رسک)  
ایکسپورٹر سے امپورٹر کی طرف منتقل (پاس ان) ہو جاتا ہے؟ اس وقت کا تعین اس لئے ضروری ہے کہ  
بہت سے قانونی مسائل پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے، اور بہت سے شرعی مسائل پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔  
لہذا پوائنٹ آف ٹائم کے تعین کے لئے دو چیزوں کے درمیان ایک واضح فرق ذہن میں رکھنا انتہائی  
ضروری ہے۔

### ”بیع“ اور ”وعدہ بیع“ کے درمیان فرق

”بیع“ (سیل) اور ”وعدہ بیع“ (ایگریمنٹ ٹو سیل) دونوں کے درمیان فرق کا ذہن میں  
رکھنا انتہائی ضروری ہے۔ اس کے بغیر ”برآمد“ کے مسائل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ شریعت میں بھی

”بیع“ علیحدہ چیز ہے اور ”وعدہ بیع“ علیحدہ چیز ہے، اور قانون کے اعتبار سے بھی ”سیل“ (Sale) اور چیز ہے اور ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ علیحدہ چیز ہے۔ آج کل عام بول چال میں ”کنٹریکٹ“ (Contract) معاہدہ کا جو لفظ بولا جاتا ہے، اس کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لئے ”کنٹریکٹ“ (معاہدہ) سیل (بیع) کا بھی ہو سکتا ہے، اور ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ کا بھی ”کنٹریکٹ“ (معاہدہ) ہو سکتا ہے، لیکن دونوں ”کنٹریکٹس“ (معاہدوں) میں بڑا فرق ہوتا ہے، اور یہ فرق ”شریعت“ اور ”قانون“ دونوں میں الگ الگ طریقے سے متعین کیا گیا ہے۔ اس فرق کو سمجھنا ضروری ہے۔

## پہلا فرق

پہلا فرق یہ ہے کہ جب ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (وعدہ بیع) کیا جاتا ہے تو جو سامان فروخت کیا گیا ہے اس کا ”ٹائٹل“ (حق ملکیت) خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوتا، جب تک کہ ”بیع“ حقیقہ وجود میں نہ آجائے۔ بلکہ صرف اتنا ہوتا ہے کہ دونوں پارٹیاں آپس میں ایگری (وعدہ) کرتی ہیں، یعنی بائع (سیلر) کہتا ہے کہ میں سامان خریدار کو مہیا کروں گا، اور خریدار کہتا ہے کہ میں قیمت ادا کروں گا۔ لیکن محض اس ایگریمنٹ کے نتیجے میں دونوں کی ملکیت منتقل نہیں ہوتی۔

## دوسرا فرق

دوسرا فرق یہ ہے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جب کسی چیز کی ”سیل“ (بیع) ہو جاتی ہے تو اس سیل کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ ملکیت منتقل ہو جاتی ہے، بلکہ عام حالات میں اس کا رسک (ضمان، خطرہ) بھی خریدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، مثلاً میں نے ایک نیپ ریکارڈ خریدا، اور ابھی یہ نیپ ریکارڈ بائع (سیلر) ہی کے قبضے میں رہنے دیا۔ لیکن اس نیپ ریکارڈ کی بیع ہو چکی اور اس بیع کے نتیجے میں اس کی ملکیت میری طرف منتقل ہو گئی تو اس صورت میں موجودہ قانون کے اعتبار سے اس نیپ ریکارڈ کا رسک (ضمان) بھی میری طرف منتقل ہو چکا ہے۔ اب اگر سیلر (بائع) کے قبضے میں وہ ضائع ہو جائے، یا چوری ہو جائے، یا خراب ہو جائے تو نقصان میرا ہوگا، بائع کا نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ موجودہ عام قانون میں رسک (ضمان، خطرہ) کی منتقل قبضے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ جیسے ہی ملکیت منتقل ہوگی، رسک (ضمان) بھی منتقل ہو جائے گا۔ لیکن اسلامی قانون میں یہ صورت نہیں ہے۔ بلکہ اسلامی قانون میں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے ٹائٹل اور ملکیت کا منتقل ہونا، اور دوسرا ہے اس کا رسک اور ضمان منتقل ہونا۔ اسلامی شریعت کا حکم یہ ہے کہ صرف بیع ہو جانے اور ملکیت منتقل ہونے سے رسک

(ضمان، خطرہ) منتقل نہیں ہوتا، جب تک اس پر خریدار کا قبضہ نہ ہو جائے، لہذا جب تک اس شیپ ریکارڈر کو میں اپنے قبضے میں نہ لے لوں، یا میرا وکیل اور نمائندہ اس پر قبضہ نہ کر لے، چاہے وہ قبضہ حقیقی ہو، یا عرنی ہو، اس وقت تک اس کا ضمان میری طرف منتقل نہیں ہوگا۔ موجودہ قانون اور شرعی قانون میں یہ فرق ہے۔

## تیسرا فرق

تیسرا فرق یہ ہے کہ اگر ابھی تک کسی چیز کا ”وعدہ بیع“ ہوا ہے، اور حقیقی بیع ابھی تک نہیں ہوئی، اس ”وعدہ بیع“ کے بعد بائع وہ چیز کسی اور کو فروخت کر دے تو کہا جائے گا کہ اس نے ۲ اخلاقی اعتبار سے اچھا نہیں کیا۔ لیکن قانونی اعتبار سے یہ بیع درست سمجھی جائے گی، اور خریدار اس چیز کا مالک بن جائے گا۔ مثلاً میں نے یہ معاہدہ کر لیا کہ میں یہ شیپ ریکارڈر خالد سے خریدوں گا، اور ابھی صرف معاہدہ ہوا، حقیقی بیع نہیں ہوئی۔ اس کے بعد خالد نے وہ شیپ ریکارڈر میرے بجائے زید کو فروخت کر دیا تو اب یہ کہا جائے گا کہ خالد نے ایک معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اخلاقی اعتبار سے اس نے اچھا نہیں کیا، لیکن قانونی اعتبار سے زید اس شیپ ریکارڈر کا مالک بن گیا۔ اب میرے لئے زید کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ یہ شیپ ریکارڈر تو میرا تھا، تم نے کیوں خرید لیا۔ البتہ مجھے خالد کو صرف یہ کہنے کا حق ہے کہ تم نے مجھ سے بیع کرنے کا وعدہ کیا تھا اور اب تم نے یہ شیپ ریکارڈر زید کو فروخت کر کے اس وعدہ کی خلاف ورزی کی، اور اس کے نتیجے میں میرا یہ نقصان ہوا، لہذا یہ نقصان ادا کرو۔ اس سے زیادہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم وہ شیپ ریکارڈر بھی زید سے واپس لے کر میرے حوالے کرو۔ لیکن اگر حقیقۃً بیع ہو جاتی، اس کے بعد خالد زید کو وہ شیپ ریکارڈر فروخت کر دیتا تو پھر مجھے یہ دعویٰ کرنے کا حق تھا کہ چونکہ بیع ہو چکی ہے، اس لئے یہ شیپ ریکارڈر میرے حوالے کرو، اور دوسری بیع کا لحد م ہو جاتی۔

## چوتھا فرق

”سیل“ اور ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ میں چوتھا فرق یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی چیز کی ابھی حقیقۃً بیع نہیں ہوئی، بلکہ صرف یہ معاہدہ ہوا ہے کہ تم مجھے یہ چیز فروخت کرو گے، اس دوران اگر بائع دیوالیہ (مفلس) ہو جائے تو خریدار یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں چیز چونکہ میں خرید چکا ہوں، لہذا یہ چیز مجھے دے دی جائے، بلکہ وہ چیز بدستور بائع کی ملکیت ہوگی اور بحکم عدلیہ اس چیز کو بھی دوسرے سامان کے ساتھ فروخت کر کے بائع کے قرضے ادا کیے جائیں گے۔ لیکن اگر حقیقۃً بیع ہو گئی تھی تو اس صورت میں خریدار

وہ سامان اپنے قبضے میں لے سکتا ہے جس کی بیع پہلے ہی ہو چکی ہے۔ یہ فرق شرعی احکام میں بھی ہے، اور موجودہ قانون میں بھی یہ فرق موجود ہے۔

یہ چند بنیادی فرق ہیں جو ”بیع اور وعدہ بیع“ کے اندر پائے جاتے ہیں۔ انہی بنیادی فرق کو سامنے رکھتے ہوئے ہم ”ایکسپورٹ“ کا شرعی جائزہ لیتے ہیں۔

## آرڈر موصول ہونے کے وقت مال کی کیفیت

جب ہم کوئی سامان ایکسپورٹ کرتے ہیں تو پہلے ہمیں بیرون ملک سے ”امپورٹر“ کی طرف سے اس کا آرڈر موصول ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ آرڈر موصول ہونے کے وقت ہمارے پاس وہ سامان موجود نہیں ہوتا، بلکہ بعض اوقات وہ سامان یا تو ہمیں اپنے کارخانے میں تیار کرنا پڑتا ہے، کبھی دوسروں سے تیار کرانا پڑتا ہے، اور کبھی بازار سے خریدنا پڑتا ہے، اور بعض اوقات وہ سامان پہلے سے ہمارے پاس موجود ہوتا ہے۔

## اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود ہے

اگر وہ سامان ہمارے پاس پہلے سے تیار موجود ہے تو اس صورت میں ہمیں ”امپورٹر“ کے ساتھ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ اسی وقت ”سیل“ کر سکتے ہیں اور اس سے کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے یہ سامان تمہیں فروخت کیا۔ اور اس نے وہ سامان خرید لیا۔ اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

## اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود نہیں ہے

لیکن اگر وہ سامان پہلے سے ہمارے پاس تیار موجود نہیں ہے، بلکہ وہ سامان یا تو خود تیار کرنا ہے، یا دوسرے سے تیار کرانا ہے، یا وہ سامان کسی اور سے خریدنا ہے، تو اس صورت میں موجودہ قانون کے لحاظ سے اس سامان کی آگے بیع کرنے میں کوئی قباحت نہیں، اس لئے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جس چیز کو ہم فروخت کر رہے ہیں، اس کا وجود میں ہونا، یا اپنی ملکیت میں ہونا، یا قبضے میں ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔ یکجا وجہ ہے کہ قانونی اعتبار سے ”فارورڈ سیل“ میں کوئی قباحت نہیں۔ لیکن شرعی احکام کے لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ جس چیز کو آپ فروخت کر رہے ہیں، وہ وجود میں آچکی ہو، اور وہ چیز ”سیل“ (بائع) کی ملکیت میں ہو، اور اس کے قبضے میں بھی ہو، البتہ چاہے اس پر حقیقی قبضہ ہو، یا حکمی د

عرفی قبضہ ہو۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک چیز ہمارے پاس موجود نہیں ہے، اور اس چیز کا آرڈر ہمارے پاس آیا ہے، تو اب اس صورت میں ہم اس سے کیا معاملہ کریں گے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ہم اس آرڈر دینے والے کے ساتھ ”سیل“ (بیچ) کا معاملہ نہیں کریں گے، بلکہ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (وعدہ بیچ) کا معاملہ کریں گے، اور اس صورت میں ان شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا جن کا ذکر اوپر تفصیل سے آگیا۔

اب سوال یہ ہے کہ جب ہمارے پاس کسی دوسرے ملک سے ایسی چیز کا آرڈر آیا جو ہمارے پاس موجود نہیں ہے، لہذا ہم نے آرڈر دینے والی پارٹی کے ساتھ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (وعدہ بیچ) کر لیا، تو یہ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ ”حقیقی سیل“ میں کس وقت تبدیل ہوگا؟ اور کس مرحلے پر ہم یہ کہیں گے کہ اب ”سیل“ (بیچ) ہوگئی، اور ”ملکیت“ خریدار کی طرف منتقل ہوگئی؟ اور اس کا ”رиск“ (خطرہ، ضمان) خریدار کی طرف منتقل ہوگیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (وعدہ بیچ) کے بعد ہم نے آرڈر کا سامان بازار سے خرید لیا، یا وہ سامان خود تیار کر لیا، یا کسی اور سے تیار کر لیا، اور اب وہ سامان ہمارے قبضے میں آگیا، اور اس مرحلے میں ہے کہ ہم وہ سامان ”امپورٹر“ کو بھیج دیں، اور اس کو جہاز پر چڑھا دیں، اس وقت ”حقیقی سیل“ کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ جس وقت وہ تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آگیا، اس وقت ہم ایک جدید ”ادفر“ (ایجاب) کریں۔ یہ ادفر چاہے فون کے ذریعہ ہو، یا فیکس کے ذریعہ ہو، یا ٹیلیکس کے ذریعہ ہو، یا کسی اور ذریعہ سے ہو، اور خریدار اس ادفر کو قبول کرے اس وقت حقیقی سیل منعقد ہو جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بعض اوقات ایجاب و قبول کے بغیر محض چیز لینے اور دینے سے بھی حقیقی بیچ منعقد ہو جاتی ہے، جس کو ”بیچ تعاطی“ کہا جاتا ہے۔ چونکہ پہلے سے خریدار کے ساتھ ”وعدہ بیچ“ کا معاملہ ہو چکا ہے، اور جب وہ سامان تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آگیا، اس وقت ہم نے خریدار (امپورٹر) کی طرف روانہ کر دیا، تو جس وقت ہم وہ سامان ”شپنگ کمپنی“ کے حوالے کر دیں گے، تو یہ حوالہ کر دینا بیچ تعاطی کے طور پر ایجاب و قبول سمجھا جائے گا اور اس وقت ”بیچ“ منعقد ہو جائے گی۔ اور ”بیچ“ منعقد ہونے کے ساتھ ساتھ اس سامان پر قبضہ بھی خریدار کا ہو گیا۔ (اس لئے کہ ”شپنگ کمپنی“ بحیثیت خریدار کے وکیل کے اس سامان پر قبضہ کرتی ہے، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے) لہذا اس سامان کا ”ضمان“ (رиск) بھی خریدار (امپورٹر) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر بیچ کے وقت سامان تیار بائع کے پاس موجود ہے تو اس صورت میں فوراً اسی وقت ”بیچ“ منعقد ہو جائے گی، اور اگر سامان اس وقت موجود نہیں تھا، بلکہ بعد میں تیار کیا گیا تو



جس وقت "ایکسپورٹ" (بائع) وہ سامان "شینگ کمپنی" کے حوالے کرے گا، اس وقت حقیقی بیع منعقد ہو جائے گی۔ گویا کہ بیع منعقد ہونے کے لئے یہ "پوائنٹ آف ٹائم" ہے۔

## مال کا رسک کب منتقل ہوتا ہے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ عام طور پر اس سامان کے "شینٹ" (سامان کو جہاز کے ذریعہ اپورٹ کی طرف منتقل کرنے) کے تین طریقے ہوتے ہیں۔ پہلا طریقہ ایف، او، بی، F.O.B، دوسرا طریقہ C.and F، تیسرا طریقہ C.I.F ہوتا ہے۔

پہلے طریقے میں "ایکسپورٹ" کی صرف یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ سامان جہاز پر روانہ کرا دے، آگے اس کا کرایہ اور دوسرے مصارف خود "اپورٹ" ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں "شینگ کمپنی" اپورٹ کی ایجنٹ ہوتی ہے۔ لہذا جس وقت شینگ کمپنی اس سامان کی ڈیلیوری (قبضہ) لے گی تو اس کا قبضہ "اپورٹ" کا قبضہ سمجھا جائے گا۔ اور اس سامان کا "رسک" (ضمان) اسی وقت اپورٹ (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر دوسرے طریقے یعنی C.and F کے طریقے سے مال روانہ کیا تو اس صورت میں اس سامان کو بھیجنے کا کرایہ "ایکسپورٹ" (بائع) ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں تاجروں کے درمیان تو موجودہ "عرف" یہ ہے کہ سی اینڈ ایف کی صورت میں بھی "شینگ کمپنی" کو اپورٹ (خریدار) ہی کا ایجنٹ سمجھا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شریعت کے اعتبار سے اس کا کیا حکم ہے؟ توہم نے اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے علماء کرام کی ایک مجلس منعقد کی تھی۔ اس مجلس میں بھی بحث و مباحثہ کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ اس "عرف" میں شرعاً کوئی حرج نہیں، یعنی اس دوسرے طریقے میں بھی جب کہ کرایہ "ایکسپورٹ" ادا کر رہا ہے، شینگ کمپنی ہی کو "اپورٹ" کا ایجنٹ سمجھا جائے، لہذا جس وقت "ایکسپورٹ" نے وہ سامان شینگ کمپنی کے حوالہ کر دیا، اسی وقت اس سامان کا ضمان (رسک) اپورٹ (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر تیسرے طریقے کے ذریعہ ہو تو چونکہ تیسرا طریقہ بھی دوسرے طریقے کی طرح ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ اس میں ایکسپورٹ، اپورٹ کے لئے مال کا بیمہ کراتا ہے اور اس بیمہ کا فائدہ بھی اپورٹ کو حاصل ہوتا ہے، ایکسپورٹ بیمہ کرانے اور مال جہاز پر چڑ جانے کے بعد فارغ ہو جاتا ہے، لہذا اس کا حکم بھی دوسرے طریقے کی طرح ہوگا۔ گویا عرف عام کی وجہ سے FOB، CandF، اور CIF تینوں طریقوں میں شینٹ کے بعد مال کا رسک اپورٹ کی طرف شرعاً منتقل ہو جاتا ہے۔

## ایگریمنٹ ٹو سیل کی تکمیل نہ کرنا

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ”اپورٹ“ اور ”ایکسپورٹ“ کے درمیان ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (وعدہ بیچ) ہوا ہے، اور ابھی حقیقی بیچ نہیں ہوئی، اس صورت میں اگر ”ایکسپورٹ“ اس وعدہ بیچ کو پورا نہ کرے اور اس وعدہ کو پورا کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں ”اپورٹ“ کسی قسم کی چارہ جوئی کر سکتا ہے یا نہیں؟ — یا ”ایکسپورٹ“ تو اپنا وعدہ پورا کر رہا ہے، لیکن ”اپورٹ“ اس سامان کو لینے سے انکار کر دے، اور اس وعدے کی خلاف ورزی کرے تو اس صورت میں ”ایکسپورٹ“ کیا چارہ جوئی کر سکتا ہے؟

موجودہ قانون میں یہ بات ہے کہ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (وعدہ بیچ) کی خلاف ورزی کی صورت میں کسی بھی دوسرے فریق کو پہنچنے والے حقیقی نقصانات کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے، اور اگر وہ نقصانات کی تلافی نہ کرے تو اس کے خلاف مقدمہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن شرعی نقطہ نظر سے ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ چونکہ ایک وعدہ ہے، اور وعدہ کو پورا کرنا شرعی اور اخلاقی فریضہ ہے، وعدہ کرنے والے کو چاہئے کہ وہ اس وعدہ کو پورا کرے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے وعدے کو پورا نہ کرے تو اس کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ شخص گناہ گار ہوگا، لیکن دنیا کے اندر اس سے کسی قسم کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا، نہ اس پر دباؤ ڈالا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال ”مٹگنی“ ہے۔ یہ ”مٹگنی“ ایک وعدہ نکاح ہے، اور ”نکاح“ ایک حقیقی معاملہ ہے۔ اب اگر ایک شخص نے ”مٹگنی“ کر لی، لیکن بعد میں اس نے نکاح کرنے سے انکار کر دیا تو ایسا شخص گناہ گار ہے۔ اس نے وعدہ خلافی کے گناہ کا ارتکاب کیا۔ اخلاقی اعتبار سے اس نے ایک بہت برا کام کیا، اور معاشرے میں اس کو بُری نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ لیکن اس کے خلاف عدالت میں یہ مقدمہ دائر نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے نکاح کرنے کا وعدہ کیا تھا اور اب یہ اس وعدہ سے مکر گیا ہے، لہذا عدالت کے ذریعہ اس کو نکاح پر اور اس وعدہ کے پورا کرنے پر مجبور کیا جائے۔ عدالت میں یہ مقدمہ نہیں چلایا جاسکتا۔ لہذا عام حالات میں وعدہ کا حکم یہ ہے کہ وہ عدالت کے ذریعہ زبردستی پورا نہیں کرایا جاسکتا۔

لیکن تجارت میں چونکہ وعدے کی بڑی اہمیت ہوتی ہے، اور تاجر وعدہ کی بنیاد پر بعض اوقات بہت سے ایسے اقدامات کر لیتا ہے جس پر اس کے پیسے بھی خرچ ہوتے ہیں، اور محنت بھی خرچ ہوتی ہے، اب اگر وعدہ کرنے والا بعد میں یہ کہہ دے کہ میں تو اس وعدہ کو پورا نہیں کرتا تو اس صورت میں دوسرے آدمی کا شدید نقصان واقع ہو سکتا ہے، اس لئے بعض فقہاء کرام نے اس کی اجازت دی ہے کہ ”دعویٰ“ کو عدالت کے ذریعہ بھی زبردستی پورا کرایا جاسکتا ہے۔ اور عدالت اس کو دو باتوں پر مجبور کر

سکتی ہے، ایک یہ کہ یا تو وہ اپنا وعدہ پورا کرے۔ مثلاً اگر سامان بیچنے کا وعدہ کیا ہے تو وہ سامان بیچے، اور اگر سامان خریدنے کا وعدہ کیا ہے تو اس کو خریدے۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ شخص کسی وجہ سے اپنے اس وعدے کو پورا کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں بعض فقہاء نے اس سے ”نقصان“ (ڈیکج Damage) وصول کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔

## وعدہ خلافی کی وجہ سے نقصان کی تفصیل

لیکن آج کل تجارت کے اندر نقصان (ڈیمبیجز) کا جو تصور ہے، اس میں اور شرعی اعتبار سے جس نقصان کے وصول کرنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے، ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ آج کل کے عدالتی نظام میں جن ”نقصانات“ (ڈیمبیجز) کو وصول کرنے کی اجازت اور گنجائش ہوتی ہے، اس کی بنیاد متوقع نفع ”اپر چوئیٹی کاسٹ“ پر ہوتی ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ میں نے ایک شخص سے یہ وعدہ کر لیا کہ میں یہ سامان تم کو فروخت کروں گا۔ اس نے وعدہ کر لیا کہ یہ سامان خرید لوں گا، لیکن بعد میں اس نے خریدنے سے انکار کر دیا۔ اگر وہ مجھ سے وہ سامان خرید لیتا تو اس صورت میں مجھے کتنا نفع ہوتا، اور اس کے نہ خریدنے کی صورت میں مجھے کتنا نقصان ہوا، اس لئے کہ وہ سامان مجھے تیسرے شخص کو کم دام میں فروخت کرنا پڑا۔ اب قیمتوں کے درمیان فرق کو ”نقصان“ تصور کر کے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدالت میں اس نقصان کا دعویٰ کر سکتا ہے۔

یا مثلاً ایک رقم میں نے ایک مہینے تک اپنے پاس اس وعدہ کی بنیاد پر روک کر رکھ لی کہ فلاں شخص سے وہ سامان خرید لوں گا۔ سامان کے مالک نے بھی یہ وعدہ کر لیا کہ وہ سامان فروخت کر دے گا۔ بعد میں اس نے سامان فروخت کرنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں میرا نقصان ہوا، کیونکہ اگر میں یہ رقم کسی ”انٹرسٹ بیئر اسکیم“ میں لگاتا تو مجھے اتنا نفع ملتا، لیکن چونکہ اس نے وعدہ کر لیا تھا، اور اس وعدہ کی وجہ سے میں نے وہ رقم اسکیم میں نہیں لگائی، تو اس کی وجہ سے اس نفع سے محروم ہو گیا۔ میں عدالت میں اس نقصان کا دعویٰ کر سکتا ہوں۔ اس قسم کے نقصانات کا متوقع نفع اپر چوئیٹی کاسٹ کی بنیاد پر حساب (کلکولیٹ) کیا جاتا ہے۔

## نقصان کی شرعی تفصیل

شریعت میں اس قسم کے نقصانات کا اعتبار نہیں۔ بلکہ شریعت میں دو چیزوں کے درمیان فرق رکھا گیا ہے۔ ایک چیز ہے ”نفع کا نہ ہونا“ دوسری چیز ہے ”نقصان ہونا“۔ ان دونوں میں فرق ہے۔

”نقصان“ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقعہ میرے کچھ پیسے خرچ ہو گئے، اور ”نفع نہ ہونے“ کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے اپنے ذہن میں یہ تصور کر لیا تھا کہ اس معاملے میں اتنا نفع ہوگا، لیکن بعد میں اتنا نفع نہیں ہوا۔ آج کل کے تاجروں کی اصطلاح میں اس نفع نہ ہونے کو بھی ”نقصان“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جبکہ شرعاً اس کو ”نقصان“ نہیں کہا جاسکتا۔

مثلاً ایک چیز آپ نے دس روپے کی خریدی۔ آپ نے اپنے ذہن میں تصور کر لیا کہ میں اس چیز کو پندرہ روپے کی فروخت کر کے پانچ روپے نفع کماؤں گا۔ اب ایک خریدار آیا، اور اس نے وہ چیز پندرہ روپے کے بجائے ۱۲ روپے میں خرید لی، تو آپ کی نظر میں اور تاجروں کی نظر میں اس کو نقصان سمجھا جائے گا کہ تین روپے کا نقصان ہو گیا، لیکن شرعاً اس کو نقصان نہیں کہا جائے گا، بلکہ شرعاً نقصان اس وقت تصور ہوگا جب آپ اس چیز کو ۹ روپے میں فروخت کر دیں۔ لہذا آج کل ”اپر چوٹی کا سٹ“ (متوقع نفع) کی بنیاد پر حساب کتاب کر کے نقصان کا جو تعین کر لیا جاتا ہے، شریعت میں ایسے نقصان کا کوئی اعتبار نہیں۔ بہر حال، یہ تفصیل ”وعدہ“ کے بارے میں تھی۔

## ایکسپورٹ کرنے کے لئے سرمایہ کا حصول

”ایکسپورٹ“ کے معاملے میں ایک اہم حصہ ”ڈاکومنٹ کریڈٹ“ کا ہوتا ہے۔ عام قاعدہ تو یہ ہے کہ ”آدمی چادر دیکھ کر پاؤں پھیلائے“۔ معاشیات کا بھی یہی اصول ہے، اور شریعت نے بھی ہمیں یہ اصول سکھایا ہے۔ لیکن آج کل عملی طور پر لوگوں نے اس اصول کے برخلاف یہ اصول اپنایا ہوا ہے کہ ”آدمی پاؤں پہلے پھیلائے اور چادر بعد میں تلاش کرے“ چنانچہ ”ایکسپورٹ“ کے اندر بھی یہ کیا جاتا ہے کہ آدمی مال بھیجنے کا آرڈر پہلے حاصل کر لیتا ہے، جبکہ نہ اس کے پاس مال ہوتا ہے، اور نہ ہی مال خریدنے کے لئے پیسے موجود ہوتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ یہ طریقہ اخلاقی اعتبار سے پسندیدہ نہیں پھر بھی ہم رائج طریقے کی شرعی حیثیت پر غور کرتے ہیں۔

”ایکسپورٹ“ کو مال خریدنے کے لئے پیسے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کسی بینک یا کسی مالیاتی ادارے سے رجوع کرتا ہے کہ وہ سرمایہ کاری کرے، اور پیسے فراہم کرے، اور اس پیسے سے ”ایکسپورٹ“ مال تیار کر کے آرڈر سپلائی کرے، جس کو آج کل ”ایکسپورٹ فنانسنگ“ کہا جاتا ہے۔

پوری دنیا میں اس وقت جو نظام رائج ہے، اس کے مطابق ہر بینک، ہر ادارہ اس کام کے لئے سرمایہ فراہم کر دے گا۔ لیکن اس کی بنیاد ”انٹرسٹ“ (سود) پر ہوگی۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان یہ چاہے کہ اس مقصد کے لئے مجھے غیر سودی سرمایہ حاصل ہو جائے تو اس کا طریقہ کار کیا ہوگا؟

یا دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اگر ہم ایسی معیشت قائم کرنا چاہیں، جو اسلامی بنیادوں پر قائم ہو تو ایسی معیشت میں "ایکسپورٹ فائننسنگ" کس طرح ہو سکے گی؟

## ایکسپورٹ فائننسنگ کے طریقے

ایکسپورٹ "فائننسنگ" کے دو طریقے رائج ہیں:

- ۱۔ پری شپمنٹ فائننسنگ۔
- ۲۔ پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ۔

## پری شپمنٹ فائننسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

"پری شپمنٹ فائننسنگ" کا طریقہ یہ ہے کہ ایکسپورٹر پہلے آرڈر وصول کرتا ہے، جبکہ اس کے پاس مال سپلائی کرنے کے لئے رقم نہیں ہوتی، آرڈر وصول ہونے کے بعد وہ پہلے رقم کے حصول کی فکر کرتا ہے، اب اگر ایکسپورٹر یہ چاہے کہ وہ غیر سودی طریقے سے کسی بینک یا مالیاتی ادارے سے پیسے حاصل کرے، تو اس کا طریقہ بہت آسان ہے، وہ یہ ہے کہ اس "فائننسنگ" کو "مشارکہ" کی بنیاد پر عمل میں لایا جائے۔ اس لئے کہ "ایکسپورٹر" کے پاس معین طور پر ایک آرڈر موجود ہے، اور آرڈر میں عام طور پر اس سامان کی قیمت بھی متعین ہوتی ہے کہ اس قیمت پر اتنا سامان فراہم کیا جائے گا۔ اور اس قیمت کی بنیاد پر بینک میں "ایل سی" (L.C) کھلی ہوئی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس سامان کے فراہم کرنے پر اتنا نفع ملے گا، اور "کاسٹ" (خرچہ) بھی طے شدہ ہے۔ اس لئے کہ کاسٹ ہی کی بنیاد پر "قیمت" کا تعین کیا جاتا ہے۔ لہذا کاسٹ بھی تقریباً متعین ہے، قیمت بھی تقریباً متعین اور اس پر ملنے والا منافع بھی تقریباً متعین ہے۔ اب اگر کوئی بینک یا مالیاتی ادارہ اس خاص معاملہ (ٹرانزکشن) کی حد تک "ایکسپورٹر" کے ساتھ "مشارکہ" کرے، اور ایکسپورٹر سے یہ کہے کہ ہم آپ کو سرمایہ فراہم کرتے ہیں، آپ آرڈر کے مطابق مال تیار کر کے "ایکسپورٹ" کریں اور پھر "امپورٹر" کی طرف سے جو رقم آئے گی اور جو منافع ہوگا، وہ ہم اس تناسب کے ساتھ آپس میں تقسیم کر لیں گے تو اس طرح بہت آسانی سے سود کے بغیر فائننسنگ حاصل ہو جائے گی۔

البتہ "مشارکہ" کے لئے یہ ضروری ہے کہ کچھ رقم "ایکسپورٹر" بھی لگائے، اور باقی رقم بینک یا مالیاتی ادارہ لگائے۔ لیکن اگر "ایکسپورٹر" اپنی طرف سے کوئی رقم نہ لگائے، بلکہ ساری رقم بینک یا مالیاتی ادارے کی ہو تو اس صورت میں "مضاربہ" کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ "مضاربہ" کے اندر

ایک فریق کا سرمایہ ہوتا ہے، اور دوسرے فریق کا کام اور عمل ہوتا ہے۔ لیکن عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ ”ایکسپورٹرز“ بھی اپنا کچھ نہ کچھ سرمایہ ضرور لگاتا ہے، اس لئے اس کو ”مشارکہ“ ہی کہا جائے گا۔ اور منافع کی شرح بھی باہمی رضامندی سے متعین کی جاسکتی ہے۔ بہر حال، ”پری شپمنٹ فائننسنگ“ میں بہت آسانی کے ساتھ ”مشارکہ“ کیا جاسکتا ہے۔

### پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

دوسرا طریقہ ”پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ“ کا ہے۔ اس میں یہ ہوتا ہے کہ ”ایکسپورٹرز“ آرڈر کا سامان روانہ کر چکا ہے، اور اس کے پاس ”بل“ موجود ہے۔ لیکن اس بل کی رقم آنے میں کچھ مدت باقی ہے۔ لیکن ”ایکسپورٹرز“ کو فوری طور پر پیسوں کی ضرورت ہے۔ چنانچہ وہ بل لے کر بینک کے پاس جاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ اس بل کی رقم وقت آنے پر ”امپورٹرز“ سے تم وصول کر لینا، اور مجھے اس بل کی رقم تم ابھی دے دو۔ چنانچہ بینک اس بل میں سے کچھ کٹوتی کر کے باقی رقم ”ایکسپورٹرز“ کو دے دیتا ہے۔ جس کو ”بل ڈسکاؤنٹنگ“ کہا جاتا ہے۔ مثلاً ایک لاکھ روپے کا بل ہے تو اب بینک دس فیصد کٹوتی کر کے ۹۰ ہزار روپے ”ایکسپورٹرز“ کو دے دیتا ہے، اور بعد میں ”امپورٹرز“ سے بل کی پوری رقم ایک لاکھ روپے وصول کر لیتا ہے۔ ”بل ڈسکاؤنٹنگ“ کا یہ طریقہ شریعت کے مطابق نہیں ہے، ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں ”سودی“ معاملہ پایا جا رہا ہے۔

### بل ڈسکاؤنٹنگ کا جائز طریقہ

اس ”بل ڈسکاؤنٹنگ“ کو اسلامی طریقے پر کرنے کے لئے دو صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ جس ”ایکسپورٹرز“ کا ”پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ“ کرنے کا ارادہ ہو، وہ شپمنٹ اور سامان بھیجنے سے پہلے بینک کے ساتھ ”مشارکہ“ کر لے، جس کی تفصیل اوپر گزری۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ”ایکسپورٹرز“ امپورٹرز کو سامان بھیجنے سے پہلے وہ سامان بینک یا کسی مالیاتی ادارے کو ”ایل سی“ کی قیمت سے کم قیمت پر فروخت کر دے۔ اور پھر بینک یا مالیاتی ادارہ ”امپورٹرز“ کو ”ایل سی“ کی قیمت پر فروخت کر دے۔ اور اس طرح دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ بینک کا نفع ہوگا۔ مثلاً ”ایل سی“ ایک لاکھ روپے کی کھولی ہے تو اب ”ایکسپورٹرز“ بینک کو وہ سامان مثلاً پچانوے ہزار روپے میں فروخت کر دے۔ اور بینک ”امپورٹرز“ کو ایک لاکھ روپے میں فروخت کرے۔ اور پانچ ہزار روپے نفع کے بینک کو حاصل ہو جائیں گے۔

لیکن یہ دوسری صورت اسی وقت ممکن ہے جبکہ ابھی تک ”اپورٹز“ کے ساتھ ”حقیقی بیچ“ نہیں ہوئی، بلکہ ابھی تک ” وعدہ بیچ“ (ایگریمنٹ نو بیل) ہوا ہے۔ لہذا اگر ”اپورٹز“ کے ساتھ ”حقیقی بیچ“ ہو چکی ہے تو پھر یہ صورت اختیار کرنا ممکن نہیں۔ بہر حال اس طرح سے ایکسپورٹرز کو اپنی لگائی ہوئی رقم فوراً وصول ہو جائے گی، اور اس کو مدت آنے کا انتظار نہیں کرنا پڑے گا۔ البتہ بینکوں میں ”بل ڈسکاؤنٹ“ کرنے کا جو طریقہ اس وقت رائج ہے، وہ شرعی لحاظ سے جائز نہیں۔

بل ڈسکاؤنٹنگ کے سلسلے میں ایک اور تجویز بھی دی گئی ہے۔ وہ تجویز بھی چند شرائط کے ساتھ قابل عمل ہو سکتی ہے۔ لیکن عام طور پر وہ شرائط پوری نہیں ہوتیں۔ اس وجہ سے اس تجویز پر عمل کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی، لیکن اگر کوئی شخص شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اس تجویز پر عمل کرنا چاہے تو اس کا راستہ موجود ہے۔ وہ یہ کہ جو شخص بینک سے ”بل ڈسکاؤنٹ“ کرانا چاہتا ہے، وہ بینک کے ساتھ دو معاملات (ٹرانزیکشن) علیحدہ علیحدہ کرے۔ ایک معاملہ یہ کرے کہ ایکسپورٹرز بینک کو اپورٹرز سے سامان کی قیمت وصول کرنے کے لئے اپنا ایجنٹ بنائے کہ تم میری طرف سے اپورٹرز سے پیسے وصول کر کے مجھے دے دو، اور بینک ایجنٹ بنے اور اپورٹرز سے قیمت وصول کرنے پر ایکسپورٹرز سے ”سروس چارج“ وصول کرے۔ دوسرا معاملہ یہ کرے کہ بینک ”ایل سی“ کی رقم سے کچھ کم رقم کا غیر سودی قرضہ ”ایکسپورٹرز“ کو فراہم کرے۔

مثلاً فرض کریں کہ ایکسپورٹرز جو بل ڈسکاؤنٹ کرانا چاہتا ہے، وہ بل ایک لاکھ روپے کا ہے۔ اب ایکسپورٹرز بینک سے ایک معاملہ یہ کرے کہ بینک کو اپنا ایجنٹ بنائے، اور اس سے کہے کہ تم یہ رقم اپورٹرز سے وصول کر کے مجھے فراہم کر دو، میں اس پر تمہیں پانچ ہزار روپے ”سروس چارج“ ادا کروں گا۔ دوسرا معاملہ یہ کرے کہ وہ بینک سے پچانوے ہزار روپے کا غیر سودی قرضہ حاصل کرے، اور بینک سے یہ کہے کہ جب میرے بل کی رقم تمہیں وصول ہو جائے تو اس میں سے تم پچانوے ہزار روپے کا اپنا قرض وصول کر لینا اور پانچ ہزار روپے سروس چارج کے وصول کر لینا۔ اس طرح یہ معاملہ برابر سراہ ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا تجویز پر عمل کرنا ممکن ہے، لیکن اس میں ایک شرط نہایت ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ شریعت کے مطابق نہیں رہے گا۔ وہ یہ کہ ”سروس چارج“ کی جو رقم آپس میں ملے گی جائے گی، وہ بل کی ادائیگی کی مدت سے منسلک نہیں ہوگی۔ یعنی سروس چارج بل کی سچوڑی کے پیرئڈ سے ریلیٹڈ نہیں ہوگا۔ مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ اگر بل کی ادائیگی کی مدت تین ماہ ہے تو سروس چارج چار ہزار روپے ہوگی، اور اگر ادائیگی کی مدت چار ماہ ہے تو ”سروس چارج“ چھ ہزار روپے ہوگی، گویا کہ بل کی

ادائیگی کی مدت میں اضافے سے "سروس چارج" میں اضافہ نہیں کیا جاسکے گا، البتہ ایک لم سم "سروس چارج" مقرر کی جاسکتی ہے۔ اس شرط کے ساتھ اس تجویز پر بھی عمل کرنا شرعاً جائز ہے۔

"ایکسپورٹ فائننسنگ" کے بارے میں یہ چند وضاحتیں تھیں۔ اب فارن ایکسچینج کی پیشگی بکنگ پر غور کرتے ہیں۔

## فارن ایکسچینج کی پیشگی بکنگ

یہاں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ فارن ایکسچینج کو پہلے سے بک کرانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں پہلے کرنسی کی خرید و فروخت کے چند اصول سمجھ لیں، پھر ان اصولوں کی روشنی میں اس مسئلے کا جائزہ لینا آسان ہوگا۔

## کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول

پہلا اصول یہ ہے کہ ایک کرنسی کا دوسری کرنسی سے تبادلہ کرنا شرعاً جائز ہے، اور تبادلہ کے وقت باہمی رضامندی سے کرنسی کی جو قیمت چاہیں مقرر کر سکتے ہیں، البتہ جن ملکوں میں اس ملک کی کرنسی کی کوئی قیمت سرکاری طور پر مقرر کر دی گئی ہے، اور اس قیمت سے کم و بیش پر کرنسی کو خریدنا اور فروخت کرنا قانوناً منع ہوتا ہے، ایسے ملکوں میں قانون کی خلاف ورزی کی وجہ سے کمی زیادتی پر کرنسی کو تبدیل کرنا شرعاً بھی منع ہوگا، اس لئے کہ بلاوجہ کسی قانون کی خلاف ورزی شرعاً جائز نہیں ہوتی۔ لیکن اس تبادلے میں سود کا عنصر نہیں پایا جائے گا، اور نہ سود کی وجہ سے عدم جواز کا حکم لگے گا۔

مثلاً فرض کریں کہ پاکستان میں ڈالر کی قیمت تیس روپے سرکاری طور پر مقرر کر دی گئی ہے۔ اب دو آدمی آپس میں ڈالر کی خرید و فروخت کا معاملہ کریں۔ فروخت کنندہ کہے کہ میں اکتیس روپے کے حساب سے ڈالر فروخت کروں گا، تو اس کو سودی معاملہ نہیں کہا جائے گا۔ لیکن چونکہ حکومت نے ڈالر کی قیمت تیس روپے مقرر کر دی ہے اور قانون کا احترام حتی الامکان ضروری ہے، اس لحاظ سے اس معاملے میں کراہت آجائے گی کہ انہوں نے قانون کی خلاف ورزی کی۔ لیکن اگر حکومت نے اوپن مارکیٹ میں کرنسی کے تبادلے کی کمی بیشی کے ساتھ اجازت دے دی ہو تو پھر شرعاً بھی یہ تبادلہ جائز ہوگا جیسا کہ آجکل ہو رہا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب دو کرنسیوں کا باہم تبادلہ کیا جا رہا ہو تو اس وقت یہ ضروری ہے کہ معاملے کے وقت مجلس میں ایک فریق کرنسی پر ضرور قبضہ کر لے۔ چاہے دوسرا فریق اس وقت قبضہ نہ



کرے بلکہ بعد میں کر لے۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ اگر ایک فریق نے تو نقد ادائیگی کر دی ہو، دوسرے فریق نے ادائیگی کے لئے مستقبل کی تاریخ مقرر کر دی ہو تو اس صورت میں کرنسی کی جو قیمت آپس میں طے کی ہو وہ قیمت بازار کی قیمت سے کم و بیش نہ ہو۔ مثلاً آج میں نے ایک ہزار روپے پاکستانی دوسرے فریق کو دے دیئے اور اس سے یہ کہا کہ تم ایک ماہ بعد مجھے اتنے ڈالر واپس کر دینا۔ اس صورت میں ڈالر کی جو قیمت مقرر کریں تو وہ قیمت بازار کی قیمت سے کم و بیش نہ ہونی چاہئے۔ کیونکہ اگر مارکیٹ کی قیمت سے کم و بیش قیمت مقرر کر لیں گے تو اس کے ذریعہ سود کا دروازہ کھل جائے گا۔ اور بہت آسانی کے ساتھ سود حاصل کیا جاسکے گا۔ مثلاً میں نے اس سے کہا کہ بازار میں ڈالر کی قیمت تو تیس روپے ہے اور تیس روپے کے حساب سے ایک ہزار روپے کے تقریباً ۳۳ ڈالر بنتے ہیں۔ لیکن میں تم سے ایک ماہ بعد چالیس ڈالر وصول کروں گا، ظاہر ہے کہ یہ معاملہ شرعاً جائز نہیں۔ کیونکہ اس طرح سود حاصل کرنا آسان ہو جائے گا، اور سود کا دروازہ کھل جائے گا۔

مندرجہ بالا تینوں اصول یا شرائط کا لحاظ اس وقت ضروری ہے جب کرنسی کی حقیقی بیع ہو رہی ہو، لیکن اگر حقیقی بیع نہیں ہو رہی ہے، بلکہ ”وعدہ بیع“ ہو رہا ہے، یعنی دو فریق آپس میں یہ وعدہ کر رہے ہیں کہ مستقبل کی فلاں تاریخ کو ہم دونوں پاکستانی روپے کا ڈالر کے ساتھ تبادلہ کریں گے، اور وعدہ کے وقت نہ اس نے کرنسی دی اور نہ اس نے دی، تو اس صورت میں مندرجہ بالا اصول اور شرائط اس ”وعدہ بیع“ پر لاگو نہیں ہوں گی۔ لہذا اس وقت نہ تو یہ ضروری ہے کہ ایک فریق اس وقت مجلس میں نقد ادائیگی کر دے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ آپس میں مقرر کردہ قیمت بازاری قیمت سے کم و بیش نہ ہو، بلکہ وعدہ کے وقت باہمی رضامندی سے جو قیمت چاہیں طے کر لیں، بشرطیکہ وعدہ بیع ہو، حقیقی بیع نہ ہو۔ لیکن حقیقی بیع کے وقت جبکہ ایک طرف سے ادائیگی اسی وقت ہو رہی ہو، اور دوسری طرف سے ادھار ہو تو اس صورت میں بازاری قیمت سے کم و بیش قیمت مقرر کرنا درست نہیں ہوگا۔

لہذا اگر میں کسی دوسرے فریق کے ساتھ یہ معاملہ کروں کہ فلاں تاریخ پر میں تم سے اتنے ڈالر اتنے روپے میں خریدوں گا تو اس وقت باہمی رضامندی سے ہم جو ریٹ بھی مقرر کر لیں تو شرعاً اس کی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ وعدہ بیع ہے، حقیقی بیع نہیں ہے۔ لیکن اتنی بات ذہن میں رہے کہ کوئی بھی پارٹی محض وعدہ کی بنیاد پر کوئی ”فیس“ چارج نہیں کر سکتی، مثلاً کوئی فریق یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے چونکہ آپ سے یہ وعدہ کیا ہے کہ فلاں تاریخ کو اس ریٹ پر اتنے ڈالر فراہم کروں گا، لہذا اپنے اس وعدہ پر اتنی فیس تم سے وصول کروں گا، چاہے تاریخ آنے پر آپ مجھ سے ڈالر خریدیں یا نہ خریدیں۔ یہ

فیس وصول کرنا شرعاً درست نہیں۔ البتہ ڈالر کا جو ریٹ چاہیں مقرر کر سکتے ہیں۔

بہر حال، کرنسی کی خرید و فروخت کے بارے میں یہ چند اصول ہیں جو میں نے ذکر کر دیئے۔

## فارن ایکسچینج کی بکنگ کی فیس

اب اصل موضوع کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ ”فارن ایکسچینج“ کی بکنگ مختلف طریقوں سے ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ جو بینک فارن ایکسچینج کی بکنگ کرتا ہے، وہ بکنگ کرنے کی فیس الگ سے وصول کرتا ہے۔ اگر بکنگ کی فیس علیحدہ سے وصول کرتا ہے تب تو یہ معاملہ شرعی اعتبار سے جائز نہیں۔ لیکن اگر بینک بکنگ کی کوئی فیس علیحدہ سے وصول نہ کرے، البتہ ڈالر کا ریٹ آپس کی باہمی رضامندی سے جو چاہے مقرر کرے، اس میں یہ ضروری نہیں کہ وہ ریٹ بازار کے ریٹ کے مطابق ہو، تو یہ بکنگ وعدہ کی صورت میں جائز ہو سکتی ہے، بشرطیکہ اس معاملے میں کوئی اور فاسد شرط نہ لگائی گئی ہو۔

ایک سوال یہ ہے کہ اس وقت پاکستان میں بینک فارن ایکسچینج کی بکنگ پر فیس وصول کرتے ہیں یا نہیں؟ اس بارے میں مجھے متضاد اطلاعات ملی ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ وصول کرتے ہیں۔ جب کہ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ کوئی فیس نہیں لیتے۔ مجھے اس کے بارے میں کوئی حتمی ثبوت نہیں مل سکا، البتہ اس کے بارے میں شرعی حکم میں نے بتا دیا کہ اگر فیس ہے تو یہ بکنگ درست نہیں، اور اگر فیس نہیں ہے تو یہ بکنگ شرعاً جائز ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ بکنگ کرانے کی مقررہ تاریخ پر اگر فارن کرنسی وصول نہیں کی گئی تو اس وقت بینک کیا معاملہ کرتا ہے؟ مثلاً اگر بالفرض میں نے تین دن بعد کی تاریخ کے لئے فارن ایکسچینج بک کرایا، لیکن تاریخ آنے پر میں نے بینک سے وہ فارن ایکسچینج وصول نہیں کیا تو کیا اس صورت میں میرے اوپر بینک کی طرف سے کوئی ہرجانہ لازم ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں بھی میں کوئی حتمی بات نہیں کہہ سکتا، اس لئے کہ مجھے اس کے بارے میں متضاد اطلاعات ملی ہیں۔

چنانچہ ایک صاحب نے وضاحت کرتے ہوئے بتایا کہ آج کل اسٹیٹ بینک آف پاکستان مختلف میعاد کے لئے فارن ایکسچینج کی فارورڈ بکنگ کے لئے مختلف میعاد پر مختلف ریٹ مقرر کرتا ہے اور پھر اسٹیٹ بینک آف پاکستان کے مقرر کردہ ریٹ پر دوسرے تمام بینک ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ بھی کرتے ہیں، اور حقیقی بیج بھی کرتے ہیں، اور مختلف جیریڈ کے ساتھ مختلف ریٹ کا تعین بھی کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک شخص بینک میں جا کر یہ کہتا ہے کہ میں تین مہینے کے لئے فارن ایکسچینج کی بکنگ کرانا

چاہتا ہوں، چنانچہ اسٹیٹ بینک کے دیئے ہوئے ریٹ پر وہ بینک بک کر لے گا، اب اگر وہ شخص بعد میں کسی وقت بینک سے جا کر کہے کہ میں اپنی بکنگ کینسل کرنا چاہتا ہوں، تو اب بینک یہ دیکھتا ہے کہ آج کا ریٹ کیا ہے؟ اس ریٹ کو سامنے رکھتے ہوئے وہ یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے میں بینک کا فائدہ ہے یا نقصان ہے؟ اگر بینک کا فائدہ محسوس ہوتا ہے تو بینک خاموشی سے بکنگ کینسل کر دیتا ہے۔ لیکن اگر بینک یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا نقصان ہے اور پارٹی کا فائدہ ہے تو بینک اس سے یہ کہتا ہے کہ آپ کی بکنگ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا اتنا نقصان ہو رہا ہے، لہذا اتنے پیسے آپ ادا کریں۔ البتہ بکنگ کے وقت کوئی فیس وغیرہ نہیں لی جاتی ہے، اور یہ بکنگ محض ایک ”وعدہ“ ہی ہوتا ہے۔

بہر حال، برآمدات کے بارے میں جو ضروری احکام تھے وہ میں نے عرض کر دیئے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں ان احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

## سوال و جواب

بیان کے بعد مختلف حضرات کی طرف سے مختلف سوالات کیے گئے، حضرت مولانا مدظلہم نے ان سوالات کے تسلی بخش جوابات دیئے، جو یہاں پیش کیے جا رہے ہیں۔ (ادارہ)

### وعدہ بیع ایک سے، بیع دوسرے سے

سوال ۱: آپ نے جیسے فرمایا کہ اگر "پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ" کو اسلامی طریقے پر کرنا ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ جب "ایکسپورٹرز" کو آرڈر وصول ہو تو وہ "امپورٹرز" کے ساتھ "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدہ بیع) کر لے، اس کے بعد "ایکسپورٹرز" بینک یا مالیاتی ادارے کو ایل سی کی قیمت سے کم قیمت پر وہ سامان فروخت کر دے، اور پھر بینک یا وہ مالیاتی ادارہ براہ راست "امپورٹرز" کو ایل سی کی قیمت پر فروخت کر دے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ بات شریعت کے خلاف نہیں ہوگی کہ ایک طرف "ایکسپورٹرز" "امپورٹرز" کے ساتھ "ایگریمنٹ ٹو سیل" کر رہا ہے، اور دوسری طرف وہی سامان بینک کو فروخت کر رہا ہے؟

جواب: میں نے عرض کیا تھا کہ "امپورٹرز" سے ابھی تک حقیقی بیع نہیں ہوئی، بلکہ ابھی "وعدہ بیع" ہوا ہے، اور "ایکسپورٹرز" کو فوری طور پر پیسوں کی ضرورت ہے، اس لئے وہ بینک کے پاس جا کر یہ کہتا ہے کہ بجائے اس کے کہ یہ سامان میں "امپورٹرز" کو فروخت کروں، آپ فروخت کر دیں اور مجھ سے یہ سامان خرید لیں۔ تو چونکہ "امپورٹرز" کے ساتھ حقیقی بیع تو ہوئی نہیں ہے، بلکہ وعدہ بیع ہوا ہے، اور "امپورٹرز" کو تو سامان درکار ہے، اس سامان کو فراہم کرنے والا چاہے کوئی بھی ہو، لہذا "ایکسپورٹرز" اپنے "ایگریمنٹ ٹو سیل" کو بینک کی طرف منتقل کر دیتا ہے، اور اس میں "امپورٹرز" کا کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بینک "امپورٹر" سے کہے کہ سابقہ ایگریمنٹ ٹوٹیل ختم ہو چکا، اور اب میرے ساتھ ایک نیا ایگریمنٹ کرو، پھر بینک اس ایگریمنٹ کے مطابق مال روانہ کر دے تو یہ بھی جائز ہے۔

## ریبیٹ کا مستحق کون ہوگا

سوال ۲: اگر "ایکسپورٹر" کو باہر سے مال بھیجنے کا ایک آرڈر موصول ہوا۔ اس نے وہ آرڈر بینک کی طرف ٹرانسفر کر دیا کہ یہ مال تم "امپورٹر" کو فروخت کر دو (جس کی تفصیل سوال نمبر ۱ میں گزر چکی) لیکن عام طور پر بینک چونکہ بذات خود معاملات کو ذیل نہیں کرتا، بلکہ وہ ایجنٹوں کے ذریعہ کام کراتا ہے، چنانچہ بینک اسی "ایکسپورٹر" ہی کو اپنا ایجنٹ بنا دیتا ہے کہ اچھا تم ہماری طرف سے "امپورٹر" کو مال روانہ کر دو، چنانچہ "ایکسپورٹر" بینک کی طرف سے مال روانہ کر دے تو اس صورت میں حکومت کی طرف سے ملنے والے رعایتوں (ریبیٹ) کا حقدار کون ہوگا؟ بینک یا ایکسپورٹر؟

جواب: دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے آرڈر کو بینک کی طرف منتقل کرنا دوسرے ہے بینک وہ سامان فروخت کرنا۔ جہاں تک آرڈر منتقل کرنے کا تعلق ہے تو وہ درست نہیں۔ البتہ یہ درست ہے کہ "ایکسپورٹر" وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے، اور پھر بینک وہ سامان اپنے مور پر "امپورٹر" کو فروخت کرے، تو اس صورت میں چونکہ بینک "سیلر" ہے، اس لئے اس سیل کی تمام ذمہ داریاں بینک پر عائد ہوں گی۔ اگر کوئی وارنٹی ہوگی تو وہ بینک کے خلاف ہوگی۔

جہاں تک حکومت کی طرف سے ملنے والے ریبیٹ کا تعلق ہے تو اس میں حکومت کو اختیار ہے اگر چاہے تو یہ ریبیٹ جو بطور انعام کے دیا جا رہا ہے اس شخص کو دیدے جس نے باہر سے آرڈر حاصل کیا اور جس نے مال تیار کیا۔ لیکن کسی مجبوری کی وجہ سے وہ اس مال کو نہیں بھیج سکا، بلکہ بینک کو فروخت کر دیا، اور بینک نے وہ مال آگے "امپورٹر" کو سپلائی کر دیا۔ اور اگر چاہے تو حکومت یہ ریبیٹ بینک کو دیدے۔ کیونکہ اس وقت مال سپلائی کرنے والا حقیقت میں بینک ہی ہے۔ وہ شخص صرف بینک کا ایجنٹ ہے۔

## کیا امپورٹر کی رضامندی ضروری ہے

سوال ۳: اگر "ایکسپورٹر" وہ آرڈر بینک کی طرف منتقل کر دے گا تو کیا اس صورت میں "امپورٹر" کی رضامندی ضروری نہیں ہوگی؟

جواب: بے شک اس کی رضامندی ضروری ہے۔ لہذا اگر ”ایپورٹر“ اس منتقلی پر آمادہ نہ ہو تو ”ایکسپورٹر“ اپنے ”ایگریمنٹ“ کو ختم کر دے اور بینک پھر اپورٹر سے ایک مستقل معاملہ طے کر کے اس کو مال روانہ کرے۔

## کیا دکاندار سودی قرض لینے والے شخص کے ہاتھ اپنا سامان فروخت

کر سکتا ہے؟

سوال ۴: اگر ”ایکسپورٹر“ مال سپلائی کرنے کے لئے بینک سے سودی قرض لے کر آئے، اور دکاندار سے آکر اس رقم سے مال خریدے تو کیا دکاندار اس کو اپنا مال فروخت کر سکتے ہیں۔ جبکہ دکاندار کو معلوم ہے کہ یہ شخص بینک سے سودی قرض لے کر مال خرید کر ایکسپورٹ کر رہا ہے؟

جواب: اگر ایک شخص بینک سے سودی قرض لے کر آیا ہے، اور دکاندار کو اس کا علم بھی ہے تو اس صورت میں اس کے ہاتھ سامان فروخت کرنے میں شرعاً کوئی گناہ نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب کسی شخص نے سودی قرض لیا تو اس نے حقیقت میں بہت سنگین گناہ کیا، اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کا کام کیا۔ لیکن جو پیسے بطور قرض اس کے پاس آئے ہیں، اب اگر ان پیسوں سے وہ کوئی چیز خریدتا ہے تو فروخت کرنے والے پر اس کے سودی قرض لینے کے گناہ کا اثر نہیں پڑے گا، چنانچہ وہ اس کو سامان فروخت کر سکتا ہے۔

## کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت جائز ہے؟

سوال ۵: کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے یا نہیں؟

جواب: صرف ”ڈاکومنٹس“ (کاغذات) کو فروخت کرنا شرعاً جائز نہیں۔ البتہ جس سامان کے وہ کاغذات ہوں، اس سامان کو اس طرح فروخت کرنا کہ اس کا رسک اور اس کا ضمان بھی خریدار کی طرف منتقل ہو جائے تو یہ صورت شرعاً جائز ہوگی۔ صرف کاغذات کی منتقلی کی شرعاً کوئی حیثیت نہیں۔

## کیا بینکوں کو تجارت کی اجازت ہے؟

سوال ۶: بینکوں کو ٹریڈنگ یا خرید و فروخت کی براہ راست اجازت نہیں ہے، بلکہ وہ صرف فنانسنگ کر سکتے ہیں تو پھر آپ نے جو طریقہ اوپر بیان کیا کہ ”ایکسپورٹر“ وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے،

اور پھر بینک ”امپورٹر“ کو فروخت کرے، تو بینک یہ سامان کس طرح فروخت کر سکتا ہے؟  
جواب: ہمارے موجودہ قانون میں یہ تضاد موجود ہے۔ ایک طرف تو قانون یہ کہتا ہے کہ بینک تجارت (ٹریڈنگ) نہیں کریں گے، دوسری طرف اسٹیٹ بینک کی طرف سے عام بینکوں کو جو ”موڈ آف فائننسنگ“ کی اجازت دی گئی ہے، اس میں ٹریڈر یلیمنٹ موڈس کا قانون موجود ہے۔  
اس میں صاف طور پر ”ٹریڈ“ (تجارت) کا لفظ موجود ہے۔ چنانچہ ”مراہجہ“ ”ٹریڈر یلیمنٹ“ ہے۔ اسی طرح ”مارک اپ“ اصلاً ٹریڈر یلیمنٹ ہے۔ لہذا ایک طرف تو یہ کہا جا رہا ہے کہ ”ٹریڈر یلیمنٹ موڈس“ کی اجازت ہے، اور دوسری طرف یہ کہا جا رہا ہے کہ ”بینک ٹریڈنگ“ نہیں کریں گے۔  
چنانچہ یہ تضاد موجود ہے۔ لہذا یہ معاملہ کورٹ تک پہنچایا جائے، پھر کورٹ یہ فیصلہ کرے کہ یہ تضاد کس طرح دور ہو سکتا ہے۔ البتہ میری رائے یہ ہے کہ بینکوں کو ٹریڈنگ کی اجازت ہونی چاہئے، تاکہ وہ سودی معاملات کو آہستہ آہستہ کم کر سکیں۔

## کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے اس کا رسک منتقل ہو

### جائے گایا نہیں؟

سوال ۷: عام طور پر جو دوسرے ممالک میں خریدار ہوتے ہیں، ان کے ایجنٹ یہاں ہوتے ہیں۔ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ مال کی نگرانی کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ وہ مال تیاری کے کس مرحلے میں ہے۔ اور: ب مال تیار ہو جاتا ہے تو یہ ایجنٹ ایک I.C (سرٹیفکیٹ) جاری کر دیتے ہیں کہ اب یہ مال بالکل درست ہے، آپ اس کو ایکسپورٹ کر دیں۔ چنانچہ ایکسپورٹر مال روانہ کر دیتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے ”رسک“ ”امپورٹر“ کی طرف منتقل ہو جائے گا یا نہیں؟  
جواب: اگر اس ایجنٹ کو ڈیلیوری لینے کا بھی اختیار ہوتا ہے تب تو اس وقت رسک منتقل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ ایجنٹ صرف مال کو چیک کرتا ہے، مال پر نہ تو قبضہ کرتا ہے، نہ مال خود روانہ کرتا ہے تو اس صورت میں صرف سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے رسک منتقل نہیں ہوگا۔

## ایکسپورٹ میں انشورنس کرانے کی مجبوری کا کیا حل ہے؟

سوال ۸: ایکسپورٹ کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ درپیش ہوتا ہے کہ خریدار بائع سے یہ کہتا ہے کہ تم پہلے مال کا انشورنس کرانا، پھر روانہ کرنا اور انشورنس کرانا شرعی اعتبار سے جائز نہیں ہے۔ تو اب کس

طرح ہم مال انشورنس کے بغیر روانہ کریں؟

جواب: "انشورنس" کا مسئلہ یہ ہے کہ اس وقت ہمارے ملک میں انشورنس کی جتنی اسکیمیں رائج ہیں، ان سب میں سود اور قمار کا عنصر پایا جاتا ہے۔ لہذا جب تک کوئی ایسی انشورنس کمپنی قائم نہیں ہوتی جو ان ناجائز معاملات سے پاک ہو، اس وقت تک انشورنس کرنا اور کرانا شرعاً جائز نہیں۔ یہ عجیب مفروضہ لوگوں نے ذہنوں میں بٹھالیا ہے کہ انشورنس کے بغیر تجارت نہیں ہو سکتی، اور کوئی کام نہیں ہو سکتا، حالانکہ یہ بات درست نہیں۔ جہاں تک "ایکسپورٹ" کا تعلق ہے تو اگر معاملہ ایف او بی یا سی اینڈ ایف کا ہے تو یہ معاملہ بہت آسان ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں "انشورنس کرانا" "ایکسپورٹ" کی ذمہ داری نہیں ہوتی، بلکہ مال کو شپنگ کمپنی کے حوالے کرنے کے بعد اس کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ اور "انشورنس" کرنا "امپورٹ" کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن اگر سی آئی ایف کا معاملہ ہے، جس میں "انشورنس کرانا" ایکسپورٹ کی ذمہ داری ہوتی ہے، تو اس صورت میں "ایکسپورٹ" کو انشورنس بھی کرانا پڑتا ہے۔ لہذا جو مسلمان تاجر ایکسپورٹ کریں، ان کو چاہئے کہ وہ سی آئی ایف کا معاملہ نہ کریں، بلکہ یا تو ایف او بی کا معاملہ کریں یا سی اینڈ ایف کا معاملہ کریں، تاکہ انشورنس کرانے کی ذمہ داری ان کی نہ رہے۔

### مال موجود نہ ہونے کی صورت میں حقیقی بیع کا حکم

سوال ۹: آپ نے جیسے فرمایا کہ "ایکسپورٹ" جب "امپورٹ" سے معاملہ کرے تو اس وقت "ایگریمنٹ ٹو سیل" کرے، حقیقی سیل نہ کرے، پھر جس وقت امپورٹ کو مال روانہ کرے گا اس وقت حقیقی سیل ہو جائے گی۔ لیکن آج کل عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کرتے وقت ہی حقیقی سیل کر لی جاتی ہے، جبکہ مال کا سرے سے وجود ہی نہیں ہوتا، نہ مال ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے، کیا یہ طریقہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: جیسا کہ میں نے عرض کیا تھا کہ اگر مال آپ کے پاس موجود نہیں ہے، بلکہ یا تو تیار کرنا ہے، یا تیار کرانا ہے، یا خریدنا ہے تو اس صورت میں حقیقی سیل کرنا تو صحیح نہیں ہے، بلکہ اس وقت "ایگریمنٹ ٹو سیل" کرنا چاہئے۔ لیکن جہاں اس بات کا تعلق ہے کہ خریدار کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ میں کنفرم معاملہ کر رہا ہوں، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آپ کی طرف سے "بیع کا وعدہ" کنفرم ہے۔



## مجبوری کی وجہ سے وعدہ بیع پورا نہ کر سکنے کا حکم

سوال ۱۰: اگر ایک شخص نے کائن سپلائی کرنے کے لئے ایگریمنٹ ٹو سیل کر لیا، لیکن اسی سال کائن کی فصل خراب ہو گئی جس کی وجہ سے "ایکسپورٹرز" وہ کائن سپلائی نہیں کر سکا، اس کا شرعی حکم کیا ہے؟

جواب: چونکہ حقیقی سیل نہیں ہوئی تھی، بلکہ ایگریمنٹ ٹو سیل ہوئی تھی، اور اب وقت آنے پر ایک آفتِ سماوی کی وجہ سے وہ اس وعدہ کو پورا نہیں کر سکتا ہے۔ اب وہ "امپورٹرز" کو اطلاع کر دے کہ اس مجبوری کی وجہ سے وہ وعدہ کو پورا نہیں کر سکتا، لہذا یہ وعدہ بیع ختم کر دیا جائے۔ اور اس صورت میں شرعاً ایکسپورٹرز گناہ گار بھی نہیں ہوگا۔

## اگر ایکسپورٹرز اپنا وعدہ بیع پورا نہ کرے تو؟

سوال ۱۱: اگر "ایکسپورٹرز" نے ۱۵ ہزار کائن کی سیل سپلائی کرنے کا وعدہ کر لیا، اور قیمت بھی طے ہو گئی، پھر اس نے کائن سپلائی کرنا شروع کی۔ حتیٰ کہ دس ہزار بیلیں سپلائی کر دیں۔ اس کے بعد کائن کی قیمت میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا، اب ایکسپورٹرز نے سوچا کہ اگر میں نے پرانے ریٹ پر مال سپلائی کر دیا تو قیمت بڑھنے کی وجہ سے جو منافع ملنا چاہئے وہ نہیں ملے گا۔ چنانچہ اس نے پانچ ہزار بیلیں روک لیں اور امپورٹرز کو سپلائی نہیں کیں۔ اور اسی زمانے میں حکومت نے "کائن ایکسپورٹرز" پر پابندی لگا دی۔ چنانچہ ایکسپورٹرز نے اس پابندی کا عذر کر کے امپورٹرز سے یہ کہہ دیا کہ میں اس پابندی کی وجہ سے مزید پانچ ہزار بیلیں نہیں بھیج سکتا۔ پھر اس نے یہ پانچ ہزار بیلیں عام بازار میں فروخت کر کے بہت بڑا نفع حاصل کر لیا۔ اگر وہ ایکسپورٹرز کرتا تو اتنا منافع اس کو نہ ملتا۔ اب سوال یہ ہے کہ "ایکسپورٹرز" کا یہ عمل شرعاً درست ہے؟

جواب: اگر ایکسپورٹرز پابندی لگنے سے پہلے وہ کائن سپلائی کر سکتا تھا، لیکن قیمت بڑھنے کی وجہ سے اس نے وہ مال اپنے پاس جان بوجھ کر روک لیا، سپلائی نہیں کیا تو اس صورت میں معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اس وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا۔

## اگر بینک مشارکہ کرنے پر تیار نہ ہو تو؟

سوال ۱۲: آپ نے فرمایا کہ "ڈاکومنٹس کی ڈسکاؤنٹنگ" شرعاً کسی بھی صورت میں جائز نہیں، لہذا ایکسپورٹرز کرنے کے لئے بینک یا مالیاتی ادارے سے مشارکہ کیا جائے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ کوئی بھی

بنک یا مالیاتی ادارہ مشارکہ اور مضاربہ کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ کیونکہ بینک ہم پر اعتماد نہیں کرتا، اور اعتماد نہ کرنے کی وجہ سے وہ یہ معاملات کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔

جواب: چونکہ ”ایکسپورٹ“ کا ٹرانزیکشن (معاملہ) صاف ہوتا ہے، اس میں سامان متعین، قیمت متعین، منافع بھی تقریباً متعین ہوتا ہے، لہذا مشارکہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، سوائے اس کے کہ نیت خراب ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اگر ایکسپورٹر کی طرف سے بینکوں پر کوئی دباؤ اور پریشر ہو کہ ہم بینکوں سے مشارکہ کے علاوہ کسی اور طریقے سے معاملہ نہیں کریں گے تو بینک اور مالیاتی ادارے خود بخود اس کام کے لئے تیار ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔



# البيع بالتعاطی

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ نے کویت میں ”بیت التمويل الكويتی“ کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمایا، جو ”بھوٹ“ میں موجود ہے، حضرت مولانا عبداللہ میمن صاحب نے اس کا اردو ترجمہ کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## البيع بالتعاطی

فقہاء کے نزدیک بیع تعاطی اسے کہتے ہیں کہ عاقدین عقد بیع کے وقت زبان سے ایجاب یا قبول نہ کریں بلکہ ایجاب یا قبول کیے بغیر مشتری چیز کی قیمت بائع کو پکڑا دے اور بائع وہ چیز مشتری کو دیدے، نہ بائع یہ کہے کہ میں نے یہ چیز فروخت کی اور نہ مشتری یہ کہے کہ میں نے یہ چیز خریدی۔

بیع تعاطی کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ عاقدین میں سے ایک زبان سے ایجاب کا تلفظ کرے، اور دوسرا شخص قول کے بجائے فعلاً اس بیع کو قبول کر لے، مثلاً مشتری یہ کہے کہ مجھے ایک روپے کی روٹی دے دو، اس کے جواب میں بائع اس کو خاموشی سے روٹی اٹھا کر دیدے اور اس سے پیسے وصول کر لے اور زبان سے کچھ نہ کہے۔ اس صورت میں ایجاب لفظاً ہوا اور قبول فعلاً پایا گیا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی بھی زبان سے کچھ نہ کہے۔ مثلاً ایک شخص دکان میں داخل ہوا، دکان میں ہر چیز پر اس کی قیمت لکھی ہوئی تھی، اس نے اپنی مطلوبہ اشیاء ان کی جگہ سے اٹھائیں اور ان پر لکھی ہوئی قیمت دکاندار کو دے کر وہ اشیاء لے کر چلا گیا۔ اس صورت میں عاقدین کے درمیان کسی بھی قسم کی بات چیت زبان سے نہیں ہوئی۔

فقہاء کی اصطلاح میں دونوں قسموں کو ”بیع تعاطی“ یا ”بیع معاطاة“ کہا جاتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک تمام اشیاء میں بیع تعاطی کی دونوں قسمیں جائز ہیں۔ البتہ امام شافعیؒ کے مشہور مذہب کے مطابق بیع تعاطی جائز نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک بیع ایجاب و قبول پر موقوف ہوتی ہے، اور بیع تعاطی کے اندر ایجاب و قبول دونوں یا ایک موجود نہیں۔ لیکن کتب شافعیہ کی طرف مراجعت کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بیع تعاطی کے حکم کے بارے میں مختلف اقوال ہیں:

۱۔ ایک قول یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک بیع تعاطی تمام اشیاء میں باطل ہے، اور اس کے ذریعہ بیع منعقد نہیں ہوتی۔ یہ ان کا مشہور مذہب ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ معمولی اشیاء میں بیع تعاطی جائز ہے لیکن قیمتی اور نفیس اشیاء میں بیع تعاطی

جائز نہیں۔ یہ علامہ ابن سرتج اور ردیانی رحمہ اللہ علیہما کا قول ہے۔<sup>(۱)</sup>

حنفیہ میں سے امام ربیعؒ کا بھی یہی قول ہے۔<sup>(۲)</sup>

۳۔ جن چیزوں میں بیع تعاظمی کا عرف جاری ہے، ان میں بیع تعاظمی جائز ہے، ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں جائز نہیں۔

۴۔ چونکہ قول یہ ہے کہ جو لوگ ”بیع معاظاۃ“ سے واقف ہیں جیسے عام آدمی اور تاجر وغیرہ، ان کا بیع معاظاۃ کرنا جائز ہے، اور جو لوگ بیع معاظاۃ سے پوری طرح واقف نہیں، ان کو تلفظ کے بغیر بیع کرنا درست نہیں ہے۔<sup>(۳)</sup>

البتہ جمہور فقہاء کا مذہب رائج یہ ہے کہ تمام اشیاء میں تعاظمی کے ذریعہ بیع منعقد ہو جاتی ہے، بشرطیکہ یہ عقد آپس کی رضامندی کے ساتھ طے پائے۔ مذہب جمہور کی دلیل کے طور پر یہاں صرف علامہ ابن قدامہؒ کی عبارت نقل کرتے ہیں جو انشاء اللہ کافی وضاحتی ہوگی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا اور اس کی کیفیت بیان نہیں فرمائی، چنانچہ جس طرح دوسرے معاملات مثلاً ”قبض“ ”احراز“ اور ”تفرق“ کے سلسلے میں عرف کی طرف رجوع کیا تھا، اسی طرح بیع کی کیفیت معلوم کرنے کے لئے بھی عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، چنانچہ عرف کے ذریعہ معلوم ہوا کہ مسلمان اپنے بازاروں میں اس طرح سے بیع کا معاملہ کرتے ہیں اور بیع کا یہ طریقہ ان کے درمیان معلوم اور مشہور ہے۔ البتہ بیع کی اس قسم پر شریعت کے بعض احکام کا دارومدار ہے اور ان کو شریعت نے اپنی جگہ پر برقرار بھی رکھا ہے، لہذا اپنی رائے سے بیع کی اس قسم میں تغیر اور تبدیلی کرنا جائز نہیں۔ حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرام کے درمیان اس بیع کا کثرت سے شیوع کے باوجود اس میں ایجاب و قبول کا استعمال ثابت اور منقول نہیں، اگر ایجاب و قبول اس بیع میں استعمال کرتے تو یہ بات ضرور مشہور ہو جاتی، اور اگر ایجاب و قبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط کا درجہ رکھتا تو اس صورت میں اس حکم کو آگے دوسروں تک پہنچانا واجب ہو جاتا، اور صحابہ کرام سے اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ جو بات آگے پہنچانا واجب ہو اس کو نقل کرنے میں سستی اور غفلت سے کام لیتے۔

دوسری طرف بیع ان معاملات میں سے ہے جن میں عموم بلوئی پایا جاتا ہے،

(۱) مغنی المحتاج للشرعی ۴/۲۔ (۲) فتح القدیر ۵/۳۵۹۔ (۳) مغنی المحتاج ۴/۲۔

لہذا اگر بیع کے اندر ایجاب و قبول کا تلفظ شرط کے درجے میں ہوتا تو حضور اقدس ﷺ اس کو ضرور اس طرح واضح کر کے بیان فرماتے کہ وہ حکم مخفی نہ رہتا، اس لئے کہ اگر یہ ایجاب و قبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط ہوتا تو پھر اس کے نہ پائے جانے کی صورت میں بہت سے معاملات فاسد ہو جاتے، اور پھر اس کے نتیجے میں باطل طریقے پر مال کھانے کی نوبت آ جاتی، اور ہمارے علم کی حد تک حضور اقدس ﷺ یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے۔

اور چونکہ ہر زمانے میں لوگ بازاروں کے اندر بیع تعاطی کے معاملات کرتے آ رہے ہیں اور ہمارے مخالفین سے پہلے کسی نے بھی بیع کے اس طریقے کی مخالفت نہیں کی، اس لئے اس کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے۔ اسی طرح ہبہ، ہدیہ، صدقہ وغیرہ میں بھی ایجاب و قبول کا یہی حکم ہے کہ زبان سے ان کا تلفظ ضروری نہیں، چنانچہ حضور اقدس ﷺ اور صحابہ کرام سے بھی ان معاملات میں ایجاب و قبول کا استعمال کرنا منقول نہیں، حالانکہ حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حبشہ اور دوسرے مقامات کے بہت سے ہدایا پیش کیے گئے۔ اور لوگ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی باری کے دن حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں ہدیہ پیش کرنے کو اولیت دیتے تھے۔ (متفق علیہ)

صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں کوئی شخص کھانا لاتا تو آپ لانے والے سے سوال کرتے کہ یہ ہدیہ ہے یا صدقہ ہے؟ اگر لانے والا جواب میں کہتا کہ یہ صدقہ ہے تو آپ اپنے صحابہ کرام سے فرماتے کہ آپ لوگ تناول فرمائیں، اور آپ خود تناول نہ فرماتے۔ اور اگر جواب میں یہ کہا جاتا کہ یہ ہدیہ ہے تو اس وقت آپ اپنے ہاتھ سے لوگوں کو اس کے کھانے کا اشارہ فرماتے اور خود بھی ان کے ساتھ بیٹھ کر کھاتے۔

حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ ایک مرتبہ وہ کچھ کھجوریں حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں لائے، اور آکر کہا کہ میں نے یہ دیکھا کہ آپ اور آپ کے صحابہ اس کھجور کے زیادہ حقدار ہیں، اس لئے میں صدقہ کی کچھ کھجوریں آپ کی خدمت میں لایا ہوں۔ حضور اقدس ﷺ نے ان کی بات سن کر صحابہ کرام سے فرمایا کہ آپ لوگ کھالیں۔ آپ ﷺ نے وہ کھجوریں نہیں کھائیں۔ پھر دوبارہ

مکھوڑیں آپ غلطیوں کی خدمت میں لائے اور عرض کیا کہ میں نے دیکھا کہ آپ صدقہ نہیں کھاتے ہیں، اس لئے یہ مکھوڑیں آپ کے لئے ہدیہ لایا ہوں۔ اس وقت حضور اقدس غلطیوں نے ”بسم اللہ“ پڑھی اور ان کو کھایا۔

دیکھئے ان احادیث میں نہ تو حضور اقدس غلطیوں سے قبول کا تلفظ کرنا منقول ہے اور نہ یہ منقول ہے کہ آپ نے ”ایجاب“ کے تلفظ کا حکم دیا ہو، بلکہ آپ غلطیوں نے صرف یہ معلوم کرنے کے لئے سوال کیا کہ وہ صدقہ ہے یا ہدیہ ہے؟ اور اکثر روایات میں ایجاب و قبول کا تلفظ منقول نہیں، بلکہ ”معاطاة“ کے طور پر وہ معاملہ مکمل ہو گیا۔ اور فریقین کے درمیان رضامندی کے ساتھ جدائی ہونا اس بات کی کافی دلیل ہے کہ یہ معاملہ درست ہو گیا، اس لئے کہ اگر ان معاملات میں ایجاب و قبول کا تلفظ شرط ہوتا تو اس صورت میں لوگوں کو دشواری پیش آ جاتی، اور مسلمانوں کے بہت سے معاملات فاسد ہو جاتے، جس کے نتیجے میں ان کے اکثر اموال حرام ہو جاتے۔ دوسرے اس لئے کہ ایجاب و قبول کا مقصد تو فریقین کی رضامندی کا اظہار ہے، لہذا جب ایجاب و قبول کے علاوہ دوسری چیز مثلاً بھاؤ یا تعاظمی وغیرہ پائی جائے جو آپس کی رضامندی پر دلالت کرنے والی ہو تو اس صورت میں بھاؤ یا تعاظمی اس ایجاب و قبول کے قائم مقام ہو کر اس کی طرف سے کافی ہو جائے گی، اس لئے کہ رضامندی کے اظہار کا ذریعہ صرف ایجاب و قبول نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup>

## اسلامی بینکوں میں جاری شدہ مراہمہ کے معاملات میں

### ”تعاظمی“ کے جواز کی حد

بہر حال، یہ تو بیوع میں ”تعاظمی“ کے حکم کے بارے میں تفصیل تھی۔ اور جمہور فقہاء کے نزدیک تعاظمی جائز ہے جس کے دلائل پیچھے علامہ ابن قدامہؒ کی عبارت میں بیان کر دیئے گئے۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ ”تعاظمی“ سے صرف ان عام بیوع کے معاملات میں کام لینا چاہئے جن میں کام لینے سے کوئی شرعی قباحت لازم نہ آئے، لیکن اگر کسی عقد میں ”تعاظمی“ سے کام لینے کے نتیجے میں کوئی شرعی قباحت لازم آ جائے، یا اس کی وجہ سے جائز معاملہ کسی ناجائز معاملے کے ساتھ اشتباہ

لازم آجائے، تو اس صورت میں ”تعاطی“ سے احتراز کرنا لازم ہے۔ اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو عتود مراہمہ تعاطی کے ذریعہ انجام دیئے جاتے ہیں وہ کسی طرح بھی درست نہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب گاہک بینک کے پاس آکر سامان یا آلات یا مشینری وغیرہ کی خریداری کے لئے بینک سے سرمایہ کاری کا مطالبہ کرتا ہے تو بینک اس کو ان اشیاء کی خریداری کے لئے سود پر قرض فراہم کرنے کے بجائے گاہک کی مطلوبہ اشیاء پہلے خود اپنے لئے بازار سے خرید لیتا ہے، اور پھر وہ اشیاء مراہمہ مؤجلہ پر گاہک کو فروخت کر دیتا ہے۔ لیکن عملی طور پر اکثر بینکوں میں یہ ہوتا ہے کہ بینک وہ اشیاء خود نہیں خریدتا بلکہ وہ گاہک کو اپنا وکیل بنا دیتا ہے کہ تم میرے وکیل بن کر بازار سے فلاں چیز جو ان اوصاف کی حامل ہو خرید لو۔ جب گاہک اس چیز پر بینک کے وکیل کی حیثیت سے قبضہ کر لیتا ہے تو پھر اس کے بعد گاہک مراہمہ مؤجلہ کے ذریعہ وہ چیز بینک سے خرید لیتا ہے۔

البتہ اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ گاہک بحیثیت وکیل کے اپنے فرائض انجام دیتے ہوئے ان اشیاء کو خریدنے کے بعد ان کا رسک بینک کی طرف منتقل کر دے، اور پھر ان اشیاء کو بینک سے خریدنے کے لئے از سر نو بینک کو اوافر (ایجاب) کرے اور بینک گاہک کی اس اوافر کو قبول کرے۔ بعض حضرات مندرجہ بالا معاملے میں اختصار کرنے کی غرض سے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ بینک اور گاہک کے درمیان مراہمہ کا معاملہ ”تعاطی“ کی بنیاد پر ہو جائے اور از سر نو دوبارہ ایجاب و قبول کی ضرورت نہ ہو، لہذا جس وقت گاہک اس سامان پر بینک کی طرف سے بحیثیت وکیل کے قبضہ کرے تو اسی وقت یہ سمجھ لیا جائے گا کہ گاہک نے بینک سے وہ چیز ”تعاطی“ کی بنیاد پر خود بخود خرید لی ہے۔ ”تعاطی“ اگرچہ اصلاً جائز ہے، لیکن مندرجہ بالا تجویز میرے نزدیک شرعاً جائز نہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ مرابحہ للآمر بلشراء کو آجکل اسلامی بینک سودی قرض کے بدلے کے طور پر استعمال کر رہے ہیں، لہذا اس قسم کے معاملات اور سودی معاملات کے درمیان کوئی جوہری فرق ضرور ہونا چاہئے جو ان دونوں کو جدا جدا کر دے۔ اب ان دونوں کے درمیان جوہری فرق یہی ہے کہ سودی معاملات میں معاملے کی اصل بنیاد ”پیسے کا بھاد“ ہے۔ چنانچہ بینک اسی ”بھاد“ (کرنسی کی تیزی) کی بنیاد پر کوئی خطرہ مول لیے بغیر سود کا مطالبہ کرتا ہے، جبکہ ”مراہمہ“ کے اندر معاملہ کی اصل بنیاد وہ سامان تجارت ہوتا ہے جو بینک کی ملکیت میں ہوتا ہے اور جس کو بینک اپنی ملکیت اور اپنے ضمان میں آنے کے بعد گاہک کو فروخت کرتا ہے، لہذا دونوں کے درمیان یہ عملی فرق کا ہونا ظاہر ہے کہ مراہمہ کے اندر اس سامان پر کوئی مدت، چاہے وہ قلیل ہی کیوں نہ ہو، ایسی گزرنی چاہئے جس میں وہ سامان



بینک کی ملکیت اور اس کے ضمان میں ہو، اگر اس عرصہ کے اندر وہ سامان تباہ ہو جائے تو وہ بینک کا نقصان ہوگا۔ چنانچہ بینک نہ تو اس مال کے ضمان کا مطالبہ کرے گا اور نہ اس پر کسی منافع کا مطالبہ کرے گا۔ اگر عملی طور پر یہ صورت نہ ہو تو اس صورت میں بینک کو حاصل ہونے والا نفع ربح مالہ بضمن میں داخل ہو کر بھی حدیث حرام ہو جائے گا۔

لہذا اگر ہم مراہجہ کے اندر بھی ”تعاطی“ کو جائز قرار دیتے ہوئے یہ کہہ دیں کہ جس وقت گاہک نے بینک کا وکیل بن کر وہ سامان خرید کر اپنے قبضے میں لے لیا، اسی وقت خود بخود تعاطی کی بنیاد پر بینک اور گاہک کے درمیان بھی بیع مکمل ہو گئی تو اس صورت میں سودی معاملات اور مراہجہ کے درمیان جو فرق ہے وہ بھی ختم ہو جائے گا اور عملی طور پر یہی صورت ہو جائے گی کہ بینک نے گاہک کو رقم دے دی اور کسی بھی لمحے ملکیت کی ذمہ داری اور ضمان کا خطر، مول لیے بغیر گاہک سے زیادہ رقم کا مطالبہ کر دیا۔

زیر بحث مسئلے میں ”تعاطی“ کے عدم جواز کی ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ ”تعاطی“ کے اندر اگرچہ ایجاب اور قبول کا تلفظ شرعاً ضروری نہیں ہوتا لیکن فریقین کا مجلس میں حاضر ہونا اور ایک کا دینا اور دوسرے کا قبضہ کرنا تو شرعاً ضروری ہے، جبکہ زیر بحث تجویز میں بیع خود بخود منعقد ہو جائے گی، نہ ایک شخص لے گا اور نہ ہی دوسرا شخص قبضہ کرے گا، اور فقہ کا مشہور اصول ہے کہ ایک ہی شخص بیع کی دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں بن سکتا ہے (جبکہ زیر بحث معاملے میں ایک ہی شخص یعنی گاہک دونوں طرف کا ذمہ دار بن رہا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ بینک اور گاہک کے درمیان تعاطی کی بنیاد پر عقد مراہجہ جائز نہیں ہے۔



## بیع الاستحرار

یہ مقالہ بیع بالتعاطی کا حصہ ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ نے کویت میں منعقد ہونے والے سیمینار میں پیش کیا، یہ مقالہ ”بحوث“ میں شائع ہو چکا ہے، حضرت مولانا عبداللہ میمن صاحب نے اس کا ترجمہ کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## بیع الاستجرار

لغوی اعتبار سے ”بیع الاستجرار“ ”استجر المال“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: تھوڑا تھوڑا مال لینا۔ اور فقہاء متاخرین کی اصطلاح میں ”بیع الاستجرار“ یہ ہے کہ کوئی شخص دکاندار سے اپنی ضرورت کی اشیاء وقتاً فوقتاً تھوڑی تھوڑی کر کے لیتا رہے، اور ہر مرتبہ چیز لیتے وقت دونوں کے درمیان نہ تو ایجاب و قبول ہوتا ہے اور نہ ہی بھاؤ تاؤ ہوتا ہے۔

پھر ”بیع الاستجرار“ کی دو قسمیں ہیں:

- ۱۔ پہلی قسم یہ ہے کہ سامان کی قیمت بعد میں دی جائے۔
  - ۲۔ دوسری قسم یہ ہے کہ سامان کی قیمت پہلے ہی دکاندار کو دے دی جائے۔
- جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے، اس کو علامہ ”حسکفی“ نے در مختار میں ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

”ما يستجره الانسان من البتاع اذا حاسبه على اسمائها بعد استهلاكها.“

یعنی ”بیع الاستجرار“ یہ ہے کہ انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیز لیتا رہے، اور ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں اُن کی قیمت کا حساب کر کے ادا کر دے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان دکاندار کے ساتھ یہ سمجھوتہ کر لے کہ جب کبھی اس کے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوگی وہ اس کی دکان سے منگوا لے گا، چنانچہ جب اس شخص کو اپنے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس کی دکان سے منگوا لیتا ہے، اور دکاندار اس کی مطلوبہ اشیاء ایجاب و قبول کے بغیر اور کسی بھاؤ تاؤ اور قیمت کے ذکر کے بغیر اس کو دے دیتا ہے، اور وہ شخص اس چیز کو اپنی ضرورت میں استعمال کر لیتا ہے، اور پھر ایک ماہ کے اندر جتنی اشیاء وہ دکان سے لیتا ہے، مہینے کے آخر میں اس کا حساب ہو جاتا ہے، اور وہ شخص یک مشت تمام اشیاء کی قیمت ادا کر دیتا ہے۔

فقہ کے مشہور قواعد کی رو سے بیع کی یہ صورت ناجائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہوگئی جب وہ چیز مشتری نے دکاندار سے وصول کر لی تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ثمن مجہول کے ساتھ بیع منعقد ہوگی، اس لئے کہ اس موقع پر دکاندار اور مشتری کے

درمیان نہ تو بھاؤ تاؤ ہوتا ہے اور نہ ہی ٹمن کا کوئی ذکر ہوتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہوگی جب مہینے کے آخر میں حساب کا تصفیہ ہوگا، جبکہ اس وقت وہ چیز استعمال کے بعد ختم ہو چکی ہوگی تو اس صورت میں دو خرابیاں لازم آئیں گی، ایک خرابی تو یہ لازم آئے گی کہ اس چیز کی بیع منعقد ہونے سے پہلے ہی مشتری اس چیز کو استعمال کر کے ختم کر دے گا۔ دوسری خرابی یہ ہوگی کہ معدوم چیز کی بیع لازم آئے گی۔ انہی خرابیوں کی وجہ سے بعض فقہاء نے ”بیع الاستحراز“ کو ناجائز قرار دیا ہے، چنانچہ عام فقہاء شافعیہ کا مذہب یہی ہے، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

”فاما اذا اخذ منه شيئا ولم يعطه شيئا، ولم يتلفظا ببيع بل روبا اخذه بشئ من المعتاد، كما يفعله كثير من الناس، فهذا باطل بلا خلاف لانه ليس ببيع لفظي ولا معاوضة، ولا يعد بيعا فهو باطل، ولتعلم هذا وليحترز منه، ولا تغتر بكثرة من يفعله، فان كثيرا من الناس ياخذ الحوائج من البائع مرة بعد مرة من غير مبادعة ولا معاوضة ثم بعد مدة يحاسبه ويعطيه العوض، وهذا باطل بلا خلاف لما ذكرناه.“ (۱)

”یعنی اگر کوئی شخص (دکاندار) سے کوئی چیز لے اور اس کی قیمت اس کو نہ دے اور دونوں (بائع اور مشتری) زبان سے بیع کا تذکرہ بھی نہ کریں بلکہ دونوں یہ نیت کر لیں کہ اس چیز کی عام بازاری قیمت پر اس کی بیع ہو رہی ہے، جیسا کہ اکثر لوگ اس طرح کا معاملہ کرتے ہیں، تو بیع کی یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے، اس لئے کہ یہ نہ تو لفظی بیع ہے اور نہ بیع معاوضہ میں داخل ہے، اور جب کسی بیع کے اندر اس کا شمار نہیں ہے تو یہ بیع کی صورت باطل ہوگی۔ بیع کی اس قسم کا حکم جاننے کے بعد اس سے احتراز کرنا چاہئے، اور لوگوں کے درمیان اس بیع کا کثرت سے پایا جانا تمہیں دھوکے میں نہ ڈالے، اس لئے کہ بہت سے لوگ دکانداروں سے وقفوف قنا بیع لفظی اور معاوضہ کے بغیر اپنی ضرورت کی اشیاء لیتے رہتے ہیں، پھر کچھ مدت کے بعد آپس میں حساب کر لیتے ہیں اور دکاندار ان اشیاء کا معاوضہ دے دیتے ہیں۔ یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے۔“

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ”بیع تعاطی اور استحراز“ کے بارے میں شوافع کا مسلک زیادہ مدون نہیں ہے۔ لیکن فقہاء شوافع ہی کی ایک جماعت بیع کی ان دونوں قسموں کے جواز کی قائل ہے۔ ان

میں سے ایک امام غزالی بھی ہیں۔ چنانچہ علامہ رٹنی فرماتے ہیں:

”اما الاستجرار من بیاع فیاطل اتفاقا ای حیث لم یقدر الثمن کل مرة

علی ان الغزالی سامح فیہ ایضا بناء علی جواز المعاطاة۔“ (۱)

”کسی دکاندار سے تھوڑا تھوڑا لینا یہ بالاتفاق باطل ہے، اس لئے کہ اس میں روتہ

قیمت متعین نہیں کی جاتی، البتہ امام غزالی نے بیع معاطاة کے جواز کی بناء پر اس میں

بھی تسامح سے کام لیتے ہوئے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے۔“

علامہ شربنی خطیب فرماتے ہیں:

”واخذ الحاجات من البیاع یقع علی ضربین احدهما ان یقول: اعطنی

بكذا لحما او خبزا مثلا وهذا هو الغالب یدفع الیه مطلوبه فیقبضه

ویرضی به ثم بعد مدة یحاسبه ویؤدی ما اجتمع علیه، فهذا مجزوم

بصحته عند من یحوز المعاطاة فیما اراه.

والثانی: ان یلتمس مطلوبه من غیر تعرض لثمن کاعطنی رطل خبز

او لحم مثلا فهذا محتمل وهذا ما رای الغزالی اباحته ومنعها المصنف

(یعنی النووی رحمہ اللہ)۔ (۲)

”یعنی بیچنے والے سے ضرورت کی اشیاء لینا دو طرح سے ہوتا ہے: ایک یہ کہ

خریدنے والا مثلاً یہ کہے کہ مجھے اتنے کا گوشت یا روٹی دے دو۔ عام طور پر یہی

صورت ہوتی ہے، چنانچہ بیچنے والا اس کو اس کی مطلوبہ اشیاء دے دیتا ہے اور

خریدنے والا اس چیز پر قبضہ کر کے اس پر رضامندی کا اظہار کر دیتا ہے، پھر کچھ

مدت کے بعد اس کا حساب ہو جاتا ہے اور خریدنے والا تمام واجب الاداء رقم ادا کر

دیتا ہے۔ میرے خیال میں جو حضرات فقہاء بیع معاطاة کے جواز کے قائل ہیں، ان

کے نزدیک یہ صورت یقینی طور پر درست ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خریدنے والا قیمت کا ذکر کیے بغیر دکاندار سے اپنی

مطلوبہ اشیاء طلب کرتے ہوئے مثلاً یہ کہے کہ مجھے ایک رطل گوشت یا روٹی دے دو

(چنانچہ بیچنے والا اس کو مطلوبہ اشیاء دے دیتا ہے) اس صورت کے جائز ہونے میں

احتمال ہے، البتہ امام غزالی اس کے جواز کے قائل ہیں، اور مصنف (یعنی علامہ

نووی رحمۃ اللہ علیہ) اس کے عدم جواز کے قائل ہیں۔“  
مالکیہ کی کتب میں ”بیع الاستحراز“ کی دوسری قسم کا ذکر ملتا ہے، جس میں قیمت پہلے ادا کر دی جاتی ہے، چنانچہ امام مالکؒ موطا میں تحریر فرماتے ہیں:

”ولا باس ان يضع الرجل عند الرجل درهما ثم يأخذ منه بربع لو ثلث لو  
بكسر معلوم سلعة معلومة فاذا لم يكن في ذلك سعر معلوم وقال الرجل:  
أخذ منك بسعر كل يوم، فهذا لا يحل لانه غرر يغفل مرة ويكثر مرة ولم  
يفترقا على بيع معلوم.“ (۱)

”اگر ایک شخص دکاندار کے پاس ایک درہم رکھوا دے اور پھر اس دکاندار سے اس  
درہم کے تہائی یا چوتھائی یا اس کے خاص حصے کے عوض کوئی چیز خرید لے تو یہ صورت  
جائز ہے، لیکن اگر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو اور خریدنے والا یہ کہے کہ میں تم سے  
جو چیز بھی خریدوں گا، وہ اس دن کے بھاؤ کے حساب سے خریدوں گا، تو یہ صورت  
جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں دھوکہ پایا جا رہا ہے۔ کیونکہ قیمت گھٹتی بڑھتی رہتی  
ہے، اور متعاقدین کسی ایک قیمت پر اتفاق کر کے جدا نہیں ہوئے (بلکہ قیمت کے  
تغییر کے بغیر دونوں میں جدائی واقع ہو گئی ہے)۔“

مندرجہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک ”استحراز“ کے ناجائز ہونے کی وجہ  
قیمت کی جہالت ہے، اس میں کوئی فرق نہیں کہ قیمت پہلے ادا کر دی گئی ہے یا بعد میں ادا کی جائے گی۔  
اس حد تک مالکیہ اکثر شوافع کے ساتھ متفق ہیں۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اس مسئلے میں مختلف روایتیں ہیں، چنانچہ ابن مفلح  
”النکت والفوائد السنية“ میں فرماتے ہیں:

”قال ابوداؤد في مسأله باب في الشراء ولا يسعى الثمن سمعت احمد  
سئل عن الرجل يبعث الى البقال فيأخذ منه الشيء بعد الشيء، ثم  
يحاسبه بعد ذلك قال: ارجو ان لا يكون بذلك بأس. قال ابوداؤد: وقيل  
لأحمد: يكون البيع ساعثا؟ قال: لا.

قال الشيخ تقي الدين: وظاهر هذا انهما اتفقا على الثمن بعد قبضه  
المبيع والتصرف فيه، وان البيع لم يكن وقت القبض، وانما كان وقت

التحاسب وان معناه صحة البيع باسعر“ (۱)

”امام ابو داؤدؒ ان مسائل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ باب ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کو خریدا جائے اور ان کی قیمت بیان نہ کی جائے۔ امام احمد بن حنبلؒ سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص دکاندار سے ضرورت کی اشیاء وقتاً فوقتاً لیتا رہتا ہے اور آخر میں حساب کر لیتا ہے۔ امام احمدؒ نے جواب میں فرمایا کہ میرے خیال میں اس میں کوئی حرج نہیں۔ امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں کہ دوبارہ امام احمدؒ سے سوال کیا گیا کہ کیا یہ بیع اسی وقت منعقد ہو جائے گی؟ انہوں نے جواب میں فرمایا: نہیں۔ شیخ تقی الدینؒ فرماتے ہیں کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں متعاقدین نے بیع پر قبضہ اور اس میں تصرف کے بعد اس کی قیمت پر اتفاق کر لیا تھا اور یہ بیع بیع پر قبضہ کے وقت منعقد نہیں ہوگی بلکہ حساب کتاب کے وقت منعقد ہوگی، اور یہ بیع بازاری قیمت کے مطابق درست ہو جائے گی۔“

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ حنابلہ کے نزدیک ”بیع الاستجرار“ کے جائز ہونے کی روایت بازاری قیمت پر مبنی ہے، لہذا اس مسئلے میں ان کی دو روایتیں ہو گئیں۔ جہاں تک احناف کا تعلق ہے تو متاخرین حنفیہ نے ”بیع الاستجرار“ کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، اگرچہ دکاندار سے سامان لیتے وقت قیمت کا کوئی تذکرہ نہ ہو۔ درمختار میں ہے:

”ما يستجره الانسان من البتاع اذا حاسبه على اثمانها بعد استهلاكها جاز استحساناً۔“ (۲)

”انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیزیں خریدتا رہتا ہے اور ان کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی قیمت کا حساب کرتا ہے۔ یہ معاملہ استحساناً جائز ہے۔“ علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں:

”ومما تسامحوا فيه واخرجوه عن هذه القاعدة ما في القنية: الاشياء التي تؤخذ من البتاع على وجه الخرج كما هو العادة من غير بيع كالعدس والملح والزيت ونحوها ثم اشتراها بعد ما انعدمت صحت فيجوز بيع المعلوم هنا۔“ (۳)

(۱) موسوعة الفقه الاسلامي، ۳۰۵/۵۔ (۲) درمختار مع رد المحتار، ۵۱۶/۴۔

(۳) البحر الرائق، ۲۵۹/۵۔

”بیع کی وہ صورت جس میں علماء حنفیہ نے تسامح سے کام لیتے ہوئے اس کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کر دیا ہے جو ”قنیه“ میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ گھریلو ضرورت کی وہ اشیاء جس کو عادیہ لوگ بغیر بیع و شراء کے ضرورت کے مطابق دکاندار سے لیتے ہیں، جیسے دال، نمک، تیل وغیرہ، اور پھر ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی بیع کرتے ہیں، یہ معاملہ صحیح ہے اور اس میں ”معدوم“ کی بیع جائز ہوگی۔“

اس سے ظاہر ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک ”بیع الاستجرار“ استحساناً جائز ہے، لیکن پھر وجہ استحسان کی کیفیت کے بارے میں علماء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، چنانچہ مختلف کتابوں میں فقہاء کی عبارات کے مطالعہ کے بعد میرے نزدیک جو خلاصہ نکلا ہے وہ مندرجہ ذیل ہے:

وہ ”بیع الاستجرار“ جس میں قیمت پہلے ادا کر دی جائے، وہ دو حال سے خالی نہیں:

یا تو یہ صورت ہوگی کہ جب بھی مشتری دکاندار سے کوئی چیز لے تو وہ دکاندار اس چیز کی قیمت بیان کر دے یا اس چیز کی قیمت کسی بھی طریقے سے فریقین کے علم میں ہو۔ جو حضرات فقہاء بیع تعاظمی کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک ”استجرار“ کی اس صورت کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، لہذا اس صورت میں ہر چیز کی بیع ”تعاظمی“ کے طور پر اسی وقت بیع منعقد ہو جائے گی جب مشتری اس چیز کو اپنے قبضے میں لے لے گا، البتہ تمام بیوع کا حساب آخر (مہینے) میں اکٹھا ہو جائے گا۔ اس صورت میں نہ تو دشمن مجہول کے ساتھ بیع ہونے کی خرابی لازم آئے گی اور نہ بیع معدوم کی خرابی لازم آئے گی۔ بیع استجرار کی یہ صورت حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور فقہاء شوافع میں امام غزالی اور ابن سرتج رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ شوافع کے مشہور مسلک کے مطابق بیع استجرار کا جواز ایجاب و قیل کے تلفظ پر موقوف ہے۔ جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے کہ ”تعاظمی“ میں جمہور کا مسلک رائج ہے۔

یا تو یہ صورت ہوگی کہ دکاندار ہر مرتبہ چیز کی قیمت بیان نہ کرے البتہ ابتدائی گفت و شنید ہی کے وقت فریقین کے درمیان یہ سمجھوتہ ہو جائے کہ مشتری جس روز جو چیز دکاندار سے لے گا وہ اس چیز کی اس روز کی بازاری قیمت کے حساب سے لے گا۔ اس صورت میں بیع استجرار کی یہ صورت قبضہ کرنے کے دن کی بازاری قیمت پر موقوف رہے گی، اور چاروں ائمہ کے نزدیک یہ اصول معروف ہے کہ کسی چیز کی بیع اس کی بازاری قیمت پر یا قیمت مثل پر یا لکھی ہوئی قیمت پر اس وقت تک جائز نہیں ہوتی جب تک مجلس کے اندر ہی فریقین کو متعین طور پر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو جائے۔<sup>(۱)</sup> لیکن مسلک شافعیہ



اور حنابلہ کے مسلک کی ایک روایت یہ ہے کہ بازاری قیمت پر بیع درست ہو جائے گی۔ جہاں تک شوافع کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو امام رافعیؒ کی طرف یہ روایت منسوب ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ نے اس روایت کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے:

”وحكى الراعى وجها ثالثا انه بصر مطلقا للتمكن من معرفته كما لو قال: بعت هذه الصبرة كل صاع بدرهم بصر المبيع وان كانت جملة الثمن في الحال مجهولة وهذا ضعيف شاذ.“

”امام رافعیؒ نے تیسری صورت یہ بیان کی ہے کہ بیع کی یہ صورت مطلقاً درست ہے، اس لئے کہ قیمت معلوم کرنا ممکن ہے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں تمہیں گندم کا یہ ذمیر ہر صاع ایک درہم کے حساب سے فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع درست ہے اگرچہ فی الحال اس ذمیر کی کل قیمت مجہول ہے، البتہ یہ قول ضعیف اور شاذ ہے۔“ (۱)

جہاں تک حنابلہ کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو یہ روایت امام احمدؒ کی بھی ایک روایت ہے جس کو علامہ شیخ تقی الدینؒ نے اختیار کیا ہے۔ (۲) اور ما قبل میں ہم علامہ تقی الدینؒ کی عبارت نقل کر چکے ہیں۔ اسی طرح علامہ ابن القیمؒ بھی اس بیع کے جواز کے قائل ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ سے اس کا جواز منصوص ہے، اور ان کے شیخ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی اس کے جواز کے قول کو اختیار کیا ہے۔ (۳)

بہر حال، اس موضوع پر فقہاء کی عبارات اور ان کے دلائل دیکھنے کے بعد جو حقیقت میرے سامنے واضح ہوئی، وہ یہ ہے کہ اشیاء کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی اکائیوں کے بدلنے سے ان کی قیمت میں تبدیلی آ جاتی ہے اور کسی منضبط اور معلوم پیمانے کے ذریعہ اس کی قیمت متعین کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً کوئی تاجر اس چیز کو دس روپے میں فروخت کرتا ہے جبکہ دوسرا تاجر اسی چیز کو اسی وقت دس روپے سے کم یا زیادہ میں فروخت کرتا ہے۔ لہذا جن فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ ”بازاری بھاؤ“ پر کسی چیز کو فروخت کرنا حرام ہے، ان کا مقصد یہ ہے کہ پہلی قسم کی اشیاء میں اس طرح فروخت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ”بازاری بھاؤ“ (جبکہ عائدین کو ان اشیاء کی بازاری قیمت معلوم نہ ہو) کی اصطلاح ان اشیاء کے حق میں غیر مستقر اور

(۱) المجموع شرح المہذب، ۳۶۶/۹۔

(۲) الانصاب للردادی، ۳۱۰/۴۔

(۳) اعلام الموقعین، ۳/۳۔

ناپائیدار ہے، لہذا بازاری بھاؤ پر عقد کرنے کی صورت میں ثمن مجہول رہے گا اور یہ جہالت مفہمی الی النزاع ہوگی۔

دوسری قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی نہ تو اکائیوں میں تفاوت اور فرق ہوتا ہے اور نہ ہی قیمتوں میں فرق ہوتا ہے، اور ان اشیاء کی قیمتوں کو کسی معلوم پیمانے کے ذریعہ اس طرح متعین کیا جاسکتا ہے کہ ہر شخص اس کی قیمت آسانی سے معلوم کر سکتا ہے اور اس کی قیمت کو اس پیمانے پر منطبق کرنے میں کسی غلطی یا جھگڑے کا بھی احتمال نہیں رہتا۔ لہذا جو حضرات فقہاء ”بازاری بھاؤ“ پر فروخت کرنے کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہی دوسری قسم کی اشیاء مراد ہیں، اس لئے کہ ان اشیاء کی بیع کے وقت قیمت کے سلسلے میں کسی مضبوط پیمانے کا بیان کر دینا ہی قیمت بیان کر دینے کے قائم مقام ہو جائے گا اور اس میں ایسی جہالت باقی نہیں رہے گی جو مفہمی الی النزاع ہو۔ چنانچہ امام محقق علامہ ابن ہمام اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ومما لا يجوز البيع به: البيع بقيمته، او بما حل به او بما تريد او تحب  
او براس ماله او بما اشتراه او بمثل ما اشترى فلان لا يجوز ..... وكذا لا  
يجوز بمثل ما يبيع الناس الا ان يكون شيئا لا يتفاوت كالخبز  
واللحم.“ (۱)

”وہ صورتیں جن میں بیع جائز نہیں وہ یہ ہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس کو اس کی قیمت پر فروخت کرتا ہوں، یا میں اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس قیمت پر مجھے پڑی ہے، یا اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس پر تم خریدنا چاہتے ہو، یا جس قیمت کو تم پسند کرو، یا اس کے راس المال پر فروخت کرتا ہوں، یا جس قیمت پر اس نے خریدا، یا فلاں کی قیمت خرید کی مثل پر فروخت کرتا ہوں، یہ صورتیں جائز نہیں۔ اسی طرح یہ صورت بھی جائز نہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس قیمت مثل پر فروخت کرتا ہوں جس پر لوگ خرید و فروخت کرتے ہیں، فلاں یہ کہ وہ چیز ایسی ہو جس کی اکائیوں میں فرق نہیں ہوتا جیسے روٹی اور گوشت۔“

علامہ ابن عابدینؒ نے بھی اس قسم کی عبارت صاحب ”النہر الفائق“ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے، چنانچہ فرمایا:

”وخرج ايضا ما لو كان الثمن مجهولا كالبيع بقيمته او براس ماله او بما

اشترأ لو بمثل ما اشترأ فلان ..... ومنه ایضا ما لو باعه بمثل ما بیع  
لناس الا ان یکون شیئا لا بتفاوت. (۱)

”اور اس حکم سے وہ بیچ بھی خارج ہوگی جس میں ٹمن مجہول ہو مثلاً اس چیز کی قیمت پر بیچ کرنا، یا اس کے راس المال پر بیچ کرنا، یا اس قیمت پر بیچ کرنا جس پر بائع نے اس کو خرید اٹھا، یا فلاں شخص نے جس قیمت پر خرید اٹھا اسی قیمت پر بیچ کرنا..... اور یہ صورت بھی ناجائز ہے کہ بائع یہ کہے کہ جس قیمت پر لوگ بازاروں میں اس کو فروخت کر رہے ہیں اس پر فروخت کرتا ہوں، البتہ اس آخری صورت میں بیچ اس وقت جائز ہے جبکہ وہ چیز ایسی ہو کہ اس کی مختلف اکائیوں میں تفاوت نہ پایا جاتا ہو۔“

میرے خیال میں یہ رائے اعتدال سے زیادہ قریب اور متفقہ اصولوں کے زیادہ موافق بھی ہے، اس لئے کہ ایسی جہالت ٹمن جو مفصلی الی النزاع ہو، بیچ کے جواز میں مانع ہوتی ہے لیکن جب ایک مضبوط پیمانے کی تعیین کے بعد نزاع کا احتمال ہی ختم ہو گیا اور مانع مرفوع ہو گیا تو اب بیچ جائز ہو گئی۔

موجودہ دور میں بہت سی اشیاء ایسی ہیں کہ ان کی قیمت مثل کو ایک متعین پیمانے کے ساتھ اس طرح ایڈجسٹ کیا جاسکتا ہے کہ اس کے بعد اس کو تطبیق دینے میں کسی نزاع کا احتمال باقی نہیں رہتا، لہذا اس قسم کی اشیاء میں معاملہ درست ہو جائے گا اور بازاری بھاد کی بنیاد پر ان اشیاء میں ”بیچ الاستقرار“ بھی جائز ہوگی۔

مثلاً آجکل اخبارات بیچنے والوں کے ساتھ لوگ معاملہ کرتے ہیں کہ اخبار بیچنے والا روزانہ صبح ایک اخبار خریدنے والے کے گھر میں اس خیال سے ڈال جاتا ہے کہ مہینے کے آخر میں اخبار کی خوردہ قیمت (ریٹیل پرائز) کی بنیاد پر حساب ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات مشتری کو پتہ بھی نہیں ہوتا کہ اس اخبار کی خوردہ قیمت کیا ہے؟ لیکن اخبار کی ریٹیل پرائز اس طرح فکس ہے کہ لوگوں کے بدلنے سے اس کی قیمت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ہاں، بعض اوقات یہ تو ہوتا ہے کہ مہینے کے بیچ میں اس کی قیمت بدل جاتی ہے لیکن یہ تبدیلی تمام خریداروں کے حق میں ہوتی ہے، کسی خاص خریدار کے حق میں نہیں ہوتی، لہذا اخبار کی قیمت کی تعیین میں کسی بھی قسم کے نزاع کی کوئی صورت موجود نہیں۔ لہذا جس وقت اخبار بیچنے والا خریدار کے گھر میں اس کے حکم یا اس کی اجازت سے اخبار ڈالے گا اسی وقت بازاری قیمت پر

بیع منعقد ہو جائے گی اور مہینے کے آخر میں حساب کا تصفیہ ہو جائے گا۔ بہر حال یہ استرجار کی دوسری قسم کی مثال تھی جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ بیع الاسترجار کی دوسری قسم میں بیع ہر مرتبہ اس وقت منعقد ہو جاتی ہے جس وقت مشتری بیع پر قبضہ کر لیتا ہے، بشرطیکہ اس چیز کی قیمت کسی معلوم پیمانے کے ساتھ اس طرح منسلک ہو کہ ثمن کی تعیین کے سلسلے میں آپس میں کسی بھی قسم کے نزاع کا اندیشہ باقی نہ رہے۔ لیکن اگر اس بیع کی قیمت اس طرح کسی معیار کے ساتھ منسلک نہیں ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع منعقد نہیں ہوگی۔ اس صورت کا شرعی حکم تیسری قسم کے بیان میں انشاء اللہ آگے آجائے گا۔

## بیع الاسترجار کی تیسری قسم جس میں قیمت

### بعد میں ادا کی جاتی ہے

بیع الاسترجار کی تیسری قسم یہ ہے کہ چیز لیتے وقت اس کی قیمت معلوم نہ ہو اور نہ ہی معاملہ کرتے وقت عاقدین کے ذہن میں کوئی ایسا معیار ہو جس کی بنیاد پر ثمن کی تحدید اس طرح ہو جائے کہ اس کے بعد نزاع کا اندیشہ نہ رہے، بلکہ عاقدین لا پرواہی کے ساتھ معاملہ کریں اور ثمن سے بالکل تعرض ہی نہ کریں۔ اس صورت میں چونکہ سامان پر قبضہ کرتے وقت ثمن بالکل مجہول ہے اور یہ ایسی جہالت فاحشہ ہے جو مفسدی الی النزاع ہو سکتی ہے، اس لئے سامان لینے کے وقت تک بیع منعقد نہیں ہوگی، اور مہینے کے آخر میں حساب کے تصفیے تک یہ بیع فاسد رہے گی، البتہ متاخرین حنفیہ فرماتے ہیں کہ جب مہینے کے آخر میں تصفیہ کے وقت ثمن پر دونوں اتفاق کر لیں گے تو اس وقت یہ بیع درست ہو جائے گی۔

پھر بعض فقہاء نے فرمایا کہ تصفیہ کے وقت ہی یہ معاملہ بیع کی صورت اختیار کر لے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ جب ان اشیاء کی صحیح قیمت تصفیہ کے وقت عاقدین کے سامنے آگئی اس وقت بیع منعقد ہوگئی۔ البتہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مشتری دکاندار سے جو اشیاء مہینے بھر تک لیتا رہا ہے ان میں سے اکثر اشیاء کو استعمال کر کے وہ ختم کر چکا ہے اور اب تصفیہ کے وقت ان اشیاء کا وجود ہی باقی نہیں رہا تو اب ان اشیاء کی بیع کیسے درست ہوگی جو معدوم ہو چکی ہیں۔

بعض فقہاء نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ یہ معدوم کی بیع ہے لیکن عرف یا تعامل یا عموم بلوئی کی بنیاد پر استصحاباً اس قسم کی بیع جائز ہے۔ یہ علامہ ابن نجیم کا موقف ہے اور بحر الرائق اور ”الاشباہ والنظائر“ میں موجود ہے جیسے کہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں۔

البتہ اس پر ایک اشکال اور ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں مشتری کا ایسی اشیاء میں تصرف کرنا لازم آئے گا جو اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئیں اور نہ ان کی بیع ہوئی ہے اور غیر ملک میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس اشکال کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ چونکہ یہ تصرف مالک کی اجازت سے ہوا ہے اور مالک کی اجازت سے اس کی ملک میں تصرف کرنا جائز ہے اس لئے یہ صورت جائز ہے۔

دوسرے فقہاء کرام نے اس معاملے کو بیع کی بنیاد پر نہیں، بلکہ "ضمان المتلفات" یعنی ہلاک شدہ اشیاء کے ضمان کی بنیاد پر درست کہا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ چیز لیتے وقت ثمن مجہول تھا اور تصفیہ کے وقت بیع معدوم ہو چکی تھی، اس لئے اس معاملے کو بیع کہنا تو کسی حال میں درست نہیں، اس لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ چیز لینے والے نے لیتے وقت وہ چیز بطور قرض لی، پھر اس چیز کو استعمال کر کے ہلاک کر دیا جس کے نتیجے میں اس پر ضمان آیا، اور پھر تصفیہ کے وقت دونوں کے اتفاق سے جو ضمان طے ہوا وہ ضمان اس نے ادا کر دیا۔

البتہ اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ خفیہ کے نزدیک صرف "مکلیات" میں قرض کا معاملہ کرنا درست ہے، "قیمیات" میں قرض کا معاملہ کرنا درست نہیں، جبکہ استجرار بعض اوقات ذوات القیم میں بھی جاری ہوتا ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ قیمت میں اقتراض کے عدم جواز سے استجرار استحساناً مستثنیٰ ہے جیسا کہ روٹی اور گوند مٹے ہوئے آٹے میں استحساناً اقتراض کو جائز قرار دیا گیا ہے، باوجودیکہ یہ دونوں ذوات القیم میں سے ہیں "مکلیات" میں سے نہیں ہیں۔ استجرار کی زیر بحث صورت کو جائز قرار دینے کے مندرجہ بالا مختلف طریقے علامہ ابن عابدینؒ نے رد المحتار میں ذکر فرمائے ہیں۔

احقر کے نزدیک۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اس معاملہ کو درست قرار دینے کی پہلی صورت زیادہ رائج ہے، وہ یہ ہے کہ تصفیہ کے وقت جب فریقین ان اشیاء کی قیمت پر اتفاق کر لیں گے اس وقت یہ عقد بیع کا معاملہ بن کر درست ہو جائے گا۔ البتہ جہاں تک اس صورت پر اس اشکال کا تعلق ہے کہ اس میں "بیع المعدوم" لازم آئے گی جو کہ ناجائز ہے تو اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ دراصل اس صورت میں معدوم کی بیع نہیں ہے بلکہ اس چیز کی بیع ہو رہی ہے جس سے مشتری پوری طرح انتفاع حاصل کر چکا ہے اور اسی انتفاع کے نتیجے میں وہ چیز ہلاک ہو چکی ہے۔ اور "بیع المعدوم" کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں "غرر" پایا جاتا ہے اور بعض اوقات بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے بائع اس بیع کو مشتری کے سپرد کرنے پر قادر ہی نہیں ہوتا۔ جبکہ زیر بحث صورت میں "غرر" موجود نہیں، اس لئے کہ بائع مشتری کو بیع پہلے ہی سپرد کر چکا ہے اور بیع مشتری کے پاس موجود تھی اور اس سے اس نے

انتفاع کیا، حتیٰ کہ وہ بیع اس انتفاع کے نتیجے میں ختم ہوگئی۔ لہذا تصفیہ کے وقت اس بیع کو موجود فرض کر لیں گے۔ اس طرح یہ بیع درست ہو جائے گی۔

اور جہاں تک دوسرے اشکال کا تعلق ہے کہ اس صورت میں مشتری کا ان اشیاء کو استعمال کرنا اور ان میں تصرف کرنا، بیع سے پہلے ملک غیر میں تصرف کرنا ہے جو جائز نہیں۔ تو اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ تصفیہ کے وقت جب بیع درست ہوگئی تو اس درنگی کو تقدیراً اُس وقت کی طرف منسوب کر دیا جائے گا جس وقت مشتری نے وہ چیز حاصل کی تھی، اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا مشتری نے اس چیز میں تصرف کیا جس چیز کا بیع کے ذریعہ وہ مالک بن چکا تھا۔ یہ صورت بالکل ویسی ہے جیسی منصوبہ اشیاء کے ضمان میں ہوتی ہے یعنی منصوبہ اشیاء میں غاصب کا تصرف درست نہیں ہوتا، لیکن جب غاصب منصوبہ چیز کا ضمان ادا کر دیتا ہے تو وہ اس چیز کا مالک بن جاتا ہے اور اس ملک کو غصب کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے کہ گویا غاصب نے جس وقت وہ چیز غصب کی تھی اسی وقت وہ اس کا مالک بن گیا تھا۔ لہذا راجح قول کے مطابق غاصب کے تمام تصرفات جو اس نے وہی منصوبہ میں کیے تھے، ضمان ادا کرنے کے بعد خود بخود درست ہو جائیں گے۔ اور جس صورت میں منصوبہ منہ غاصب کے لئے وہی منصوبہ میں تصرف (اجازت کے ذریعے) حلال کر دے، اس صورت میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں کہ اس غاصب کے تمام تصرفات ضمان ادا کرنے کے بعد بالکل جائز اور درست ہو جائیں گے۔<sup>(۱)</sup>

لہذا جب غصب کے اندر غاصب ضمان ادا کرنے کے بعد وہی منصوبہ کا اس وقت سے مالک بن جاتا ہے جب اس نے وہی غصب کی تھی، تو "بیع الاستبراء" میں سامان لینے والا بطریق اولیٰ مالک

(۱) علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ صاحب درمختار کی عبارت سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ وہی منصوبہ میں اداء ضمان سے پہلے ملک غاصب کے لئے ثابت ہے، البتہ اس سے انتفاع کرنے کی حلت اداء ضمان پر موقوف ہے۔ یہی مسئلہ عام متون میں بھی اسی طرح درج ہے۔ لہذا نوازل میں جو یہ لکھا ہے کہ ملکیت میں آنے کے بعد بھی اس سے انتفاع حلال نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں ملک خبیث سے استفادہ کرنا لازم آجائے گا جیسا کہ بیع فاسد میں قبضہ کے بعد ملک خبیث ہونے کی وجہ سے استفادہ درست نہیں ہوتا جب تک کہ مالک خود اس سے انتفاع کرنے کو مشتری کے لئے حلال نہ کر دے۔ نوازل کی یہ بات عام متون کے خلاف ہے۔ بعض متأخرین فقہاء فرماتے ہیں کہ اداء ضمان کے بعد غصب سبب ملکیت بن جاتا ہے جیسے مبسوط میں ہے۔ (رد المحتار ۶/۱۹۱) اس عبارت کے تحت علامہ رافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت مسئلہ ایسا ہی ہے جیسے بیع بشرط الخيار للمشتري ہو۔ اس صورت میں سقوط خيار کے وقت مشتری اس بیع کا شراء کے ذریعہ مالک ہو جائے گا۔

(دیکھئے: التحریر الخیار للرافعی ۶/۲۸)

بن جائے گا، اس لئے کہ یہاں تو مالک کی اجازت سے اس سامان پر قبضہ کر رہا ہے اور اس کے اندر تصرف کر رہا ہے۔ اور ”بیع الاستحراز“ کے اندر سامان لینے والا گنہگار بھی نہیں ہوگا، جبکہ غاصب غصب کی وجہ سے گناہگار بھی ہوگا۔

بہر حال ”بیع الاستحراز“ ”ضمان للمنفات“ کی طرح نہیں ہے جیسا کہ تخریج ثانی کرنے والے فقہاء کا خیال ہے، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس حیثیت سے ”ضمان للمنفات“ کی نظیر ہے کہ اس میں بھی بعد میں ہونے والی بیع کو قبضہ کرنے کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ وہ ملکیت جو اداء ضمان کے بعد حاصل ہوتی ہے اس کو وقت غصب کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔

### خلاصہ

ثمن مؤخر کے ساتھ جو بیع الاستحراز کی جاتی ہے اس کے حکم کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

- ۱۔ اگر بائع مشتری کو، سیاء کی قیمت اسی وقت بتا دے جب مشتری ان اشیاء پر قبضہ کرے تو اس صورت میں ہر قبضہ کے وقت بیع درست ہو جائے گی، اس کے صحیح ہونے پر ان تمام فقہاء کا اجماع ہے جو بیع بالتعاطی کے جواز کے قائل ہیں۔ اور حساب کا تصفیہ اس وقت ہوگا جب مشتری تمام بیع کے مجموعہ پر قبضہ کر لے گا۔

- ۲۔ اگر بائع مشتری کو ہر مرتبہ قبضہ کے وقت بیع کی قیمت نہ بتائے لیکن متعاقبین کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ بیع بازاری قیمت پر ہو رہی ہے، اور بازاری قیمت اس طرح متعین اور معلوم ہو کہ اس میں رد و بدل اور اختلاف کا اندیشہ نہ ہو تو اس صورت میں بھی ہر مرتبہ بیع پر قبضہ کرتے وقت بیع صحیح ہو جائے گی۔

- ۳۔ اگر قبضہ کرتے وقت بیع کی قیمت معلوم نہیں تھی یا عاقدین نے اس بات پر اتفاق کر لیا تھا کہ جو بازاری قیمت ہوگی اس پر بیع منعقد ہوگی، لیکن بازار میں اس چیز کی قیمت میں اتنا فرق پایا جا رہا ہے کہ اس کی قیمت کی تعیین میں اختلاف واقع ہو رہا ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع صحیح نہیں ہوگی، بلکہ حساب کے تصفیہ کے وقت بیع صحیح ہو جائے گی اور اس کی صحت کو قبضہ کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ لہذا اس بیع میں مشتری کی ملکیت قبضہ کے وقت سے ثابت ہو جائے گی اور ثمن کی ادائیگی کے بعد قبضہ کے وقت سے ہی مشتری کے تمام تصرفات بیع کے اندر حلال ہو جائیں گے۔

## ثمن مقدم کے ساتھ بیع الاسترجار کرنا

بیع الاسترجار کی دوسری قسم یہ ہے کہ مشتری بائع کو بیع کی قیمت پہلے ہی ادا کر دیتا ہے اور پھر بائع سے بیع تھوڑی تھوڑی کر کے وصول کرتا ہے، پھر مہینے کے آخر تک یا سال کے آخر تک جب مشتری پوری بیع پر قبضہ کر لیتا ہے تو اس وقت حساب کا تصفیہ کیا جاتا ہے۔

بیع الاسترجار کی اس صورت میں دو پہلوؤں سے غور کرنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ اس صورت میں ثمن معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا؟ دوسرے یہ کہ جو قیمت پہلے مشتری نے ادا کر دی ہے، اس کی کیا حیثیت ہوگی؟

جہاں تک ثمن کے معلوم اور مجہول ہونے کا تعلق ہے تو یہاں بھی ثمن کے بارے میں وہی تین صورتیں پائی جائیں گی جو ”ثمن مؤخر“ کے ساتھ بیع الاسترجار کرنے میں پائی جارہی تھیں اور ان کا حکم بھی وہی ہوگا جو حکم وہاں تھا۔ لہذا اس بارے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

جہاں تک دوسرے مسئلے کا تعلق ہے کہ اس ثمن کی کیا حیثیت ہوگی؟ کیا اس کو ثمن مقدم کہا جائے گا؟ یا اس ثمن کو بائع کے ہاتھ میں امانت سمجھا جائے گا؟ یا اس کو قرض کہا جائے گا؟ اگر اس کو ثمن مقدم کہا جائے تو اس کے لئے دو شرطیں ضروری ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ قیمت کی ادائیگی کے وقت بیع کی جنس اور اس کا وصف اور اس کی مقدار یہ سب معلوم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ قیمت اور ثمن تو بیع پر موقوف ہے، اور بیع کی شرائط میں سے یہ ہے کہ بیع کی ذات اور اس کا وصف اور اس کی مقدار معلوم ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ بیع ان اشیاء میں سے ہو جن میں بیع سلم یا اصحناغ ہو سکتی ہو، اور عقد کے اندر ان تمام شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو جو بیع سلم اور اصحناغ کے جواز کے لئے ضروری ہیں، اس اختلاف کے مطابق جو شرائط کے بارے میں فقہاء کے درمیان ہے۔ اس لئے کہ ثمن مقدم کے ساتھ فروختگی صرف بیع سلم اور اصحناغ ہی میں ہو سکتی ہے۔ لہذا یہاں بھی انہی شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے جو بیع سلم میں ضروری ہیں۔

مشاہدہ یہ ہے کہ ”بیع الاسترجار“ میں مندرجہ بالا دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں، اس لئے کہ جس وقت مشتری بائع کو رقم دیتا ہے اس وقت بعض اوقات دینے والے کو یہ پتہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ وقتاً فوقتاً کیا چیز اس رقم سے خریدے گا۔ اور اگر اس کو یہ پتہ بھی ہو کہ میں فلاں چیز خریدوں گا، تب بھی اس کے لئے اس چیز کا وصف، اس کی مقدار اور اس کا وقت بتانا ممکن نہیں ہوتا۔ لہذا اس کے اندر بیع سلم کی شرائط



نہیں پائی گئیں۔ اور بعض اوقات وہ چیز ایسی نہیں ہوتی جس کو بنوانے کی ضرورت ہو، اس لئے اس میں ”استصناع“ بھی تحقق نہیں ہو سکتا۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ رقم بائع کے پاس امانت ہے، لہذا مشتری جب بھی بائع سے کوئی چیز لے گا تو اس امانت کی رقم کا اتنا حصہ جو اس چیز کی قیمت کے برابر ہو گامثن بن جائے گا، باقی رقم بائع کے پاس اسی طرح بطور امانت کے رہے گی جس طرح مشتری نے رکھوائی تھی اور بائع کے لئے اس رقم کو اپنی ضروریات میں خرچ کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ امانت میں تصرف کرنا جائز نہیں۔ یہ صورت مشکل بلکہ عملی اعتبار سے متعذر بھی ہے اور بیع الاستجرار کا جو طریقہ متعارف ہے اس کے بھی خلاف ہے، اس لئے کہ ”بیع الاستجرار“ کرنے والے دکاندار اس رقم کو علیحدہ محفوظ کر کے نہیں رکھتے بلکہ صرف یہ کرتے ہیں کہ رقم پیشگی دینے والے کے حساب میں درج کر لیتے ہیں، پھر اس رقم میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

اور اگر ہم یہ کہیں کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ قرض ہے، اس لئے بائع کو اس میں تصرف کرنا اور اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ یہ ایسا قرض ہوگا جس میں آئندہ ہونے والی بیع مشروط ہوگی، اس لئے کہ مشتری نے بائع کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہوئے قرض نہیں دیا بلکہ اس غرض سے قرض دیا ہے تاکہ آئندہ اس کے ذریعے بیع کرے گا، لہذا قرض کے معاملے کے اندر بیع مشروط ہو جائے گی اور یہ ایسی شرط ہے جو عقد قرض کے مستثنیٰ کے خلاف ہے۔ اس لئے یہ صورت بھی فاسد ہونی چاہئے۔

میرے خیال میں جن حضرات فقہاء نے ”استجرار“ کے مسئلے پر بحث کی ہے، ان میں سے کسی نے بھی اس اشکال سے تعرض نہیں کیا۔ میری رائے میں وہ رقم جو بائع کو مشتری نے پہلے سے دے دی ہے اس کو یہ کہا جائے کہ یہ ”رقم علی الحساب“ ہے اور جو رقم ”علی الحساب“ دی جاتی ہے وہ اگرچہ فقہی اصطلاح میں قرض ہی ہوتی ہے، چنانچہ جس شخص کو وہ رقم دی جاتی ہے وہ اس کو اپنی ضروریات میں خرچ کر سکتا ہے اور وہ رقم مضمون بھی ہوتی ہے، لیکن یہ ”علی الحساب“ دی جانے والی رقم ایسا قرض ہوتا ہے جس میں ”بیع لاحق“ کی شرط لگانا بھی درست ہے اس لئے کہ یہ متعارف شرط ہے، اور جو رقم ”علی الحساب“ دی جاتی ہے اس کا مقصد بھی قرض دینا نہیں ہوتا بلکہ آئندہ ہونے والی بیع کے وقت عائد ہونے والے ثمن سے مشتری کے ذمے کو فارغ کرنا مقصود ہوتا ہے تاکہ مشتری کو اپنی ضرورت کا سامان خریدنا آسان ہو جائے اور ہر مرتبہ خریداری کے وقت اس کو رقم ادا کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ لہذا یہ ایک ایسا قرض ہو گیا جس کے اندر بیع کی شرط متعارف ہے، اور ایسی شرط جو متعارف ہو جائے وہ حنفیہ

کے نزدیک جائز ہوتی ہے اگرچہ وہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہو جیسے اس شرط کے ساتھ جوتا خریدنا جائز ہے کہ بائع ان کو برابر کر کے دے گا۔

اور جن فقہاء کرام نے ”بیع الاسترجار“ کو جائز کہا ہے، انہوں نے اس میں کوئی تفریق نہیں کی کہ آیا ثمن مقدم کے ساتھ بیع ہوئی ہے یا ثمن مؤخر کے ساتھ بیع ہوئی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

”قال فی الولوالجیة: دفع دراهم الی خباز فقال: اشتریت منك مائة من من خبز، وجعل یاخذ کل یوم خمسة اثناء بالبیع فاسد وما اکل فهو مکروه لانه اشتری خبزا غیر مشار الیه فكان المبیع مجهولا ولو اعطاه دراهم وجعل یاخذ منه کل یوم خمسة اثناء ولم یقل فی الابتداء اشتریت منك یجوز وهذا حلال وان کانت نیتہ وقت الدفع الشراء لانه بمجرد النية لا ینعقد البیع وانما ینعقد البیع الآن بالتعاطی ولان المبیع معلوم فینعقد البیع صحیحاً اه قلت: ووجهه ان ثمن الخبز معلوم فاذا انعقد بیعا بالتعاطی وقت الاخذ مع دفع الثمن قبله فکذا اذا تاخر دفع الثمن بالاولی.“ (۱)

”ولو الجیہ میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے نانہائی کو دراهم دیئے اور اس سے کہا کہ میں تم سے سو کلوروٹیاں خریدتا ہوں، اور پھر اس نانہائی سے یومیہ پانچ کلوروٹیاں لینا شروع کر دیں تو یہ بیع فاسد ہوگئی اور ان روٹیوں کو کھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس نے غیر مشار الیہ روٹیاں خریدیں، لہذا بیع مجہول ہوگئی۔ اور اگر بائع نے مشتری کو کچھ دراهم دے دیئے اور پھر اس سے یومیہ پانچ کلوروٹیاں لیتی شروع کر دیں اور دراهم دیتے وقت یہ نہیں کہا کہ میں تم سے اتنی روٹیاں خریدتا ہوں، اس صورت میں یہ بیع جائز ہو جائے گی اور ان روٹیوں کا کھانا حلال ہوگا، اگرچہ دراهم دیتے وقت روٹی خریدنے کی ہی نیت ہو، اس لئے کہ صرف نیت کرنے سے بیع منعقد نہیں ہوتی، اور اب یہ ”بیع تعاطی“ ہو جائے گی اور بیع بھی معلوم ہوگی، لہذا یہ بیع درست ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ اس بیع کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روٹی کی قیمت معلوم ہے۔ اور جب روٹی لیتے وقت ”بیع بالتعاطی“ منعقد ہوگئی جبکہ مشتری ثمن پہلے دے

چکا ہے، تو جس صورت میں مشتری ثمن بعد میں دے گا تو اس صورت میں بطریق اولیٰ بیع درست ہو جائے گی۔“  
 ”الاشباہ والنظائر“ میں علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں:

”ومنہا لو اخذ من الارز والعدس وما اشبهہ وقد كان دفع اليه دينارا مثلاً لينفق عليه ثم اختصما بعد ذلك في قيمته هل تعتبر قيمته يوم الاخذ او يوم الخصومة؟ قال في التتمۃ: تعتبر يوم الاخذ۔“ (۱)

”اگر کسی شخص نے دوسرے سے چاول اور دال وغیرہ لے لیں اور اس لینے والے شخص نے پہلے سے اس کو چند دینار اس غرض سے دے رکھے تھے تاکہ ضرورت کے وقت اس پر خرچ کرے، پھر بعد میں ان اشیاء کی قیمت کے بارے میں دونوں کے درمیان جھگڑا ہو گیا تو اس صورت میں کس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ ان اشیاء کو جس دن لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا یا خصومت کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ چنانچہ ”تتمہ“ میں فرمایا کہ جس دن ان اشیاء کو لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔“

امام مالکؒ کا یہ قول ”موطا“ سے پہلے بھی نقل کر چکے ہیں کہ:

”ولا باس ان يضع الرجل عند الرجل درهما ثم ياخذ منه بربع او بثلث لو كسر معلوم سلعة معلومة۔“ (۲)

”اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کہ ایک شخص ایک شخص (دکاندار) کے پاس ایک درہم رکھوائے اور پھر اس (دکاندار) سے اس درہم کے چوتھائی یا تہائی یا اس درہم کے حصہ معلوم کے بدلے کوئی چیز خرید لے۔“

ان عبارات سے ظاہر ہوا کہ جس طرح ثمن مؤخر کے ساتھ ”استقرار“ جائز ہے اسی طرح ثمن مقدم اور پیشگی ادائیگی کے ساتھ بھی بیع الاستقرار جائز ہے، اور یہ رقم بیع ہونے تک بائع کے پاس قرض ہوگی اور پھر بیع کے وقت اس قرض کا مجمع کے ثمن کے ساتھ معاوضہ ہو جائے گا اور یہ پیشگی رقم بائع کے ذمے مضمون ہوگی، اگر ہلاک ہوگئی تو اس کے مال سے ہلاک ہوگی۔ لیکن اگر بائع یہ پیشگی رقم اپنے پاس اس طرح رکھے جیسے امانت کے طور پر کوئی چیز رکھی جاتی ہے اور اس رقم میں کوئی تصرف نہ کرے تو اس

(۱) حكاہ ابن عابدین ایضاً ۳

(۲) موطا الامام مالک، جامع بین العام۔

صورت میں بائع کا اس پیشگی رقم پر قبضہ "قبضہ امانت" شمار ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

اسی سے ماہانہ اور ہفتہ واری رسالوں کے بدل اشتراک کا بھی مسئلہ نکل آئے گا، چنانچہ آجکل یہ رواج ہے کہ ان رسالوں کا سالانہ بدل اشتراک سال کے شروع ہی میں لوگ رسالہ جاری کرنے والے ادارے کو ادا کر دیتے ہیں اور ادارہ ہر ماہ یا ہر مہینے رسالہ بھیجتا رہتا ہے۔ یہ بدل اشتراک اس ادارے کے ذمے قرض ہوتا ہے اور جس وقت وہ رسالہ خریدار کے پاس پہنچتا ہے اس وقت صرف اسی رسالے کی بیع ہوتی ہے، لہذا اگر درمیان سال میں وہ رسالہ بند ہو جائے تو ادارے کے ذمے لازم ہوگا کہ جو بدل اشتراک باقی ہے وہ خریداروں کو واپس کرے۔

### بینکنگ کے معاملات میں "اسٹجراز" کا استعمال

بینکنگ کے معاملے میں "اسٹجراز" سے کام لینے کا جہاں تک تعلق ہے تو آجکل اسلامی بینکوں میں جو معاملات رائج ہیں وہ چار قسم کے ہیں یعنی مرابحہ، اجارہ، مضاربہ، اور شرکت۔ ان چار میں سے آخری تین میں تو "اسٹجراز" سے کام لیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ بینک کے جو ایجنٹس بینک سے سرمایہ وصول کر کے کاروبار چلاتے ہیں، ان کے ساتھ "اسٹجراز" کا معاملہ کرنا ممکن ہی نہیں۔ لیکن بینک "سپلائرز" کے ساتھ "اسٹجراز" کی بنیاد پر مرابحہ کا معاملہ اس طرح کر سکتا ہے کہ بینک مختلف تجارتی کمپنیوں کے ساتھ یہ سمجھوتہ کرے کہ وہ بازاری نرخ کی بنیاد پر غریب ان سے مختلف سامان اور آلات اور مشینریاں خریدے گا، یا بازاری نرخ پر ایک معین ڈسکاؤنٹ کم کر کے بینک یہ سامان خریدے گا۔ پھر جب بینک کے پاس کوئی گاہک شرعی مرابحہ کرنے کے لئے آئے تو اس وقت بینک "اسٹجراز" کی بنیاد پر گاہک کا مطلوب سامان ان تجارتی اداروں سے خرید لے اور پھر وہ سامان گاہک کو "مرابحہ" کے طریقے پر فروخت کر دے۔

البتہ یہ ممکن ہے کہ بینک ان کے ساتھ "اسٹجراز" کے مشابہ ایک معاملہ کرے، وہ یہ کہ بینک ان سے یہ معاہدہ کرے کہ ایک سال کے دوران بینک ان کو فلاں فلاں اشیاء "عقد مرابحہ" کے طور پر اتنی مقدار میں فراہم کرے گا، پھر ایجنٹ وہ تمام اشیاء ایک ہی دفعہ میں بینک سے وصول نہ کرے بلکہ سال کے دوران متفرق طور پر وصول کرے۔ مثلاً بینک نے ایجنٹ کے ساتھ یہ معاہدہ کیا کہ وہ ایک سال کے دوران دس طین روپے کی قیمت کا سامان ایجنٹ کو فروخت کرے گا۔ تو اب ایجنٹ یہ سامان ایک ہی مرتبہ میں نہ خریدے، بلکہ مثال کے طور پر ابتداء میں ایک طین کی اشیاء خریدے اور پھر سال

کے دوران ضرورت کے مطابق وہ ایجنٹ بینک سے سامان خریدتا رہے حتیٰ کہ اگر سینٹ میں طے شدہ رقم (دس ملین) کی اشیاء سال بھر کے اندر وصول کر لے، اس وقت یہ معاہدہ مکمل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا معاملہ ”استجرار ثمن مؤخر“ کی پہلی صورت کے موافق ہے، اس لئے کہ ایجنٹ (گاہک) بینک سے کچھ کچھ وقفہ سے سامان لیتا رہتا ہے، لیکن ہر مرتبہ لیتے وقت اس سامان کا ثمن معلوم ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں ”بیع التعاطی“ کے جواز کے قائلین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ہم نے پیچھے ”بیع التعاطی“ کی بحث میں بیان کیا تھا کہ ”مراہضہ“ کے معاملہ میں ”تعاطی“ کو جاری کرنا اس معاملے کو ”ربا“ کے مشابہ بنا دیتا ہے، اس وجہ سے اس سے احتراز ہی مناسب ہے۔ اس لئے عقود مراہضہ میں بینک گاہک کی مطلوبہ اشیاء کو پہلے اپنی ملکیت میں لائے، اس کے بعد بینک اور گاہک ایجاب و قبول کے ذریعہ مستقل عقد بیع کریں تا کہ کچھ عرصہ کے لئے وہ اشیاء بینک کی ملکیت اور اس کے ضمان میں آجائیں اور بینک کے لئے ان پر نفع لینا جائز ہو جائے۔

لہذا مندرجہ بالا شرط کے ساتھ ”عقد مراہضہ“ میں ”استجرار“ کے مشابہ مندرجہ بالا طریقے کو جاری کرنا جائز ہو جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔



# مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت احکام شرعیہ کی روشنی میں

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی نے ”عقود المستقبلیات فی السلع“ کے موضوع پر اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کے لئے ایک تفصیلی مقالہ عربی میں تحریر فرمایا ہے، جس کا ترجمہ حضرت مولانا عبداللہ مبین صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت احکام شرعیہ کی روشنی میں

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على رسوله الكريم، وعلى آله  
واصحابه اجمعين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين، اما بعد!

آجکل بازار میں تجارت کی ایک خاص قسم رائج ہے، جس کو عربی میں "المستقبليات" (Futures) کہا جاتا ہے۔ جس میں کچھ مخصوص اشیاء کو مستقبل کی کسی معین تاریخ پر فروخت کر دیا جاتا ہے۔ آجکل عالمی منڈیوں میں اور خاص کر مغربی ممالک میں تجارت کی جتنی صورتیں رائج ہیں، ان میں اس صورت کا رواج بہت زیادہ ہو چکا ہے اور اس تجارت کے لئے اب تو مستقل مارکیٹیں قائم ہو چکی ہیں، جن میں صرف ایک دن کے اندر کئی بلین کی تجارت ہو جاتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ۱۸۳۸ء میں تجارت کی اس خاص صورت کو منظم کرنے کے لئے شکاگو میں ایک تجارت گاہ اور منڈی قائم کی گئی، جس کا نام "Chicago Board of Trade" ہے۔ البتہ جاپان والوں کا یہ دعویٰ ہے کہ انہوں نے تجارت کی اس خاص صورت کو ۱۸۴۸ء سے بھی ایک صدی پہلے رائج کر دیا تھا۔<sup>(۱)</sup>

جہاں تک اس معاملے کی حقیقت کا تعلق ہے تو "انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا" میں اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"Commercial contracts calling for the purchase or sale of specified quantities of commodities at specified future dates."

”یعنی یہ وہ عقد تجارت ہے، جس کا مقصد کسی چیز کی معین مقدار کو مستقبل کی کسی معین تاریخ میں بیچنا یا خریدنا ہوتا ہے۔“

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ اس معاملے میں جس چیز کی بیع ہوتی ہے، اس کی سپردگی اور قبضہ مستقبل کی کسی معین تاریخ میں ہوتا ہے۔ لیکن اس تعریف پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ”غائب سودے“ (Forward Sales) کی تعریف بھی انہی الفاظ سے کی جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں بھی بیع کو مستقبل کی معین تاریخ میں مشتری کے سپرد کیا جاتا ہے!

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ”المستقبلیات“ (Futures) اور ”غائب سودے“ میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ ”غائب سودے“ میں مستقبل کی کسی تاریخ میں بیع کی سپردگی مقصود ہوتی ہے اور بالبح اس معین تاریخ میں بیع سپرد کرنا چاہتا ہے اور مشتری اس معین تاریخ میں اس پر قبضہ کرنا چاہتا ہے اور معین تاریخ کے آنے پر واقعہ ادائیگی اور قبضہ ہو جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک ”المستقبلیات“ (Futures) کا تعلق ہے، اس میں بیع اور سامان کو صرف اس معاملے کی بنیاد تو بنایا جاتا ہے، لیکن اکثر حالات میں عام طور پر اس عقد میں بیع کی سپردگی اور اس پر قبضہ کرنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس بیع کا اصل مقصد یا تو نفع کی اُمید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگانا ہوتا ہے یا اس کے ذریعہ کسی غائب سودے کے نفع کی ضمانت مقصود ہوتی ہے۔ لہذا ”المستقبلیات“ (Futures) میں بیع کی ادائیگی اور اس پر قبضہ شاذ و نادر ہی پایا جاتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کی وضاحت کر دیں گے۔

”المستقبلیات“ (Futures) اور غائب سودے (Forward Sales) کے درمیان جو فرق ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں ”المستقبلیات“ (Futures) کی تعریف کرنے کے بعد اس فرق کو بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

"And the term commodity is used to define the underlying asset, even though the contract is frequently divorced from the product. It therefore differs from a simple forward purchase in the cash market, which involves actual delivery of the commodity at the agreed time in the future."

”عقد مستقبلیات“ (Futures) میں ”السلع“ (Commodity) کی اصطلاح اور اس کا استعمال صرف اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس معاملے میں اس کو بنیاد بنایا جاسکے (ورنہ وہ اشیاء بذاتِ خود مقصود نہیں ہوتیں) بلکہ عام طور پر یہ معاملہ



اشیاء (Products) سے خالی ہوتا ہے۔ لہذا ”معتود مستقبلیات“ (Futures) ان ”غائب سودوں“ (Forward Sales) سے جو آجکل بازاروں میں رائج ہیں، بالکل مختلف ہیں۔ جن میں واقعہ مستقبل کی کسی متفق علیہ تاریخ پر سامان کی پردگی اور قبضہ عمل میں آ جاتا ہے۔“ (۱)

جہاں تک ”معتود مستقبلیات“ (Futures) کے عملی طریقہ کار کا تعلق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ معاملات عام طور پر صرف ان بازاروں میں ہوتے ہیں، جو اسی غرض کے لئے بنائے جاتے ہیں۔ ایسے بازاروں کو ”سوق تبادل السلع“ (Commodity Exchange) کہا جاتا ہے۔ ان بازاروں کی بنیاد ممبر شپ پر ہوتی ہے، لہذا اگر کوئی شخص اس بازار میں جا کر فوج معاملہ کرنا چاہے تو اس کے لئے اس بازار کا ممبر ہونا ضروری ہے۔ اور یہ ممبر شپ یا تو ایسے شخص کے لئے جاری کی جاتی ہے جو یا تو کئی مصنوعات بنانے والا ہو یا ان کی تجارت کرتا ہو یا ایجنٹوں کے اداروں سے تعلق رکھتا ہو۔ اور اگر کوئی شخص ممبر تو نہیں ہے، لیکن وہ اسی بازار میں کوئی معاملہ کرنا چاہتا ہے تو ممبر ایجنٹ کے واسطے سے کر سکتا ہے (براہ راست نہیں کر سکتا) اور جس شخص کو ممبر شپ حاصل ہے اس کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ ”مستقبلیات“ (Futures) کا کوئی معاملہ کرنے سے پہلے اس بازار کے منتظمین کے پاس اپنا اکاؤنٹ کھلوائے۔ جس میں معین مقدار کی رقم ہر وقت موجود رہے اور بازار کے قواعد و ضوابط کے مطابق وہ رقم معاملات کے تصفیہ کے لئے بطور ضمانت ادارے کے پاس رہے گی۔ اور عام طور پر یہ رقم معاہدے پر دستخط کے وقت اس چیز کی جو قیمت طے ہوتی ہے اس کے دس فیصد اور آئندہ مستقبل میں اس چیز کی جو قیمت ہونے والی ہے اس کے سات فیصد سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اور اس رقم کے جمع کرنے کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ بعد میں فریقین کے درمیان اختلاف واقع ہونے کی صورت میں اگر ایک فریق اپنے ذمہ لازم ہونے والی رقم کی ادائیگی سے انکار کر دے تو اس صورت میں اس کے اکاؤنٹ میں جمع شدہ رقم سے دوسرے فریق کے نقصانات کی تلافی کر دی جائے۔

اکاؤنٹ کھولنے کے بعد مستقبل کی کسی تاریخ پر خاص معین مقدار کی چیز کی خرید و فروخت کی اجازت ہوتی ہے اور جس چیز کا عقد کیا جاتا ہے اس کی مقدار کو کئی تجارتی یونٹوں (Trading Units) میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور اس کی ہر یونٹ اس خاص چیز (شی معتود علیہ) کی معروف مقدار کو ظاہر کرتی ہے۔ مثلاً گندم میں جو یونٹ معتبر اور رائج ہے وہ پانچ ہزار بوریاں ہیں، لہذا اب اس مقدار سے کم میں معاملہ نہیں ہوگا۔ اور معاملہ کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ وہ ایک یونٹ گیسوں کا معاملہ کرے

یاد دہا کرے یا اس سے زیادہ کا کرے۔ اسی طرح اس چیز کے عمدہ اور گھٹیا ہونے کے اعتبار سے بھی اس چیز کی مختلف قسموں کی درجہ بندی کر دی جاتی ہے اور پھر ان قسموں کو خاص نمبروں کے ذریعہ متعارف کرایا جاتا ہے۔ مثلاً ”گندم درجہ اول“ ”گندم درجہ دوم“ ”گندم درجہ سوم“ وغیرہ اور ہر درجے کی گندم کے اوصاف معاملہ کرنے والوں کے علم میں ہوتے ہیں۔

لہذا اگر کوئی شخص جنوری میں اول درجے کی ایک یونٹ گندم اکتوبر کی کسی تاریخ پر بیچنا چاہتا ہے تو وہ اس بازار میں اول درجے کی ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر اتنے داموں میں بیچنے کی ادھر کرے گا جس میں اس کو نفع کی توقع ہو، لہذا جو شخص ایک یونٹ گندم ان شرائط پر خریدنے کے لئے تیار ہوگا وہ اس کی اس پیش کش کو قبول کرے گا اور پھر دونوں (بائع اور مشتری) کو آپس میں ملاقات کرنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی بلکہ وہ ادارہ فریقین کی شرائط پورا کرنے کا ذمہ دار ہوگا، لہذا بائع (Saler) اس ادارے کے واسطے ہی سے اپنی پیش کش بازار میں متعارف کروائے گا اور مشتری (Buyer) ادارہ کے توسط سے ہی بائع کی اس پیش کش کو قبول کرے گا۔ اور سپردگی کی تاریخ آنے پر وہ ادارہ اس بات کا ذمہ دار ہوگا کہ بائع کی طرف سے سامان کی سپردگی کرائے اور مشتری کی طرف سے شمن کی ادائیگی کرائے۔

اور حقیقت میں یہ معاملہ اتنی سادگی سے انجام نہیں پاتا جس طرح ہم نے اس کی تفصیل بیان کی، یہ نہیں ہوتا کہ مشتری اس سپردگی کی تاریخ کا انتظار کرے اور پھر اس تاریخ کے آنے کے بعد اس سامان (معی) پر قبضہ کرے۔ بلکہ یہی ایک عقد جو بائع اور مشتری کے درمیان ہوا ہے، جنوری سے اکتوبر تک روزانہ محل بیع و شراء بنتا رہتا ہے اور بعض اوقات صرف اس ایک عقد پر اس کی سپردگی کی تاریخ آنے سے پہلے یومیہ دن دن بیع ہو جاتی ہیں۔ مثلاً زید نے عمرو کو ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی پر بیچ دی، اب عمرو وہ گندم خالد کے ہاتھ بیچ دے گا اور پھر خالد آگے حامد کے ہاتھ فروخت کرے گا اور ہر شخص اپنا منافع رکھ کر زیادہ دام میں آگے فروخت کرتا رہے گا۔ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہوگا وہ اس خطرہ (Risk) کا منافع ہوگا جو پارٹیوں نے اس مدت کے دوران برداشت کیا۔ لہذا اگر ایک شخص نے وہ گندم کم قیمت پر خرید کر زیادہ دام میں فروخت کر دی تو وہ شخص دونوں قیمتوں کے درمیان کے فرق کو اپنا منافع ہونے کی بنیاد پر مطالبہ کر سکتا ہے، اور مشتری ہونے کی حیثیت سے نہ تو بائع کو شمن ادا کرنے کی ضرورت ہوگی اور نہ ہی بائع ہونے کی حیثیت سے بیع کی سپردگی کی ضرورت ہوگی، لہذا مثال مذکور میں اگر عمرو نے زید سے ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر دس ہزار ڈالر کی خریدی اور آگے خالد کو گیارہ ہزار ڈالر میں وہ گندم فروخت کر دی تو اب عمرو نے

توزید کو قیمت ادا کرے گا، اور نہ خالد کو بھی سپرد کرے گا، البتہ ان دو عقدوں کی بنیاد پر ایک ہزار ڈالر نفع کے وصول کر لے گا۔

اب ان معاملات کو نمٹانے کے لئے وہ ادارہ بازار میں ایک کمرہ مخصوص کر دیتا ہے جس کو ”کلیئرنگ ہاؤس“ (Clearing House) کہا جاتا ہے اور بازار میں جتنے معاملات ہوتے ہیں وہ سب اس کلیئرنگ ہاؤس میں رجسٹرڈ ہوتے ہیں اور وہ ”کلیئرنگ ہاؤس“ اس بات کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ پورے دن میں ہونے والے تمام معاملات کا شام کو تصفیہ کرے گا۔ چنانچہ مثال مذکورہ میں اسی روز شام کو اپنے منافع کے ایک ہزار ڈالر ”کلیئرنگ ہاؤس“ سے وصول کر کے اس معاملہ سے الگ ہو جائے گا۔

بہر حال اس ایک عقد پر سپردگی کے مہینے کے آنے تک مسلسل معاملات ہوتے رہتے ہیں اور جب اکتوبر کا مہینہ آئے گا، اس وقت ادارہ کی طرف سے سب سے آخری مشتری کو یہ اطلاع دی جائے گی کہ اب سپردگی کی تاریخ آرہی ہے، اب تمہارا کیا ارادہ ہے؟ کیا تم اس تاریخ پر اس گندم پر قبضہ کرنا چاہو گے یا اس معاملہ کو آگے فروخت کرنا چاہتے ہو؟ اب اگر وہ مشتری اس گندم پر قبضہ کرنے کا خواہش مند ہے تو اس صورت میں بائع وہ گندم معین گودام میں پہنچا کر اس کا تصدیق نامہ حاصل کر لے گا اور وہ تصدیق نامہ مال چھڑانے والے (یا مشتری) کے حوالے کر کے اس کی بنیاد پر اس گندم کی قیمت وصول کر لے گا۔

اور اگر آخری مشتری گندم پر قبضہ کرنا نہیں چاہتا، بلکہ اس عقد کی بیع کرنا چاہتا ہے تو اس صورت میں یہ آخری مشتری پھر سب سے پہلے بائع کے ہاتھ دوبارہ عقد بیع کرے گا اور اب معاملہ کا تصفیہ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہوگا، اس فرق کی ادائیگی کی بنیاد پر ہو جائے گا۔ جیسا کہ تاریخ سپردگی سے پہلے کے معاملات میں ہوا تھا اور اس طرح آخری معاملے تک ادائیگی اور سپردگی نہیں پائی جاتی۔

ان بازاروں کے اکثر معاملات میں یہی دوسری صورت پائی جاتی ہے۔ لہذا شاذ و نادر ہی بیع کی سپردگی کی صورت پیش آتی ہوگی، جو شاید ایک فیصد ہوگی۔

عام طور پر جو لوگ اس قسم کے معاملات میں حصہ لیتے ہیں، وہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کی اغراض بھی مختلف ہوتی ہیں۔

بعض لوگ وہ ہوتے ہیں جو نفع کی امید پر اپنا روپیہ دائر پر لگاتے ہیں۔ جن کو اصطلاح میں ”مخاطر“ (Speculator) کہا جاتا ہے۔ ان لوگوں کا مقصد اس معاملے کے ذریعہ نہ پہنچنا ہوتا ہے،

نہ خریدنا، نہ بیع مقصود ہوتی ہے اور نہ ہی ٹمن۔ بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے وصول کریں جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا، چنانچہ یہ لوگ عام طور پر قیمتوں کے اتار، چڑھاؤ کے ماہرین کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے مستقبل کا معاملہ اس امید پر کر لیتے ہیں کہ کچھ عرصہ کے بعد جب دام بڑھیں گے اس وقت اس کو زیادہ قیمت پر فروخت کر دیں گے۔ اور اس عقد کے نتیجہ میں ان کو بیع پر قبضہ اور اس کی سپردگی کی تکلیف میں پڑے بغیر ہی خالص نفع حاصل ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات ان کی یہ امیدیں کامیاب ہو جاتی ہیں اور بعض اوقات ناکام ہو جاتی ہیں۔

اور بعض لوگوں کا اس عقد کے ذریعے یہ مقصد ہوتا ہے کہ وہ جو عقد فی الحال کر رہے ہیں، آئندہ زمانہ مستقبل میں اس کے نفع کی حفاظت کر لی جائے، تاکہ آئندہ نقصان سے بچ جائیں۔ جس کو اصطلاح میں ”ٹامین الزخ“ (Hedging) کہا جاتا ہے۔

اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھ لینا زیادہ آسان ہوگا۔ مثلاً زید نے عام بازار سے گندم کی دس ہزار بوریاں، فی بوری پانچ ڈالر کے حساب سے خرید لیں۔ اب یہ ایک عام بیع ہو گئی۔ جس میں قبضہ بھی پایا گیا، لیکن بازار کے حالات دیکھتے ہوئے اس کا خیال یہ ہے کہ وہ تین ماہ بعد یہ گندم بیچ دے گا۔ لیکن زید کو یہ خطرہ بھی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تین ماہ بعد گندم کے دام گر جائیں جس کی وجہ سے اس کو نقصان ہو جائے۔ مثلاً اگر ایک بوری پر آدھا ڈالر بھی قیمت گر گئی تو اس کو پانچ ہزار ڈالر کا نقصان ہو جائے گا۔

چنانچہ اس نقصان سے بچنے کے لئے وہ فوچہ مارکیٹ (Future Market) جاتا ہے اور یہ گندم عام بازار کے بھاؤ پر تین ماہ بعد کی سپردگی کی بنیاد پر فروخت کر دیتا ہے۔ اس طرح وہ دو عقد کرتا ہے کہ گندم خریدنے کا معاملہ عام بازار میں کرتا ہے اور پھر گندم بیچنے کا معاملہ ”فوچہ مارکیٹ“ میں کرتا ہے۔ اس طرح ایک معاملہ کے نفع سے دوسرے معاملے کے نقصان کی تلافی کر لیتا ہے۔ لہذا اب اگر تین ماہ بعد اس گندم کے دام فی بوری نصف ڈالر کم ہو جائیں تو زید کو پہلے عقد میں پانچ ہزار ڈالر کا نقصان ہو جائے گا، لیکن اسی وقت زید کو دوسرے عقد کے ذریعہ جو اس نے ”فوچہ مارکیٹ“ میں کیا ہے تقریباً اسی مقدار میں نفع حاصل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں ”فوچہ مارکیٹ“ میں بھی اس گندم کے دام نصف ڈالر کے قریب قریب گر جائیں گے۔ چنانچہ اب یہ ہوگا کہ زید نے تین ماہ پہلے ”فوچہ مارکیٹ“ میں زیادہ دام میں جو گندم بیچی تھی اب وہ اسی گندم کو کم دام پر خرید لے گا اور اس طرح قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان کا جو فرق ہے وہ بحیثیت نفع کے حاصل ہو جائے گا جو تقریباً پانچ ہزار ڈالر ہوگا۔ اس طرح عام بازار میں جو اس نے گندم کا سودا کیا تھا اور اس میں گندم کی قیمت کم

ہو جانے کی وجہ سے اس کا نقصان ہوا، اس کی تلافی اس عقد کے نفع سے ہو جائے گی جو اس نے ”فیوچر مارکیٹ“ میں کیا۔ مندرجہ ذیل نقشے سے واضح نتیجہ سامنے آجائے گا:

عام بازار	فیوچر بازار
ستمبر: دس ہزار گندم کی بوریاں	دس ہزار گندم کی بوریاں
فی بوری = ۵۰ ڈالر میں خریدیں	فی بوری = ۵۰ ڈالر میں فروخت کیں
دسمبر: دس ہزار گندم کی بوریاں	دس ہزار گندم کی بوریاں
فی بوری ۵۰ ڈالر میں فروخت کیں	فی بوری ۴۵ ڈالر میں خریدیں
نقصان فی بوری ۵۰ ڈالر	فائدہ فی بوری ۵۰ ڈالر

اور اگر دسمبر میں گندم کی قیمت فی بوری نصف ڈالر زیادہ ہو جائے تو پھر معاملہ بالکل اس کے برعکس ہو جائے گا، یعنی ”فیوچر مارکیٹ“ میں تو اس کو نقصان ہوگا اور عام بازار میں نفع ہو جائے گا، دونوں صورتوں میں ایک عقد کے خسارے کو دوسرے عقد کے نفع کے ذریعہ پورا کیا جائے گا۔ ”تائین الرنچ“ (Hedging) کا یہی مطلب ہے۔

بہر حال! یہ فیوچر ٹریڈنگ کا مختصر خلاصہ ہے، اور آجکل تو اس کے معاملات انتہائی پیچیدہ ہو چکے ہیں اور اب ان معاملات کا دائرہ اشیاء سے تجاوز کر کے ”کرنسی“ اور ”اختیارات“ تک پھیل چکا ہے، لیکن جو خلاصہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے وہ اس معاملے کی حقیقت سمجھنے اور اس کے بارے میں حکم شرعی کے بیان کرنے کے لئے کافی ہے۔

جہاں تک اس کے شرعی حکم کا تعلق ہے تو جو شخص بھی شریعت کے قواعد اور مصالح سے واقفیت رکھتا ہو اس کو اس معاملہ کی مندرجہ بالا تفصیل پر نظر کے بعد ذرہ برابر تردد نہیں ہوگا کہ یہ معاملہ شرعاً حرام اور ناجائز ہے اور شریعت کے بہت سے احکام سے متصادم ہے۔

اولاً اس لئے کہ اس معاملے میں ایک ایسی چیز کی بیع ہوتی ہے جو ابھی انسان کی ملکیت میں نہیں ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ ”بیع ما لا یملکھ الانسان“ جائز نہیں۔ چنانچہ حضرت حکیم بن حزام رحمۃ اللہ علیہ روایت کرتے ہیں کہ:

”ایک مرتبہ میں نے حضور اقدس ﷺ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! اگر کوئی شخص میرے پاس ایسی چیز خریدنے کے لئے آئے جو ابھی میرے پاس نہیں ہے تو کیا میرے لئے جائز ہے کہ میں پہلے اس چیز کا سودا اس سے کر لوں اور پھر بازار

سے خرید کر اس کو دے دوں؟ حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ  
 ”ایسی چیز مت بیچو جو تمہارے پاس نہیں ہے۔“ (۱)

اور اس معاملہ میں جو عقد بیع میع کی سپردگی کی مدت کے دوران ہوتے ہیں وہ بھی میع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی مکمل ہو جاتے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ:

”من اشترى طعامًا فلا يبعه حتى يستوفيه.“ (۲)

”جو شخص کوئی غلہ خریدے وہ اس کو اس وقت تک آگے فروخت نہ کرے جب تک اس پر قبضہ نہ کر لے۔“

بعض لوگوں نے بیع سلم کی بنیاد پر اس معاملے کو جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر اس کو بیع سلم کی بنیاد پر جائز قرار دینا درست نہیں۔

(۱) بیع سلم میں پورا ثمن اسی وقت ادا کر دینا واجب ہے، جس کو ”رأس المال السلم“ کہا جاتا ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرائط ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

”ويقبض الثمن كاملاً وقت السلم قبل التفرق، هذا الشرط السادس، وهو ان يقبض رأس مال السلم في مجلس العقد فان تفرقا قبل ذلك بطل العقد، وبهذا قال ابو حنيفة والشافعي وقال مالك: يجوز ان يتأخر قبضه يومين وثلاثة واكثر ما لم يكن ذلك شرطاً، لانه معاوضة لا تخرج بتأخير قبضه من ان يكون سلماً فاشبه ما لم تأخر الى آخر المجلس، ولنا انه عقد معاوضة لا يجوز فيه شرط تأخير العوض المطلق، فلا يجوز لتفرق فيه قبل القبض كالصرف.“ (۳)

”یعنی بیع سلم کے وقت ہی پورے ثمن پر جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لیا جائے، یہ بیع سلم کی درستگی کی چھٹی شرط ہے، وہ یہ کہ مجلس عقد ہی میں بیع سلم کے ”رأس المال“ پر قبضہ کر لیا جائے، لہذا اگر ”رأس المال“ پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع سلم کے عاقدین جدا ہو جائیں تو وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ”رأس المال“ پر قبضہ کو دو، تین یا

(۱) جامع الاصول، جلد اول، صفحہ ۳۵، بحوالہ نسائی، ترمذی، ابو داؤد۔

(۲) اخرجہ البخاری وسلم۔ (۳) المغنی لابن قدامہ، صفحہ ۳۳۳، جلد ۳۔

زیادہ دنوں تک مؤخر کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ تاخیر عقد کے اندر مشروط نہ ہو، اس لئے کہ یہ ”رأس المال“ ایک معاوضہ ہے جس پر قبضہ میں تاخیر کرنا اس عقد کو ”عقد سلم“ ہونے سے خارج نہیں کرتا۔ اور یہ تاخیر بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص مجلس عقد کے اختتام تک قبضہ کو مؤخر کر دے، اور ہمارے نزدیک (امام احمد بن حنبل کے نزدیک) یہ ایک عقد معاوضہ ہے جس میں عوض مطلق کی تاخیر کی شرط جائز نہیں، لہذا ”عقد سلم“ میں ”بیع صرف“ کی طرح قبضہ سے پہلے جدائی جائز نہیں۔“

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بیع سلم کے ”رأس المال“ پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا ”بیع سلم“ کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، البتہ امام مالک کے نزدیک دو، تین روز یا زیادہ کی تاخیر بھی جائز ہے بشرطیکہ صلب عقد میں تاخیر کو بطور شرط نہ قرار دیا گیا ہو۔ لہذا اگر صلب عقد میں ”رأس المال“ کی تاخیر مشروط ہو تو یہ عقد کسی کے نزدیک بھی درست نہ ہوگا۔

لیکن جہاں تک فوج والے معاملے کا تعلق ہے اس میں ثمن پر قبضہ کی تاخیر صلب عقد میں مشروط ہوتی ہے۔ لہذا ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی یہ معاملہ درست نہیں۔ البتہ اس معاملے کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں ثمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بھی بائع کے قبضہ میں دے دیا جاتا ہے۔ لیکن صرف اتنی بات اس معاملے کے درست ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ ثمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بائع کو دے دینا ”بیع سلم“ کے صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا کہ عقد کے وقت پورا ثمن ادا کرنا ضروری ہے۔ دوسرے یہ کہ فوج مارکیٹ کی انتظامیہ کے پاس جو رقم رکھوائی جاتی ہے وہ نہ ثمن کا حصہ ہوتی ہے اور نہ ہی وہ بائع کو دی جاتی ہے بلکہ وہ رقم بطور ودیعت کے فریق ثالث کے پاس اس غرض سے رکھوائی جاتی ہے کہ وہ رقم مشتری کی طرف سے خریداری کے عمل کے پورے کرنے کی ضامن ہو جائے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ فوج والے معاملے میں عقد کے وقت ثمن بائع کو نہیں دیا جاتا ہے بلکہ وہ ثمن مشتری کے ذمہ دین ہوتا ہے، جس طرح بیع بائع کے ذمہ واجب ہوتی ہے تو اس صورت میں یہ ”بیع الکالی بالکالی“ ہو جائے گی جو حدیث شریف کی رو سے ممنوع اور ناجائز ہے جیسا کہ حاکم اور بیہقی رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ:

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الکالی بالکالی۔“ (۱)

”حضور اقدس ﷺ نے بیع الکالی بالکالی سے منع فرمایا ہے۔“

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مارکیٹ کی انتظامیہ ادائے ثمن کی جو گارنٹی دیتی ہے اس گارنٹی کی وجہ سے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا ثمن بائع کو دیا جا چکا ہے۔ لیکن یہ تو جہہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ ”بیع سلم“ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ثمن کی بالفعل ادائیگی مجلس عقد میں ہو چکی ہو۔ کسی ثالث کی طرف سے اس ثمن کی ادائیگی کی صرف تصدیق اور ضمانت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ کسی تیسرے شخص کی گارنٹی اس ثمن کو دینے سے نہیں نکال سکتی۔ لہذا یہ ذین کی بیع ذین سے ہو جائے گی جو ناجائز ہے۔ (۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ بیع سلم کے صحیح ہونے کی جن شرائط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ بیع کے وقت ”مسلم فیہ“ کی تمام صفات مکمل طور پر بیان کر دی جائیں۔ لہذا اگر ”مسلم فیہ“ کے اوصاف ایسے مجہول ہوں اور متردد ہوں جو آپس میں نزاع کا باعث بن سکتے ہوں تو اس صورت میں کسی کے نزدیک بھی وہ بیع درست نہ ہوگی۔

فیوچر معاملات میں اگرچہ بیع کے ”درجات“ بیان کر کے اس کے تمام اوصاف مکمل طور پر واضح کرنا ضروری ہوتے ہیں لیکن عملاً ایسا ہوتا ہے کہ بعض اوقات بائع ایک ہی عقد میں بیع کے ایک سے زیادہ ”درجات“ بیان کر دیتا ہے اور پھر بائع کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ ان ”درجات“ میں سے جس درجہ کی بیع چاہے وہ مشتری کے سپرد کرے۔ چنانچہ انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں ہے:

"FUTURES Market, on the other hand, generally permits trading in a number of grades of the commodity to protect hedger sellers from being "cornered" by speculators buyers who might otherwise insist on delivery of a particular grade whose stocks are small. Since a number of alternative grades can be tendered, the futures market is not suitable for the acquisition of the physical commodity. For this reason physical delivery of the commodities in fulfillment of the futures contract generally does not take place, and the contract is usually settled between buyers and sellers by paying the difference between the buying and selling price."

”دوسری طرف مستقبلیات کا بازار اس بات کی گنجائش رکھتا ہے کہ کسی مخصوص جنس



کے مختلف گریڈس کی تجارت کی جائے۔ اور اس طرح جو تا جر متوقع نقصان سے بچتا چاہتے ہیں، ان کو اس خطرہ سے تحفظ فراہم ہو جاتا ہے کہ سٹہ باز خریداران سے کسی ایسے مخصوص گریڈ کی ادائیگی پر اصرار کریں جس کے ذخائر تھوڑی تعداد میں ہوں، چونکہ مستقبلیات کے بازار میں بہت سے متبادل گریڈس کی پیش کش ممکن ہوتی ہے، اس لئے مستقبلیات کا بازار کسی جنس کو حقیقی طور پر حاصل کرنے کے لئے موزوں نہیں، اس وجہ سے مستقبلیات کے معاہدات کو پورا کرنے کے لئے عموماً اجناس کی حقیقی ادائیگی نہیں کی جاتی، اور خریداروں اور بیچنے والوں کے درمیان معاہدے کا تصفیہ عموماً اس طرح ہوتا ہے کہ وہ آپس میں قیمت خرید اور قیمت فروخت کے فرق کا لین دین کر لیتے ہیں۔“

انسائیکلو پیڈیا کی مندرجہ بالا عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عقد میں بائع کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ عقد کے وقت اس بیع کے جو مختلف اوصاف علی سبیل البدلیت بیان کیے تھے ان میں سے کسی ایک وصف کی بیع مشتری کے سپرد کر دے، مشتری وصف کی اس جہالت سے اس وقت تک دو چار رہتا ہے جب تک وہ بیع پر قبضہ نہ کر لے۔ بیع میں اس جیسی جہالت ہر عقد بیع کو باطل کر دیتی ہے۔ تو بیع سلم یقیناً ایسی جہالت کی وجہ سے باطل ہو جائے گی۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ ”عقد مستقبلیات“ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ عام طور پر مشتری کا سامان پر قبضہ نہیں پایا جاتا، بلکہ آخری مشتری کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو بائع سے سامان اس کے سپرد کر دینے کا مطالبہ کرے، یا چاہے تو دوبارہ وہ سامان اسی بائع کو فروخت کر دے۔ اس دوسری صورت میں تصفیہ اس طرح ہوتا ہے کہ خریدنے اور بیچنے کے داموں میں جو فرق ہوتا ہے صرف اس فرق کو وصول کر کے ڈیفرنس برابر کر لیا جاتا ہے۔ یہ تفصیل ابتداء ہی سے عقد کے اندر مشروط ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ شرط عقد سلم کو فاسد کر دیتی ہے اور اگر عقد سلم میں یہ بات مشروط نہ بھی ہو تب بھی بیع سلم میں یہ مسئلہ ہے کہ ”مسلم فیہ“ کو بائع کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ المغنی لابن قدامہ میں ہے:

”وبیع المسلم فیہ عن بائعہ لو من غیرہ قبل قبضہ فاسد۔“ (۱)

”مسلم فیہ کو قبضے سے پہلے بائع کے ہاتھ فروخت کرنا، یا کسی دوسرے کے ہاتھ

فروخت کرنا فاسد ہے۔ یعنی بیع سلم کو فاسد کر دیتا ہے۔“

(۵) اگر ہم یہ فرض کریں کہ بائع اول اور مشتری اول کے درمیان جو سب سے پہلے عقد ہوا تھا وہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ عقدِ مسلم تھا تو اس صورت میں ”رب المسلم“ یعنی مشتری اول کے لئے جائز نہیں تھا کہ وہ ”مسلم فیہ“ پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کر دے۔ علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

”واما بیع المسلم فیہ قبل قبضہ، فلا نعلم فی تحریمہ خلافاً، وقد نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام قبل قبضہ وعن ربح ما لم یضمن، ولانہ مبیع لم یدخل فی ضمانہ، فلم یجز بیعہ کالطعام قبل قبضہ۔“ (۱)

”مسلم فیہ کو قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور حضور اقدس ﷺ نے طعام پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، اور جو چیز انسان کے ضمان میں نہ ہو اس کا نفع لینے سے منع فرمایا ہے۔ اور یہاں ”مسلم فیہ“ قبضہ سے پہلے اس کے ضمان میں نہیں آئی اس لئے طعام کی طرح اس کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں۔“

بیچے ”عقود مستقبلیات“ کے طریق کار کے بارے میں یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس میں بیع کی سرحدگی اور حوالگی سے پہلے ایک ہی عقد کے اندر بے شمار سودے ہو جاتے ہیں۔ لہذا ”عقود مستقبلیات“ کے جواز کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

لہذا مندرجہ بالا پانچ وجوہات کی بناء پر اس عقد کو ”عقدِ مسلم“ کہہ کر جائز نہیں کہا جاسکتا۔ جب اس کو عقدِ مسلم کہنا ممکن نہیں تو پھر یہ ایک ایسا عقد ہے جو مستقبل کی کسی تاریخ پر منعقد ہوتا ہے۔ اور تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ عقدِ بیع نہ تو تعلیق کو قبول کرتا ہے اور نہ ہی مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف اضافت کو قبول کرتا ہے، لہذا ”عقود مستقبلیات“ میں بیع اول جو بائع اول اور مشتری اول کے درمیان ہوئی تھی وہ درست نہیں ہوئی۔ تو پھر اس بیع کی بنیاد پر ہونے والی دوسری بیوع کیسے درست ہوں گی؟

فقہی اعتبار سے اس عقد کی ایک اور شکل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ اس عقد کو ”بیع“ نہ کہا جائے بلکہ اس کو ”وعدہ بیع“ کہا جائے کہ بائع اس بات کا وعدہ کر رہا ہے کہ وہ فلاں مخصوص سامان کو فلاں تاریخ میں اتنی قیمت پر فروخت کر دے گا اور موعودہ یعنی مشتری کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ وعدے کے مطابق معین تاریخ پر اس سامان کو معین قیمت پر خرید لے، اب یہ مشتری اپنا یہ حق کسی تیسرے آدمی کو

فروخت کر دے اور تیسرا آدمی چوتھے کو فروخت کر دے، یہاں تک کہ سپردگی کی معین تاریخ آجائے۔ لیکن میرے خیال میں اس عقد کی یہ شکل شرعاً اس عقد کے لئے وجہ جواز بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس کی کئی وجوہ ہیں:

☆ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس عقد کی صورت واقعہ اس شکل کے موافق نہیں ہے۔ اس لئے کہ عاقدین فوجہ مارکیٹ میں صرف وعدہ بیع کے لئے نہیں جاتے بلکہ ان عاقدین کا مقصد عقد بیع کو یقینی طور پر طے کرنا ہوتا ہے۔ لہذا اس عقد کو وعدہ بیع کہنا درست نہیں۔

☆ دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک ”وعدہ“ محض قضاء لازم نہیں ہوتا۔ اور جن فقہاء نے وعدہ محض قضاء لازم کیا ہے انہوں نے کسی شدید ضرورت کے تحت لازم کہا ہے۔ اور یہاں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

☆ تیسرے یہ کہ ”موجودہ“ یعنی مشتری کو مستقبل کی تاریخ میں خریدنے کا جو حق حاصل ہے وہ ایسا حق نہیں ہے جس کو آگے فروخت کرنا یا اس کا طوف لینا جائز ہو۔ اس لئے کہ یہ ایسا حق نہیں ہے جو قضاء واجب ہو بلکہ یہ ”حق مجرد“ ہے اور جمہور فقہاء کے نزدیک ”حق مجرد“ کی بیع چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ اور وہ شرائط اس عقد میں موجود نہیں۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ”عقد مستقبلیات“ شرعاً جائز نہیں ہے تو پھر اس کے متبادل کوئی صورت بتائی جو احکام شرعیہ کے مطابق ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی معاملے کی متبادل صورت تو اس وقت تلاش کی جاتی ہے جب اس معاملے کا مطلوب مقصد درست ہو۔ پھر اس مطلوب مقصد کے حصول کے لئے شرعی متبادل صورت کو تلاش کیا جاتا ہے۔

جہاں تک ”عقد مستقبلیات“ کا تعلق ہے تو اس عقد کا کوئی جائز مقصد نہیں ہے جس کو پورا کرنے کے لئے شرعی طریقہ تلاش کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ فوجہ مارکیٹ میں جو معاملات ہوتے ہیں ان سے تجارت مقصود نہیں ہوتی، بلکہ نفع کی امید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگانا مقصود ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد اس عقد کو بیع کے بجائے قمار (جوا) سے زیادہ مشابہ کر دیتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ فوجہ مارکیٹ میں معاملہ کرنے والے دو قسم کے لوگ ہوتے

ہیں:

ایک قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کو ”مخاطر“ (Speculator) (نفع حاصل کرنے کی امید میں رقم کو داؤ پر لگانے والا) کہا جاتا ہے۔ جن کا مقصد نہ تو بیع و شراء ہوتا ہے اور نہ ہی سپردگی اور قبضہ

مقصود ہوتا ہے، بلکہ صرف قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے حاصل کر لینا ان کا مقصود ہوتا ہے۔ (دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ آپس کے ڈیفنس کو برابر کر لینا ان کا مقصود ہوتا ہے)۔ اب ظاہر ہے کہ یہ غرض اور مقصد ہی غیر شرعی اور ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ تو تجارت کیے بغیر اور بیع کو اپنے ضمان میں لیے بغیر نفع کمانا ہو جائے گا، جو نص صریح کی رو سے حرام ہے۔

فیوچر مارکیٹ میں دوسری قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کا مقصد ”اپنے نفع کی ضمانت اور حفاظت“ ہوتی ہے جس کو عربی میں ”تأمين الربح“ (Hedging) کہا جاتا ہے، یعنی یہ لوگ عام بازار میں ایک چیز خریدتے ہیں لیکن بھاؤ کے اتار چڑھاؤ کے نتیجے میں جو خسارہ محتمل ہوتا ہے اس سے بچنے کے لئے وہ لوگ فیوچر مارکیٹ میں جا کر اسی چیز کا سودا کر لیتے ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا۔ لیکن اس قسم کی ضمانت اور حفاظت کی ضرورت ان لوگوں کو ہوتی ہے جو لمبی مدت کے لئے اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی چیز کو خریدنے کے چند روز بعد ہی اس کو بیچنے کا ارادہ ہو تو اس صورت میں نفع کی ضمانت اور حفاظت (تأمين الربح) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لہذا جب یہ لوگ کسی چیز کو خریدنے کے بعد زیادہ نفع حاصل کرنے کی خاطر طویل مدت کے لئے ذخیرہ کر لیتے ہیں، اس وقت ان کو فیوچر مارکیٹ میں جانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں کو اس بات کا ڈر ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جس چیز کو خرید کر ہم نے ذخیرہ کیا ہوا ہے کچھ عرصے کے بعد اس کی قیمت کم ہو جائے اور ہمیں بجائے نفع کے نقصان اٹھانا پڑے، چنانچہ یہ اُس خسارے اور نقصان سے بچنے کے لئے فیوچر مارکیٹ میں اس کا سودا کر لیتے ہیں۔ جیرالڈ گولڈ لکھتا ہے کہ:

”اگر ایک تاجر نے کسی کسان سے دس ہزار بوریاں گندم کی خریدیں، پھر فوراً کسی معین دام پر اس کو فروخت کرنا چاہے، مثلاً ایک ہفتہ کے اندر اندر اس کو نکالنا چاہے تو ایسے تاجر کو اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ فیوچر مارکیٹ میں جا کر نفع کی ضمانت (تأمين الربح) کا انتظام کرے، اس لئے کہ اس گندم کی قیمت کم ہو جانے کا جو خطرہ تھا وہ خطرہ اس کی بیع کے فوراً بعد مشتری کی طرف منتقل ہو گیا۔

لیکن بعض اوقات تاجر اس گندم کو خرید کر فوراً آگے فروخت نہیں کرنا چاہتا بلکہ وہ اس کو ایک معتد بہ مدت کے لئے اپنے پاس رکھنا چاہتا ہے، لیکن اس کو خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ فروخت کرتے وقت اس کے دام کم ہو جائیں اور اس کی وجہ سے اسے نقصان ہو، چنانچہ اس خطرہ سے بچنے کے لئے وہ تاجر فیوچر مارکیٹ میں

داخل ہوتا ہے تاکہ اس نے جس منافع کو حاصل کرنے کا ارادہ کیا ہے وہ محفوظ رہے۔“

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ ”فیوچر مارکیٹ“ میں داخل ہو کر عقد کرنے کی ضرورت ان تاجروں کو پیش آتی ہے جو مصنوعات اور اشیاء کو ایک معتد بہ مدت کے لئے اپنے پاس روک کر رکھنا چاہتے ہیں اور یہ لوگ عام طور پر ذخیرہ اندوزی کی نیت سے اشیاء کو روکتے ہیں جو کہ شریعت کے خلاف ہے، لہذا جب فیوچر مارکیٹ میں داخل ہونے کا مقصد ہی غیر شرعی ہے تو پھر ہمیں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہئے کہ ”فیوچر مارکیٹ“ کا شرعی متبادل طریقہ کیا ہوگا؟ ہاں! البتہ اگر کوئی واقعی طور پر یہ چاہتا ہے کہ میں ایسی بیع کروں جس کے اندر مجھے بیع فوراً حوالے کرنے کی ضرورت نہ پڑے تو اس کے لئے شرعی طریقہ ”بیع سلم“ کا موجود ہے، کتب فقہ میں اس کی جو شرائط ہیں اس کے مطابق وہ ”بیع سلم“ کر لے۔ اس طرح اس کو فیوچر مارکیٹ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم



# فارن ایکسچنج بیررسٹرفلیٹ کا شرعی حکم

”فارن ایکسچنج بیررسٹرفلیٹ“ کے متعلق ایک شخص نے استفتاء بھیجا، حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی نے اس کا تفصیلی جواب تحریر فرمایا جو پیش خدمت ہے۔

## فارن ایکسچنج بیررسٹیفکیٹ کا شرعی حکم

### استفتاء

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین درج ذیل مسئلہ میں کہ جو لوگ بیرون ملک رہتے ہیں اور اپنا زر مبادلہ باہر سے لے کر آتے ہیں، ان کے لئے حکومت نے ”فارن ایکسچنج بیررسٹیفکیٹ“ کے نام سے ایک اسکیم جاری کی ہے جس کے ذریعہ ان کو باہر سے لائے ہوئے زر مبادلہ کے عوض یہ سرٹیفکیٹ جاری کیے جاتے ہیں۔ اور اس کا حامل اس کو اشاک ایکسچنج میں بھی نفع پر فروخت کر سکتا ہے۔ اور خود ایک پاکستانی بینک بھی ایک سال کے بعد سو روپے پر ۱۴/۵۰ روپے مزید نفع کے ساتھ اور دو سال کے بعد ۳۱ روپے اور تین سال کے بعد ۵۲ روپے سود یا نفع کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ اور اگر چاہے تو اسی کے ذریعہ بوقت ضرورت زر مبادلہ بھی حاصل کر سکتا ہے۔  
ان سرٹیفکیٹ کا خریدنا اور ان پر نفع حاصل کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

### الجواب

#### حَامِدًا وَمُصَلِّيًا

فارن ایکسچنج بیررسٹیفکیٹ کے بارے میں تحقیق سے یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ جو لوگ پاکستان سے باہر ملازمت کرتے ہیں وہ اگر زر مبادلہ پاکستان لے کر آئیں تو حکومت کا قانون یہ ہے کہ وہ بیرونی زر مبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کرائیں اور اس کے بدلے حکومت کے طے کردہ نرخ کے مطابق پاکستانی روپیہ وصول کریں۔ پاکستان میں رہتے ہوئے زر مبادلہ اپنے پاس رکھنا قانوناً جائز نہیں۔ اور جب ایک مرتبہ یہ زر مبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کر دیا جائے تو اس کے بعد کسی وقت اس کو واپس لینا بھی قانوناً ممکن نہیں۔ اب حکومت نے یہ فارن ایکسچنج بیررسٹیفکیٹ اس مقصد سے جاری کیے ہیں کہ جو شخص باہر سے زر مبادلہ لا کر ان کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل کر لے تو اس کو تین فوائد حاصل ہوتے ہیں:

پہلا فائدہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو دکھا کر اس کا حامل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سال بھر یہ سرٹیفکیٹ اپنے پاس رکھے تو وہ ساڑھے بارہ فیصد نفع کے ساتھ پاکستانی روپیہ میں بٹھنا سکتا ہے۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ سال گزرنے سے پہلے یا کسی بھی وقت وہ اس کو بازار حصص (اشاک ایکسچینج) میں جس قیمت پر چاہے فروخت کر سکتا ہے۔

چونکہ اس سرٹیفکیٹ کی وجہ سے اس کے حامل کو زر مبادلہ حاصل کرنے کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے اس لئے عام طور پر اشاک ایکسچینج میں لوگ اسے زیادہ قیمت پر خرید لیتے ہیں۔ مثلاً سو روپیہ کا سرٹیفکیٹ ایک سو دس روپیہ میں بیک سکتا ہے۔

سرٹیفکیٹ کو دیکھنے اور اس کے متعلق مطبوعہ معلومات کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوئی کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زر مبادلہ کی رسید نہیں، بلکہ اس پاکستانی روپیہ کی رسید ہے جو کسی باہر سے آنے والے کو زر مبادلہ حکومت کے حوالہ کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہوا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عام پاکستانی روپے یا اس کی نمائندگی کرنے والے تمسکات کی بنیاد پر زر مبادلہ حاصل کرنے کا کوئی استحقاق نہیں ہوتا، لیکن اس سرٹیفکیٹ کے حامل کو زر مبادلہ کے حصول کا استحقاق حاصل ہوتا ہے۔ لہذا فقہی اعتبار سے اس کی صورت یہ بنی کہ:

حکومت نے باہر سے آنے والا زر مبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض میں خرید لیا، لیکن یہ پاکستانی روپیہ فوراً ادا کرنے کے بجائے اسے اپنے ذمے میں دین بنالیا اور اس دین کی توثیق کے لئے یہ سرٹیفکیٹ جاری کر دیا۔ اور اس کے حامل کو یہ اختیار دے دیا کہ اگر وہ چاہے تو یہ دین اپنے اصل پاکستانی روپے کی شکل میں وصول کرے یا اگر چاہے تو ادائیگی کے دن کی قیمت کے لحاظ سے زر مبادلہ کی شکل میں وصول کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ، حامل کے اس پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے کہ جو حکومت کے ذمہ دین ہے۔ اب اگر حکومت ایک سال کے بعد یہ سو روپے کا وثیقہ ایک سو ساڑھے بارہ روپیہ میں لیتی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ دین پر ساڑھے بارہ فیصد زیادتی ادا کر رہی ہے جو شرعاً واضح طور پر سود ہے۔ اسی طرح اگر اس سرٹیفکیٹ کا حامل یہ وثیقہ بازار حصص میں اس کی اصل قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کرتا ہے تو اس کے معنی بھی یہ ہوئے کہ وہ اپنا دین زیادہ قیمت پر دوسرے کو فروخت کر رہا ہے اور یہ معاملہ بھی سود ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔



یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرمبادلہ کی رسید ہے اور اس وجہ سے اس کو پاکستانی روپیہ میں کسی بھی طے شدہ نرخ پر فروخت کرنا جائز ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرمبادلہ کی رسید نہیں ہے جس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ پر غیر ملکی زرمبادلہ کے بجائے صراحتہ پاکستانی روپے کا نام لکھا ہوا ہوتا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ جب کبھی زرمبادلہ حاصل کیا جائے تو اتنا زر مبادلہ نہیں ملے گا جس کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل ہوا تھا، بلکہ تبادلہ کے دن، غیر ملکی زرمبادلہ کے نرخ کے مطابق زرمبادلہ دیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے پچیس<sup>۲۵</sup> سعودی ریال دے کر سو روپے کا سرٹیفکیٹ حاصل کیا اور چھ ماہ کے بعد وہ اس سرٹیفکیٹ کے بدلے دوبارہ سعودی ریال حاصل کرنا چاہتا ہے جبکہ چھ ماہ کے بعد سعودی ریال مہنگا ہو چکا ہے، تو اسے اتنے سعودی ریال دیئے جائیں گے جتنے اس روز پاکستانی سو روپے میں حاصل ہوتے ہوں۔ مثلاً اس دن کی شرح تبادلہ اگر ۲۳ ریال ہو تو اسے اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ۲۳ ریال ہی حاصل ہوں گے۔ پس یہ واضح دلیل ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ، سعودی ریال کا وثیقہ نہیں بلکہ پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے۔

لہذا اس سرٹیفکیٹ کو اس بنا پر خریدنا کہ اسے زیادہ قیمت پر اشاک اکیمنج میں بیچ دیا جائے گا یا سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت سے ساڑھے بارہ فیصد نفع حاصل کیا جائے گا، سودی معاملہ ہونے کی بناء پر قطعاً ناجائز و حرام ہے، البتہ اگر کوئی شخص اس غرض سے سرٹیفکیٹ خریدے کہ بوقت ضرورت اس کے ذریعہ زرمبادلہ حاصل ہو سکے اور اسے اشاک اکیمنج میں فروخت کرنے یا حکومت سے اس پر منافع حاصل کرنے کا کوئی ارادہ نہ ہو تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش ہے، لیکن خریدنے کے بعد اسے زیادہ قیمت پر بیچنا یا اس پر حکومت سے منافع حاصل کرنا ہرگز جائز نہیں۔

واللہ اعلم

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

دارالافتاء دارالعلوم کراچی۔ ۱۴

۲۲-۸-۱۴۰۸ھ

## ☆ کچھ شبہات اور ان کا جواب

معظم و محترم جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب — السلام علیکم!

گزشتہ ایک سال سے نجیب الحق صدیقی صاحب کی کرم فرمائی کی وجہ سے ”البلاغ“ زیر مطالعہ ہے، آپ کے مضامین بہت اشتیاق سے پڑھتا ہوں اور روز بروز آپ کی تبحر علمی، زور قلم اور انداز تحریر کا مداح ہوتا جا رہا ہوں۔ اللہ کرے زور قلم اور زیادہ ہو۔

شوال الکریم سنہ ۱۴۰۸ھ یعنی جون سنہ ۱۹۸۸ء کے ”البلاغ“ میں فارن کرنسی سرٹیفکیٹ کے بارے میں جناب والا کی تحقیق اور رائے نظر سے گزری۔ اس سلسلے میں کچھ معروضات پیش خدمت ہیں:

☆ یہ مفروضہ کہ ہر پاکستانی کو وطن واپسی پر سارا فارن کرنسی حکومت کے پاس جمع کرانا ہوتا ہے درست نہیں۔ عرصہ دراز سے حکومت پاکستان نے یہ اجازت دی ہوئی تھی کہ واپس آنے والے پاکستانی چھ ماہ تک غیر ملکی زرمبادلہ اپنے پاس فارن کرنسی اکاؤنٹ میں رکھ سکتے ہیں۔ پھر سنہ ۱۹۸۵ء کے اواخر میں یہ مدت بڑھا کر تین سال کر دی گئی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گزشتہ سال جب فارن کرنسی سرٹیفکیٹ جاری کیے گئے اس وقت خریدنے والے سارے حضرات یا بیشتر حضرات قانوناً اس بات کے مجاز تھے کہ حکومت کو زرمبادلہ نہ دیں اور اپنے پاس ہی رکھیں اور جن لوگوں نے یہ سرٹیفکیٹ خریدے ان کے پیش نظر یا تو اور جگہوں سے زیادہ ملنے والی منافع کی شرح تھی یا وہ اپنے سرٹیفکیٹ کو اسٹاک ایکسچینج میں فروخت کر کے حکومت کی مقرر کردہ شرح تبادلہ سے زیادہ حاصل کرنا چاہتے تھے۔

☆ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ ”سرٹیفکیٹ کا حامل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے“ یہ کچھ حد

☆ ”فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ“ کے بارے میں ”البلاغ“ میں جب یہ مندرجہ بالا سوال اور جواب شائع ہوئے تو اس پر ایک صاحب کا تفصیلی خط موصول ہوا۔ جس کا تفصیلی جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے تحریر فرمایا، وہ خط اور اس کا جواب ذیل میں پیش خدمت ہے۔

تک صحیح ہے کیونکہ حامل کو یہ کرنسی پاکستان سے باہر ہی ملے گی، لیکن اگر وہ اس سے پاکستان میں فارن کرنسی اکاؤنٹ کھولنا چاہے گا تو اسے اس بات کی اجازت نہ ہوگی۔ البتہ وہ حامل جس کا پہلے سے فارن کرنسی اکاؤنٹ موجود ہے وہ سرٹیفکیٹ اس اکاؤنٹ میں جمع کرا سکتا ہے۔

☆ گو کہ یہ درست ہے کہ یہ حکومت باہر سے آنے والا زرمبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض خرید کر فوراً ادا کرنے کے بجائے اسے اپنے ذمے دین بناتی ہے لیکن فروخت کرنے والا صرف اس لئے حال کے بجائے مستقبل کے روپے میں (جو کہ افراط زر کی وجہ سے روز بروز کمزور ہوتا جا رہا ہے) اور حقیقی شرح تبادلہ سے کم لینے کو تیار ہوتا ہے کہ وہ مستقبل میں زرمبادلہ لینے کا استحقاق برقرار رکھتا ہے۔ ماہرین معاشیات کے مطابق صرف اور صرف (Floating Rate) ہی کسی کرنسی کی حقیقی قیمت تبادلہ ہوتا ہے۔ حکومتوں کے مقرر کردہ ریٹ کرنسی کی صحیح (Worth) یعنی (Intrinsic Value) کو (Reflect) نہیں کرتے۔ اب اگر حکومت مصنوعی طور پر فارن کرنسی کے بدلے کم قیمت دے گی تو بازار میں اس پر (Premium) زیادہ ہوگا۔ مثال کے طور پر آج حکومت زبردستی پر اتر آئے اور ڈالر کی قیمت دس روپیہ ملے کر دے تو مارکیٹ میں ڈالر دس فیصد (موجودہ) (Premium) کے بجائے نوے یا سو فیصد پر یقیم پر کے گا جو اس کی صحیح قیمت ہے۔ میں اس ضمن میں یاد دلانا چاہتا ہوں کہ آج سے تقریباً پندرہ سال پیشتر جب حکومت نے ڈالر کی شرح تبادلہ 14.75 روپیہ مقرر کی ہوئی تھی، ڈالر بازار میں چودہ روپے کا ملتا تھا اور حکومت خود چودہ روپے کی قیمت کو بلا واسطہ بونس واؤچر اسکیم کے ذریعے (Support) کر رہی تھی۔ مختلف کرنسیوں میں ایک دوسرے کے مقابلے میں اتار چڑھاؤ آتا رہتا ہے جو کہ ان ممالک میں افراط زر اور شرح سود کا ایک (Function) ہے لیکن جن ملکوں میں کرنسی کی نقل و حرکت پر کوئی پابندی نہیں یا جہاں حکومت مصنوعی طور پر شرح تبادلہ ملے نہیں کرتی وہاں مارکیٹ کی شرح اور حکومت کی شرح تبادلہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ دونوں شرحیں مقامی کرنسی کی (Intrinsic Value) کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہی نقطہ نظر سے کسی حکومت کو (جو کہ اسلامی حکومت بھی نہیں) اس بات کا کیا

حق پہنچتا ہے کہ وہ عوام کو ان کی غیر مماثلک میں کمائی کی کم قیمت دے (جبکہ کشم، پولیس، عدالتیں، انکم ٹیکس غرض ہر ادارہ انہیں لوٹنے پر تیار بیٹھا رہتا ہے) اور اگر وہ کم قیمت دیتا ہے تو عوام اس بات کے کس حد تک مجاز ہیں کہ وہ اپنے زرمبادلہ کی صحیح قیمت (Intrinsic Value) بازار سے حاصل کریں، خصوصاً جبکہ اسی حکومت نے زرمبادلہ کی بازار میں فروخت قانونی قرار دی ہوئی ہے؟

☆ دوران تحقیق جناب والا کے علم میں یہ بات ضرور آئی ہوگی کہ حکومت پاکستان کو ہنڈی کے کاروبار سے ہر سال کروڑوں روپے کا نقصان ہو رہا تھا کیونکہ لوگ حکومت کی مصنوعی شرح کو چھوڑ کر پرائیویٹ اداروں کے ذریعے رقومات کی ترسیل کر رہے تھے۔ بیر فارن ایکسچینج سرٹیفکیٹ جاری کر کے اور ان کی اشاک ایکسچینج میں فروخت کو قانونی بنا کر دراصل حکومت نے ہنڈی کے کاروبار پر ضرب لگائی ہے اور اس بات کا موقع فراہم کیا ہے کہ لوگ زرمبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کر سکیں (مجھے ابلاغ صرف ایک سال سے ہی مل رہا ہے اس لئے میرے علم میں نہیں کہ ہنڈی کے کاروبار کے سلسلے میں فقہی نقطہ نظر کیا ہے۔ براہ کرم اس سے بھی آگاہ فرمائیے)۔

ان باتوں کے پیش نظر کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ سرٹیفکیٹ کو بازار میں بیچنے سے جو دس یا بارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ جائز ہے، فارن کرنسی کی حقیقی قیمت ہونے کی وجہ سے؟ بالکل اسی طرح جس طرح کمپنیوں کے حصص وغیرہ بازار میں (Par Value) سے زیادہ یا کم اپنی (Intrinsic Value) کی بناء پر فروخت ہوتے ہیں۔ البتہ اس بات سے مکمل اتفاق کیا جاسکتا ہے کہ سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت کی طرف سے جو ساڑھے بارہ فیصد منافع حاصل کیا جائے گا وہ سودی معاملہ ہونے کی وجہ سے قطعاً ناجائز و حرام ہوگا۔

☆ آخری پیرا گراف میں جناب والا نے اجازت دی ہے کہ اگر کوئی شخص اس غرض سے یہ سرٹیفکیٹ خریدے کہ بوقت ضرورت اس کے ذریعے زرمبادلہ حاصل ہو سکے تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش ہے۔ یہ اجازت بھی عام آدمی کے لئے مسائل کمزور کر سکتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص پاکستان واپسی پر صرف اور صرف اسی غرض سے یہ سرٹیفکیٹ لیتا ہے کہ بوقت ضرورت اس سے زرمبادلہ

حاصل ہو سکے گا لیکن تین سال بعد جب اس کے بدلے زیر مبادلہ لینا چاہتا ہے تو ایک لاکھ روپیہ کے سرٹیفکیٹ کی (Surrender Value) ایک لاکھ باون ہزار روپیہ ہو جانے کی وجہ سے اسے زیادہ زیر مبادلہ ملتا ہے۔ یہ باون ہزار یقیناً سود ہے اور اس شخص کے پاس اس سے بچنے کی کوئی صورت نہیں۔ حکومت یہ رقم اسے زبردستی دے گی، ایسی صورت میں کیا وہ سود وصول کرنے کا گناہگار نہ ہوگا؟ بحالت مجبوری کیا وہ باون ہزار روپیہ خیرات کر دے یا جتنی فارن کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لے کر باقی خیرات میں دیدے، لیکن ایسی صورت میں روپیہ کی قیمت میں کمی (Exchange Loss) سود سے پوری ہوگی۔

امید ہے مزاج بخیر ہوں گے۔

جواب کا منتظر

مخلص  
منتسم مسعود

## الجواب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

محترمی و کرمی جناب منعم مسعود صاحب — حفظہ اللہ تعالیٰ  
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

گرامی نامہ ملا۔ جواب کے لئے جس ذہنی یکسوئی کی ضرورت تھی، وہ پچھلے دنوں مفقود رہی، اس لئے جواب میں قدرے تاخیر ہوگئی۔ شرمندہ اور معذرت خواہ ہوں۔

آپ نے جس تفصیل کے ساتھ فارن ایکسچنج بیررسٹریفیکٹ کا پورا پس منظر بیان فرمایا ہے، اس پر میں تہہ دل سے آپ کا شکر گزار ہوں۔ باہر سے زرمبادلہ پاکستان منتقل کرنے والوں پر جو پابندیاں قانوناً عائد ہیں، اور جن کی وجہ سے وہ مشکلات کا شکار ہیں، ان کا کچھ اندازہ پہلے بھی تھا، آپ کی مفصل تشریح سے اور زیادہ ہو گیا۔ لیکن ان تمام باتوں سے فارن ایکسچنج بیررسٹریفیکٹ کی موجودہ شرعی حیثیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان مشکلات کا اصل حل تو یہ ہے کہ حکومت زرمبادلہ بازاری نرخ پر حاصل کرے۔ یا پھر شرعاً اس بات کی گنجائش بھی نکل سکتی تھی کہ حکومت ان سرٹیفیکٹس کو پاکستانی روپے کا نہیں، بلکہ اُس زرمبادلہ کا نمائندہ قرار دے جو حکومت کے حوالے کیا گیا ہے۔ اگر یہ سرٹیفیکٹ زرمبادلہ کا نمائندہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکومت کے ذمے زرمبادلہ دین ہے۔ اب اس کے بعد حکومت کسی بھی آئندہ مرحلے پر اسے باہمی رضامندی سے طے شدہ قیمت پر خرید سکتی ہے، اور یہ قیمت بازاری قیمت سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے۔ نیز متبادل طور پر یہ بھی ممکن ہے کہ سرٹیفیکٹ کا حامل بازار میں اُسے بطور حوالہ دے کر اس کے ذریعے زیادہ پاکستانی روپے حاصل کر لے۔

لیکن شرعاً دشواری یہاں سے پیدا ہوئی ہے کہ اس سرٹیفیکٹ کو زرمبادلہ کے بجائے پاکستانی روپے کا وثیقہ قرار دیا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت نے اسی وقت زرمبادلہ کو سرکاری نرخ پر پاکستانی روپے سے خرید لیا ہے، اور اس پاکستانی روپے کے بدلے یہ سرٹیفیکٹ جاری کر دیا ہے۔ اب یہ زرمبادلہ اس شخص کی ملکیت میں نہیں رہا جس کی بنیاد پر مذکورہ دو طریقوں سے اس کی بیع ممکن ہوتی۔ رہا یہ کہنا کہ موجودہ صورت میں اسٹاک ایکسچینج کے اندر جو دس یا بارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ

زرمبادلہ کی حقیقی قیمت ہونے کی بنا پر جائز ہونا چاہئے، سو یہ تو جہدِ دو وجہ سے ممکن نہیں ہے:

اول تو اس لئے کہ وہ زرمبادلہ کی نہیں، بلکہ پاکستانی روپے کی قیمت ہے، کیونکہ سرٹیفکیٹ پاکستانی روپے ہی کا وثیقہ ہے، اور روپوں کے ہم جنس تبادلے میں کمی بیشی جائز نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سرٹیفکیٹ پر بازار میں جو دس یا بارہ فیصد منافع ملتا ہے، نہ وہ کلیۃً زرمبادلہ کے سرکاری اور بازاری نرخوں کے فرق پر مبنی ہوتا ہے اور نہ اس فرق کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر یہ منافع دس یا بارہ فیصد ہے تو سرکاری اور بازاری نرخوں کا فرق عموماً اس سے کم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرٹیفکیٹ کو بازار میں بیچنے سے حامل کو ہنڈی کے ذریعے زرمبادلہ بھیجنے سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے جناب کا یہ فرمانا احقر کے نزدیک درست نہیں ہے کہ حکومت کی طرف سے کھلے بازار میں اس سرٹیفکیٹ کی فروخت کی اجازت بازار سے زرمبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کرنے کی اجازت کے مترادف ہے۔

اس کے برخلاف صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ حکومت نے بازار میں زرمبادلہ کو اس کی بازاری قیمت پر بیچنا تو ممنوع قرار دے رکھا ہے، لیکن اس بات کی اجازت دے رکھی ہے کہ زرمبادلہ سرکار کو کم قیمت پر فروخت کر کے اس قیمت کی بنیاد پر سودی معاملہ کر کے اپنے اس نقصان کی تلافی کر سکتے ہو۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ غیر ملکی کرنسی کا سرکاری نرخ اُس کے بازاری نرخ سے بہت کم مقرر کرنا، جب کہ کھلے بازار میں زرمبادلہ کی خرید و فروخت بھی قانوناً ممنوع ہو، ایک طرح کا ظلم ہے جس کی عام حالات میں ہمیں شرعاً اجازت نہیں ہے۔ لیکن اگر حکومت ایک غلط کام کر رہی ہو تو اس سے سودی معاملے کی شرعی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، بلکہ وہ بدستور ناجائز ہی رہے گا۔

البتہ چونکہ حکومت نے سرٹیفکیٹ کے حامل سے زرمبادلہ جبراً کم قیمت پر خریدا ہے اس لئے اگر حکومت اسے سال بھر کے بعد سرٹیفکیٹ پر بارہ فیصد منافع دیتی ہے تو اگرچہ یہ منافع سود ہے، لیکن اس میں سے اتنی رقم رکھ لینے کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن زرمبادلہ کے سرکاری نرخ اور بازاری نرخ کے فرق کے برابر ہو۔ مثلاً کسی نے ایک سو ڈالر دے کر = ۷۰۰ روپے پاکستانی روپے کا سرٹیفکیٹ حاصل کیا، جبکہ اس کی بازاری قیمت = ۷۵۰ روپے تھی۔ اس میں اس کو پچاس روپے کا نقصان سرکاری جبر کی وجہ سے ہوا جس پر وہ دل سے راضی نہیں تھا۔ اب اگر سال بھر کے بعد حکومت اسے سرٹیفکیٹ کے بدلے = ۲۳۰۰ روپے دیتی ہے، تو ان روپوں میں سے = ۵۰ روپے اگر وہ ذاتی نقصان کی تلافی کے طور پر وصول کر لے تو شرعاً اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن باقی روپے اس کو اپنے استعمال میں لانے کی اجازت پھر بھی نہیں ہوگی۔

لیکن اگر اشاک ایکسچینج میں سرٹیفکیٹ بیچ کر بارہ فیصد منافع حاصل ہو تو اس میں سے یہ پچاس روپے وصول کرنا بھی شرعاً جائز نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں یہ پچاس روپے کا نقصان اُسی فریق سے وصول کیا جا رہا ہے جس نے یہ نقصان پہنچایا تھا، اور دوسری صورت میں منافع دینے والا فریق وہ نہیں ہے جس نے نقصان پہنچایا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر

الف کسی ناجائز طریقے سے

ب کے = ۵۰ روپے غصب کر لے پھر وہی

الف سود کے نام سے اس کو اپنی طرف سے = ۵۰ روپے ادا کرے تو

ب کے لئے یہ = ۵۰ روپے بحیثیت سود نہیں، بلکہ بحیثیت تلافی نقصان لینے کی گنجائش ہے، لیکن اگر

ج اس کو اس کے کسی قرض پر = ۵۰ روپے سود دے تو اس کا استعمال اس کے لئے اس بناء پر جائز نہیں ہوگا کہ

الف نے اسے = ۵۰ روپے کا نقصان پہنچایا تھا۔

اس تفصیل سے آپ کے آخری سوال کا جواب بھی ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ اگر کوئی شخص صرف زرمبادلہ وصول کرنے کے حق کا تحفظ کرنے کے لئے فارن ایکسچینج ہیرر سرٹیفکیٹ خریدتا ہے اور سال بھر کے بعد اس پر حکومت سود دیتی ہے تو اسے کیا کرنا چاہئے؟ اس کا جواب یہی ہے کہ وہ سرٹیفکیٹ کی اصل قیمت (Face Value) اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، اور اس سے زائد اتنی رقم لینے کی بھی گنجائش ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن (نہ کہ منافع وصول ہونے کے دن) اس کے ادا کردہ زرمبادلہ کی بازاری قیمت اور سرکاری نرخ کے فرق کے برابر ہو، لیکن اس سے زیادہ جتنی رقم حکومت کی طرف سے ملے، وہ یقیناً سود ہے، اور اسے ذاتی استعمال میں لانا جائز نہیں، بلکہ اس سے اپنی جان چھڑانے کی نیت سے اسے صدقہ کر دینا واجب ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ آپ نے جو لکھا ہے کہ:

”بحالت مجبوری کیا وہ باون ہزار روپیہ خیرات کر دے یا جتنی فارن کرنسی اس نے

حکومت کو دی تھی، اتنی لے کر باقی خیرات میں دیدے۔“

تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ جتنی فارن کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لینا

درست نہیں، بلکہ اس فارن کرنسی کے دیتے وقت اس کی بازاری قیمت سرٹیفکیٹ کی اصلی قیمت (Face

Value) سے جتنی زائد تھی، صرف اتنی وصول کرنے کی گنجائش ہے، اس سے زائد نہیں، اور احتیاط تو



بلاشبہ اسی میں ہے کہ اصلی قیمت (Face Value) پاس رکھ کر باقی سب صدقہ کر دی جائے۔  
یہ واضح کرنا بھی مناسب ہے کہ اس رقم کو خیرات کرنے کا مطلب رفاہی کاموں میں لگانا  
نہیں، بلکہ مستحق زکوٰۃ کو مالک بنا کر صدقہ کرنا ہے۔ البتہ یہ رقم اپنے باپ، بیٹے، شوہر اور بیوی کو بھی دی  
جاسکتی ہے، بشرطیکہ وہ مستحق زکوٰۃ ہوں۔

ایک اور بات آخر میں قابل ذکر یہ ہے کہ آپ نے ایک جگہ افراط زر کی بنیاد پر روپے کی  
قیمت میں کمی کا بھی ذکر فرمایا ہے، جس سے ایسا لگتا ہے کہ ادائیگیوں میں روپے کی قیمت میں کمی کا بھی  
لحاظ ہونا چاہئے۔ شرعی نقطہ نظر سے قرض اور دیگر واجبات اور دیون کے لین دین میں افراط زر کی شرح  
میں تبدیلی کا اعتبار نہیں ہوتا، اس لئے ادائیگی کے وقت اس پہلو کو مد نظر نہیں رکھا جاسکتا۔ اس مسئلے کی  
کھل تحقیق احقر نے اپنے ایک مفصل مقالے میں کی ہے جو انشاء اللہ عنقریب ”البلاغ“ میں شائع ہو  
جائے گا۔

دُعا میں یاد رکھنے کی درخواست ہے

والسلام

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۳-۱۲-۱۴۰۸ھ



# ہاؤس فائننسنگ کے جائز طریقے

”الطرق المشروعة للتمويل العقاري“ کے موضوع پر حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ نے اسلامی فقہ اکیڈمی کے لئے عربی میں ایک تفصیلی مقالہ تحریر فرمایا جو ”بحوث“ میں شائع ہو چکا ہے، حضرت مولانا عبداللہ میمن صاحب نے اس کا اردو میں ترجمہ کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## ہاؤس فنانسنگ کے جائز طریقے

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي  
الامين وعلى آله واصحابه الطاهرين وعلى كل من تبعهم باحسان الى  
يوم الدين اما بعد

مکان انسان کی بنیادی ضرورت میں داخل ہے۔ اس کے بغیر انسان کے لئے زندگی گزارنا  
مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ مَسْكَناً“

”اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے تمہارے گھر رہنے کی جگہ بنائی۔“ (۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”ثلاث من السعادة: المرأة الصالحة، والمسكن الواسع، والمركب

الهنئى۔“

”تین چیزیں انسان کی نیک بختی کی علامت ہیں۔ نیک بیوی، کشادہ مکان،

خوشگوار سواری۔“ (۲)

آج کے دور میں ایک مناسب اور کشادہ مکان کے حصول کے لئے بہت سی مشکلات کا سامنا  
کرنا پڑتا ہے اور خاص طور پر گنجان آبادی والے شہروں میں زیادہ مشکلات پیش آتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ  
ہے کہ آج کی زندگی بہت پیچیدہ ہو چکی ہے، آبادی میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے اور مہنگائی روز بروز بڑھ  
رہی ہے اور جو لوگ اپنے نئے مکان خریدنے یا بنوانے کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کی تعداد بہت معمولی  
کی ہے۔

ان حالات کو دیکھتے ہوئے موجودہ دور میں بہت سے بڑے بڑے شہروں میں ”ہاؤس  
فنانسنگ“ کے ادارے قائم ہو چکے ہیں جو لوگوں کے لئے مکان خریدنے یا بنوانے کی خدمات انجام

(۱) سورۃ النحل: ۸۰۔ (۲) کشف الاستار عن زوائد البزار للمیثقی، ج ۲، ص ۱۵۶، نمبر ۱۴۱۲۔

دیتے ہیں لیکن ان میں سے اکثر ادارے سودی نظام ہی کے تحت کام کرتے ہیں، چنانچہ یہ ادارے ان مقاصد کے لئے اپنے گاہکوں کو قرضے فراہم کرتے ہیں اور پھر ان قرضوں پر ایک متعین شرح سے سود حاصل کرتے ہیں جس شرح پر فریقین معاہدہ کرتے وقت اتفاق کر لیتے ہیں۔

چونکہ یہ معاملہ سود کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور سود کا معاملہ شریعت اسلامیہ میں ان بڑے محرمات میں داخل ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم میں منع فرمایا ہے، اس لئے کسی مسلمان کے لئے مناسب نہیں کہ وہ کوئی ایسا معاملہ کرے جو سودی لین دین پر مشتمل ہو، اس لئے علماء پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کی سہولت کے لئے ہاؤس فنانسنگ کا کوئی ایسا طریقہ تجویز کریں جو شریعت مطہرہ کے مطابق ہو اور وہ طریقہ سودی نظام پر مشتمل طریقے کا متبادل بھی بن سکے۔

اس مقصد کے لئے ہم اس مقالے میں ہاؤس فنانسنگ کے چند شرعی طریقے بیان کریں گے اور اس میں اس کے جواز کے دلائل اور اس پر عمل کرنے کی صورت میں پیدا ہونے کے نتائج بھی پیش کریں گے، واللہ سبحانہ ہوا لموفق للصواب۔

اصل بات یہ ہے کہ اسلامی حکومت کی ذمہ داری میں یہ بات داخل ہے کہ وہ عوام سے کسی نفع کا مطالبہ کیے بغیر ان کی بنیادی ضروریات پوری کرے اور وہ ضروریات ان کو فراہم کرے۔ چونکہ مکان بھی ہر انسان کی بنیادی ضرورتوں میں داخل ہے اس لئے ہر انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے مالی وسائل کی حدود میں رہتے ہوئے اس بنیادی ضرورت کو حاصل کرے اور جس شخص کے مالی وسائل تنگ ہیں جس کی وجہ سے نہ تو وہ مکان خرید سکتا ہے اور نہ وہ اپنی جیب سے مکان تعمیر کر سکتا ہے تو اس صورت میں حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ مندرجہ ذیل تین طریقوں سے اس سے کسی ایک طریقے سے اس کی یہ ضرورت پوری کرے۔ نمبر ایک، اگر وہ شخص مستحق زکوٰۃ ہے تو پھر زکوٰۃ فنڈ سے اس کی مدد کرتے ہوئے اس کی ضرورت پوری کرے: دوسرے یہ کہ صرف واقعی اخراجات کی بنیاد پر اس کو مکان فراہم کرے اور اس پر کسی نفع کا مطالبہ نہ کرے۔ تیسرے یہ کہ حکومت اس شخص کو قرض حسنہ فراہم کرے جس پر اس سے کسی نفع یا سود کا مطالبہ نہ کرے۔

ہاؤس فنانسنگ میں یہی تین طریقے اصل الاصول ہیں جو اسلامی روح اور اس اسلامی معاشرے کے مزاج کے بالکل موافق ہیں جو معاشرہ ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی اور اچھے اور نیک کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی بنیاد پر قائم ہے اور جس میں دوسرے کی تکلیف کو اپنی تکلیف اور دوسروں کی راحت کو اپنی راحت تصور کیا جاتا ہے اور جس معاشرے میں کمزور کے ساتھ تعاون اور اس کی مدد کی جاتی ہے تاکہ وہ بھی ایک متوسط درجے کی خوشحال زندگی گزار سکے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ مندرجہ بالا تین طریقوں یا کسی ایک طریقے پر عمل صرف اس حکومت کے لئے ممکن ہے جس کے پاس ذرائع آمدنی اور وسائل بہت بڑی تعداد میں موجود ہوں اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت بہت بھاری رقم چاہتی ہے اور خاص طور پر ہمارے اس دور میں جس میں آبادی بہت زیادہ ہو چکی ہے اور مہنگائی بھی بہت ہو چکی ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ حکومت اپنی غیر پیداواری اسکیموں اور منصوبوں میں کمی واقع کر کے اس کے لئے بچت کر سکتی ہے اور پھر اس بچت کو ہاؤس فنانسنگ میں استعمال کر سکتی ہے۔ اسی طرح ان بھاری اخراجات میں کمی کر کے بھی ان وسائل کو بڑھایا جاسکتا ہے جن کا مقصد صرف دکھاوا اور خوش بھیشی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ لیکن ان اخراجات میں کمی کرنے کے باوجود بھی آج مسلم ممالک کی بڑی تعداد اس کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ وہ تمام لوگوں کے لئے اس طریقے سے رہائش فراہم کرے۔

لہذا ان حالات میں ایسے طریقے اختیار کرنا ضروری ہے جس میں حکومت کو رہائش فراہم کرنے پر نہ تو تبرع محض اختیار کرنا پڑے اور نہ بھاری اخراجات برداشت کرنے پڑیں اور وہ طریقے سود اور دوسرے ممنوعات شرعیہ سے بھی پاک ہوں۔ وہ طریقے مندرجہ ذیل ہیں:

## بیع موبل

پہلا طریقہ یہ ہے کہ سرمایہ کار (کمپنی) مکان خرید کر اس کی مالک بن جائے پھر گاہک کو نفع کے ساتھ ادھار فروخت کر دے اور پھر کمپنی گاہک سے عقد میں طے شدہ قسطوں کے مطابق قیمت وصول کرے اور اس میں نفع کا تناسب بیان کیے بغیر بھی ادھار فروختگی کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں نفع کے تناسب کی تعیین کا اختیار سرمایہ کار (کمپنی) کو ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس ادھار بیع کا معاملہ مراہجہ کے طریقے پر کیا جائے اور عقد کے اندر اس کی صراحت کر دی جائے کہ کمپنی اس مکان پر آنے والے واقعی اخراجات سے اس قدر زائد نفع گاہک سے وصول کرے گی۔

پھر مندرجہ بالا طریقے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اولاً یہ کہ اگر عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود ہے پھر تو مندرجہ بالا طریقے پر کمپنی وہ مکان خود خرید کر گاہک کو ادھار فروخت کر دے۔ دوسرے یہ کہ عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود نہیں ہے بلکہ کمپنی مکان تیار کرنا چاہتی ہے تو اس صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ کمپنی اسی گاہک کو مکان بنانے کے لئے اپنا وکیل مقرر کر دے۔ اس صورت میں تعمیر کمپنی ہی کی ملکیت میں ہوگی اور گاہک صرف کمپنی کے وکیل کے طور پر اس تعمیر کی نگرانی کرے گا اور تعمیر مکمل ہونے کے بعد کمپنی وہ مکان گاہک کو ادھار فروخت کر دے گی۔

یہ تو وہ صورت ہے جس میں گاہک کمپنی کے ساتھ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے میں کسی بھی قسم کے مالی اشتراک کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

البتہ اگر گاہک میں مکان کی خریداری یا تعمیری اخراجات میں نقد رقم لگا کر اشتراک کی صلاحیت تو موجود ہے لیکن اس کے پاس اتنی رقم نہیں ہے کہ وہ اس رقم کے ذریعہ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے پر آنے والے تمام اخراجات پورے کر سکے اس لئے گاہک یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنی رقم لگانے کے بعد جتنی رقم کی مزید ضرورت ہو صرف اتنی رقم وہ کمپنی سے طلب کرے جیسا کہ آج کل اکثر ہاؤس فنانسنگ کمپنیوں میں یہی طریقہ رائج ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ کمپنی اور گاہک دونوں مل کر مشترک طور پر مکان خریدیں۔ مثلاً اس مکان کی نصف قیمت گاہک ادا کرے اور نصف قیمت کمپنی ادا کرے اور اب یہ مکان دونوں کے درمیان نصف نصف کے اعتبار سے مشترک ہو جائے گا اور پھر کمپنی اپنا نصف حصہ قیمت خرید سے کچھ زیادہ قیمت پر گاہک کو ادھار فروخت کر دے اور قسطوں میں اس سے قیمت وصول کرے۔

اور اگر گاہک پہلے خالی زمین خرید کر پھر اس میں تعمیر کرنا چاہتا ہے اور اس کے پاس کچھ رقم موجود ہے تو اس صورت میں زمین کی خریداری کی حد تک تو وہی طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے جو ہم نے اوپر مکان خریدنے کے سلسلے میں بیان کیا، وہ یہ کہ گاہک اور کمپنی دونوں مشترک طور پر زمین خرید لیں اور پھر کمپنی اپنا حصہ گاہک کو زیادہ قیمت پر ادھار فروخت کر دے۔

اور اگر زمین پہلے سے گاہک کی ملکیت میں موجود ہے یا مندرجہ بالا طریقہ پر زمین اس کی ملکیت میں آچکی ہے اور اب گاہک اس زمین پر ہاؤس فنانسنگ کے واسطے سے مکان تعمیر کرنا چاہتا ہے (اور گاہک کے پاس کچھ رقم موجود ہے) تو اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ کمپنی اور گاہک دونوں مشترک طور پر اس کی تعمیر کریں مثلاً تعمیر پر آنے والے نصف اخراجات گاہک برداشت کرے اور نصف اخراجات کمپنی برداشت کرے۔ اس صورت میں وہ تعمیر گاہک اور کمپنی کے درمیان مشترک ہو جائے گی، لہذا جب تعمیر مکمل ہو جائے تو اس کے بعد کمپنی اپنا حصہ گاہک کو اپنا نفع لگا کر ادھار فروخت کر دے اور شرعاً مشترک چیز کے ایک شریک کے لئے اپنا حصہ دوسرے شریک کو فروخت کرنا جائز ہے البتہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ علامہ ابن عابدینؒ رد المحتار میں فرماتے ہیں:

”ولو باع احد الشریکین فی البناء حصته لاجنبی لا یجوز ولشریکہ جاز۔“

”کسی عمارت میں دو شریکوں میں سے کسی ایک شریک کے لئے اپنا حصہ اجنبی کے

ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں البتہ اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔“

اور مندرجہ بالا صورت میں قیمت کی ادائیگی کی ضمانت کے طور پر کمپنی کے لئے جائز ہے کہ وہ گاہک سے رہن کا مطالبہ کرے، اور کمپنی کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ مکان کے کاغذات اپنے پاس بطور رہن کے رکھ لے۔

مندرجہ بالا طریقہ شرعاً بالکل بے غبار ہے البتہ کمپنی اس قسم کے معاملات اس وقت تک نہیں کرتی جب تک کمپنی کو اس بات پر مکمل اعتماد نہ ہو جائے کہ جو مکان کمپنی خرید رہی ہے یا کمپنی جس مکان کی تعمیر کر رہی ہے گاہک اس مکان کو ضرور خریدے گا اس لئے کہ اگر کمپنی نے اپنی کثیر رقم خرچ کر کے اس مکان کو خرید لیا اور بعد میں گاہک نے اس کو خریدنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں صرف یہ نہیں کہ کمپنی کا نقصان ہو جائے گا بلکہ پورا نظام ہی سرے سے ناکام ہو جائے گا۔

اور چونکہ مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف نسبت کر کے فروختگی کا معاملہ (Future Sale) کرنا جائز نہیں اس لئے مندرجہ بالا طریقے کو کامیاب بنانے کی یہی صورت ہے کہ گاہک اس بات کی یقین دہانی کرائے کہ وہ اس مکان یا زمین کی خریداری یا تعمیر کے بعد کمپنی کے حصے کو ضرور خرید لے گا۔ گاہک کی طرف سے کمپنی کے حصے کو خریدنے کی یقین دہانی ایک وعدہ کی حیثیت رکھتی ہے، اور اکثر فقہاء کے نزدیک ”وعدہ“ قضاء لازم نہیں ہوتا لیکن فقہاء کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جو ”وعدہ“ کو دیانۃً اور قضاءً دونوں طریقے سے لازم سمجھتی ہے اور امام مالکؒ کا مشہور مذہب بھی یہی ہے چنانچہ وہ وعدہ کو لازم قرار دیتے ہیں خاص طور پر اس وقت جب اس وعدہ کی وجہ سے موعودہ (جس سے وعدہ کیا گیا ہے) کسی مشقت میں پڑ جائے، چنانچہ شیخ محمد علیش مالکیؒ فرماتے ہیں:

”فالوفاء بالعدة مطلوب بلا خلاف، اختلف فی وجوب القضاء بها علی اربعة اقوال حکاھا ابن رشد فی کتاب جامع البیوع، وفی کتاب العاریة، وفی کتاب العدة، ونقلھا عنه غیر واحد فقیل: یقضی بها مطلقاً وقیل: لا یقضی بها مطلقاً وقیل:

یقضی بها ان کانت علی سبب، وان لم یدخل الموعود له بسبب العدة فی شیء کقولک ارید ان اتزوج ..... فاملفنی کذا ..... والرابع: یقضی بها ان کانت علی سبب، ودخل الموعود له بسبب العدة فی شیء، وهذا هو المشهور من الاقوال.“<sup>(۱)</sup>

”وعدہ پورا کرنا بلا اختلاف مطلوب ہے البتہ قضاء وعدہ پورا کرنے کے واجب

ہونے میں اختلاف ہے اور اس کے بارے میں چار اقوال ہیں۔ علامہ ابن رشدؒ نے اپنی کتاب جامع المبیوع اور کتاب العاریہ اور کتاب العدة میں ان اقوال کو ذکر فرمایا ہے اور بہت سے فقہاء نے ان سے نقل کیا ہے۔ پہلا قول یہ ہے کہ اس وعدہ کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس وعدہ کے مطابق بالکل فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو تو قضاء وہ وعدہ لازم ہو جائے گا اگرچہ موعود اس وعدہ کی وجہ سے کسی عمل میں داخل نہ ہو (کوئی کام نہ کیا ہو) مثلاً آپ کسی شخص سے کہیں کہ میرا شادی کرنے کا ارادہ ہے، یا فلاں چیز خریدنے کا ارادہ ہے تم مجھے اتنی رقم قرض دے دو،..... (اس نے کہا کہ ٹھیک ہے۔ اس کے بعد کسی وجہ سے اس نے شادی کا ارادہ ختم کر دیا یا اس چیز کی خریداری کا ارادہ ختم ہو گیا تب بھی اُدھار دینے کے وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا) چوتھا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو اور موعود اس وعدہ کی وجہ سے کوئی کام کر بیٹھے تو قضاء اس وعدہ کو پورا کرنا ضروری ہے۔ تمام اقوال میں سے یہ آخری قول زیادہ مشہور ہے۔“

امام قرانیؒ لکھتے ہیں:

”قَالَ سَحْنُونُ: الَّذِي يَلْزَمُ مِنَ الْوَعْدِ هَدْمُ دَارِكَ وَإِنَّا اسْلَفْتُ مَا تَبَنَيْ بِهِ أَوْ أَخْرَجَ إِلَى الْحَجِّ وَإِنَّا اسْلَفْتُ أَوْ اشْتَرَيْتُ سِلْعَةً لَوْ تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً وَإِنَّا اسْلَفْتُ لِأَنَّكَ ادْخَلْتَهُ بِوَعْدِكَ فِي ذَلِكَ أَمَّا مَجْرَدُ الْوَعْدِ فَلَا يَلْزَمُ الْوَفَاءُ بِهِ بَلِ الْوَفَاءُ بِهِ مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ.“ (۱)

”امام سحنونؒ فرماتے ہیں: جو وعدہ لازم ہو جاتا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے کسی سے یہ وعدہ کیا کہ تم اپنا مکان گرا دو، میں مکان بنانے کے لئے تمہیں قرض فراہم کروں گا، یا یہ کہا کہ تم حج کے لئے چلے جاؤ، میں قرض دوں گا، یا آپ نے کہا کہ تم فلاں چیز خرید لو، یا کسی عورت سے شادی کر لو، میں قرض فراہم کروں گا، ان تمام صورتوں میں وعدہ پورا کرنا لازم ہے اس لئے کہ تم نے اس سے وعدہ کر کے اس کو اس کام میں داخل کیا ورنہ جہاں تک مجرد وعدہ کا تعلق ہے تو اس کو پورا کرنا لازم نہیں ہے البتہ ایسے وعدے کو بھی پورا کرنا مکارم اخلاق میں سے ہے۔“



علامہ ابن الشاطؒ ”الفروق“ کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں:

”الصحيح عندی القول بلزوم الوفاء بالوعد مطلقا، فيتعين تاويل ما ينقض ذلك..... الخ“ (۱)

”میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مطلقاً ہر وعدے کو پورا کرنا لازم ہے لہذا اس اصول کے خلاف جو بات ہوگی اس کی تاویل کی جائے گی۔“

اسی طرح متاخرین حنفیہ نے بھی چند مسائل میں ”وعدہ“ کو قضاء لازم قرار دیا ہے جیسا کہ ”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں۔ چنانچہ قاضی خانؒ ”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں تحریر فرماتے ہیں:

”وان ذكر البيع من غير شرط، ثم ذكر الشرط على وجه المواعدة جاز البيع، ويلزمه الوفاء بالوعد، لان المواعدة قد تكون لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس.“ (۲)

”اگر بیع بغیر شرط کے کی جائے اور اس کے بعد ”شرط“ کو بطور ”وعدہ“ کے بیان کر دیا جائے تو بیع جائز ہو جائے گی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ باہمی وعدہ کبھی لازم بھی ہوتا ہے لہذا اس وعدہ کو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم قرار دیا جائے گا۔“

علامہ ابن عابدینؒ تحریر فرماتے ہیں:

”وفى جامع الفصولين ايضا: لو ذكر البيع بلا شرط، ثم ذكر الشرط على وجه العدة جاز البيع، ولزم الوفاء بالوعد، اذ المواعيد قد تكون لازمة، فيجعل لازما لحاجة الناس.“ (۳)

”جامع الفصولین“ میں بھی یہ عبارت موجود ہے کہ اگر بائع اور مشتری بلا کسی شرط کے بیع کریں اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کریں تو بیع جائز ہوگی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ آپس کے باہمی وعدے بعض اوقات لازم ہو جاتے ہیں لہذا یہاں بھی لوگوں کی ضرورت کی بناء پر لازم قرار دیا جائے گا۔“

بہر حال مندرجہ بالا عبارات فقہیہ کی بنیاد پر اس قسم کے وعدوں کو قضاء لازم قرار دینا جائز

(۱) حاشیہ الفرق لابن الشاطؒ، ج ۴، ص ۳۵، ۳۴۔

(۲) التتادی المتانی، فصل فی الشروط المسندة فی البيع، ج ۲، ص ۱۳۸۔

(۳) رد المحتار، باب البيع القاسد، مطلب فی الشروط القاسدا اذا ذکر بعد العقد، ص ۱۳۵، ج ۳۔

ہے۔ لہذا زیر بحث مسئلے میں جس ایگریمنٹ پر دونوں فریق کے دستخط ہیں اس ایگریمنٹ کے مطابق گاہک نے جو یہ ”وعدہ“ کیا ہے کہ زمین یا عمارت میں کمپنی کا جتنا حصہ ہے وہ اس حصے کو خرید لے گا، یہ ”وعدہ“ قضاء اور دیاتہ پورا کرنا لازم ہوگا۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے حصے کی بیج اس وقت ہو جب وہ کمپنی اپنے حصے کی مالک بن جائے اس لئے کہ ”بیج“ کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کرنا (Future Sale) جائز نہیں، لہذا جب کمپنی اپنے حصے (زمین یا عمارت) کی مالک بن جائے اس وقت کمپنی مستقل ”ایجاب و قبول“ کے ذریعہ گاہک کے ساتھ بیج کا معاملہ کرے۔

## ۲۔ شرکت متناقصہ

- ۱۔ ہاؤس فنانسنگ کا دوسرا طریقہ ”شرکت متناقصہ“ پر مبنی ہے جو مندرجہ ذیل نکات پر مشتمل ہوگا:
  - ۱۔ سب سے پہلے گاہک اور کمپنی ”شرکت ملک“ کی بنیاد پر مکان خریدیں گے، جس کے بعد وہ مکان مشترک ہو جائے گا اور جس فریق نے اس کی خریداری میں جس تناسب سے رقم لگائی ہوگی اس تناسب سے وہ اس مکان کا مالک ہوگا، لہذا اگر دونوں فریقوں نے نصف نصف لگائی ہوگی تو وہ مکان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، اور اگر ایک فریق نے ایک تہائی رقم لگائی اور دوسرے فریق نے دو تہائی رقم لگائی تو وہ مکان اسی تناسب سے دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔
  - ۲۔ پھر کمپنی ماہانہ یا سالانہ کرایہ طے کر کے اپنا حصہ اس گاہک کو کرایہ پر دیدے گی۔
  - ۳۔ پھر اس مکان میں کمپنی کا جتنا حصہ ہے اس کو چند متعین حصوں میں مثلاً دس برابر حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔
  - ۴۔ اس کے بعد فریقین آپس میں ایک متعین عرصہ (ہیریڈ) طے کر لیں (مثلاً چھ ماہ یا سال کا عرصہ) پھر گاہک ہر ہیریڈ میں کمپنی کی کل ملکیت کے ایک حصے کو اس کی قیمت ادا کر کے خرید لے گا، مثلاً اس مکان میں کمپنی کا جو حصہ ہے اس کی قیمت دو لاکھ روپے ہے، پھر جب اس کو دس حصوں میں تقسیم کر دیا تو ہر ایک حصے کی قیمت بیس ہزار روپے ہوگی۔ لہذا گاہک ہر چھ ماہ بعد کمپنی کو بیس ہزار روپے ادا کر کے اس کے ایک ایک حصے کا مالک بننا شروع کرے گا۔
  - ۵۔ گاہک جس قدر حصے خریدتا رہے گا، اسی حساب سے اس کی ملکیت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ اور کمپنی کی ملکیت اس مکان میں کم ہوتی چلی جائے گی۔

۶۔ چونکہ گاہک نے کمپنی کا حصہ کرایہ پر لیا ہوا تھا اس لئے جس قدر وہ کمپنی کے حصے خریدتا رہے گا اسی حساب سے کرایہ بھی کم ہوتا چلا جائے گا مثلاً اگر کمپنی کے حصہ کا کرایہ ایک ہزار روپے طے ہوا تھا تو گاہک جس قدر حصے خریدے گا ہر حصے کی خریداری کے بعد ایک سو روپے کرایہ کم ہو جائے گا لہذا ایک حصے کی خریداری کے بعد کرایہ نو سو روپے ہو جائے گا اور دو حصوں کی خریداری کے بعد کرایہ آٹھ سو روپے ہو جائے گا۔

۷۔ حتیٰ کہ جب گاہک کمپنی کے دس کے دس حصے خرید لے گا تو وہ پورا مکان گاہک کی ملکیت ہو جائے گا اور اس طرح یہ شرکت اور کرایہ داری کے دونوں معاملے بیک وقت اپنے انتہاء کو پہنچ جائیں گے۔

بہر حال، ہاؤس فنانسنگ کا مندرجہ بالا طریقہ تین معاملات پر مشتمل ہے: نمبر ایک فریقین کے درمیان شرکت و ملک کا قیام، نمبر دو کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا، نمبر تین کمپنی کے حصے کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے گاہک کے ہاتھ ایک ایک کر کے فروخت کر دینا۔ ان تین معاملات کو پہلے علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کے بعد پھر مجموعی لحاظ سے ہاؤس فنانسنگ کے اس طریقے کا شرعی جائزہ لیں گے۔

جہاں تک پہلے معاملے کا تعلق ہے یعنی کمپنی اور گاہک کا مشترکہ طور پر مکان خریدنا تو شرعی لحاظ سے اس میں کوئی قباحت نہیں اس لئے کہ اس خریداری کے نتیجے میں دونوں فریقوں کے درمیان ”شرکت ملک“ قائم ہو جائے گی اور اس ”شرکت ملک“ کی فقہاء نے مندرجہ ذیل تعریف کی ہے:

”شركة املك هني ان يملك متعدد عينا او دينا بارت الوبيع او غيرهما“

”شرکت ملک“ یہ ہے کہ متعدد افراد وراثت یا بیع وغیرہ کے ذریعہ کسی چیز یا دین کے

(مشترک طور پر) مالک بن جائیں۔<sup>(۱)</sup>

بہر حال، زیر بحث مسئلے میں وہ مکان دونوں کے مشترک مال سے خریدنے کے نتیجے میں اس کے اندر ”شرکت ملک“ وجود میں آگئی۔

جہاں تک دوسرے معاملے کا تعلق ہے یعنی اس مکان میں کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا تو کرایہ داری کا یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے، اس لئے مشترکہ چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینے کے جواز اور عدم جواز میں تو فقہاء کا اختلاف ہے لیکن مشترکہ چیز کو شریک کو کرایہ پر دینے کے جواز پر فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ تحریر فرماتے ہیں:

”ولا تجوز اجارة المشاع لغير الشريك، الا ان يوجر الشريكان معاً، وهذا قول ابى حنيفة و زفر، لانه لا يقدر على تسليمه فلم تصنع الاجارته.....“

.....واختار ابو حفص العكبري جواز ذلك وقد اوما اليه احمد وهو قول مالك والشافعي وابى يوسف ومحمد لانه معلوم يجوز بيعه، فجازت اجارته كالمفروز، ولانه عقد في ملكه يجوز مع شريكه، فجاز مع غيره۔“ (۱)

”مشترک چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینا جائز نہیں، البتہ اس وقت جائز ہے جب دونوں شریک ایک ساتھ (ایک آدمی کو) کرایہ پر دیں، یہ امام ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کا قول ہے، ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس چیز کے مشترک ہونے کی وجہ سے ایک شریک اپنا حصہ کرایہ دار کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، اس لئے یہ اجارہ درست نہیں.....“

.....البتہ ابو حفص العکبرؒ نے اس اجارہ کے جواز کا قول اختیار کیا ہے اور امام احمدؒ نے بھی اس کے جواز کی طرف اشارہ کیا ہے اور امام مالک، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس کی وجہ جواز یہ ہے کہ وہ مشترک حصہ معلوم اور متعین ہے اور جب اس متعین حصے کی بیع جائز ہے تو اس کا اجارہ بھی جائز ہونا چاہئے، جیسا کہ علیحدہ کیے ہوئے حصے کی بیع اور اجارہ جائز ہوتا ہے، دوسرے یہ کہ وہ شریک اپنی ہی ملک کے اندر معاملہ کر رہا ہے لہذا جس طرح شریک کے ساتھ جائز ہے غیر شریک کے ساتھ بھی جائز ہے۔“

علامہ حنفیؒ ”در مختار“ میں فرماتے ہیں:

”وتفسد (ای الاجارة) ايضاً بالشيوع..... الا اذا اجر كل نصيبه او بعضه من شريكه، فيجوز، وجوازه بكل حال۔“ (۲)

”شرکت کی وجہ سے ”اجارہ“ فاسد ہو جاتا ہے البتہ اگر مشترک چیز کا ایک شریک اپنا کُل حصہ یا بعض حصہ دوسرے شریک کو اجارہ پر دے تو یہ جائز ہے، اور اس کی ہر صورت جائز ہے۔“

اور چونکہ زیر بحث صورت میں مشترک مکان کا ایک شریک دوسرے شریک کو اپنا حصہ کرایہ پر دیتا ہے اس لئے باجماع فقہاء یہ صورت جائز ہے۔

جہاں تک تیسرے معاملے کا تعلق ہے یعنی کمپنی کا اپنے مشترک حصے کو گاہک کے ہاتھ ایک ایک حصہ کر کے فروخت کرنا، تو یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے اس لئے اگر اس مکان کی زمین اور عمارت دونوں بیع میں داخل ہیں تب تو بیع کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اگر اس مکان کی صرف عمارت بیع میں داخل ہے، زمین داخل نہیں، تب اس عمارت کو شریک کے ہاتھ فروخت کرنا بالاجماع جائز ہے لیکن کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے جواز میں اختلاف ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

”ولو باع احد الشريكين في البناء حصته لاجنبى، لا يجوز ولشريكه جاز.“ (۱)

”اگر کسی عمارت کے دو شریکوں میں سے ایک شریک اپنا حصہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دے تو یہ بیع جائز نہیں، البتہ شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔“  
اور چونکہ زیر بحث مسئلے میں وہ عمارت شریک ہی کے ہاتھ فروخت کی جاتی ہے، اس لئے اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

بہر حال، مندرجہ بالا تفصیل سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ تینوں معاملات یعنی شرکت ملک، اجارہ اور بیع ان میں سے ہر ایک فی نفسہ جائز ہے، اگر ان معاملات کو مستقل طور پر علیحدہ علیحدہ کیا جائے اور ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کو مشروط نہ کیا جائے تو ان کے جواز میں کوئی غبار نہیں۔

البتہ اگر یہ معاملات فریقین کے درمیان کسی سابقہ معاہدہ اور ایگریمنٹ کے مطابق انجام پائیں تو اس میں ”صفقة فی صفقة“ کے اصول کی بنیاد پر یا ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کے مشروط ہونے کی وجہ سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ ”صفقة فی صفقة“ ہونے کی وجہ سے یہ تینوں معاملات بھی ناجائز ہو جائیں گے۔ ”صفقة فی صفقة“ فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے، حتیٰ کہ ان فقہاء کے نزدیک بھی یہ ناجائز ہے کہ جو بیع کے اندر بعض مشروط معاملات کے جواز کے قائل ہیں جیسے فقہاء حنابلہ، چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ تحریر فرماتے ہیں:

”الثانی (ای النوع الثانی من الشرط) قاسد، وهو ثلاثة انواع، احدها ان

یشتري على صاحبه عقداً محرماً، كسيف او قرض، او بيع، او اجارة، او

صرف الثمن او غیرہ فهذا يبطل ابيع، ويحتمل ان يبطل البرسط وحده الشهور في المذهب ان هذا الشرط فاسد، يبطل به البيع، لان النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يحل بيع وسلف، ولا شرطان في بيع" قال الترمذی: هذا حديث صحيح، ولان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة، حديث صحيح وهذا منه، وكذلك كل ما في معنى ذلك، مثل ان يقول، على ان تزوجني بابتك، او على ان زوجك ابنتي، فهذا كله لا يصح، قال ابن مسعود: صفقتان في صفقة ربا. وهذا قول ابي حنيفة والشافعي وجمهور العلماء، وجوزه مالك، وجعل العوض للمذكور في الشرط فاسدا. (۱)

”شرط کی دوسری قسم فاسد ہے، اس کی تین صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ فریقین میں سے ایک دوسرے فریقین پر اس معاملے کے ساتھ دوسرے معاملے کو مشروط کر دے، مثلاً مسلم، یا بیع، یا اجارہ کو بیع کے ساتھ مشروط کر دے، یا حاصل ہونے والے ثمن کے ساتھ بیع صرف وغیرہ کو مشروط کر دے تو یہ شرط اس بیع کو باطل کر دے گی اور احتمال اس بات کا بھی ہے کہ صرف شرط باطل ہو جائے (اور بیع درست ہو جائے) لیکن مشہور مذہب یہی ہے کہ یہ شرط فاسد ہے، جو بیع کو باطل کر دے گی، اس لئے کہ حدیث شریف میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ بیع اور قرض کو جمع کرنا حلال نہیں، اور نہ بیع میں شرط لگانا حلال ہے۔۔۔۔۔ امام ترمذی نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس لئے کہ ایک دوسری حدیث میں حضور اقدس ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ ”نہی عن بيعتين في بيعة“ یعنی حضور اقدس ﷺ نے ایک بیع کے اندر دوسری بیع کرنے سے منع فرمایا ہے۔ یہ حدیث بلاشبہ صحیح ہے اور اوپر بیان کردہ حدیث بھی اس معنی میں ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ شرط جو اس معنی میں ہو وہ بھی اس بیع کو باطل کر دے گی مثلاً فریقین میں سے ایک یہ کہے کہ میں اس شرط پر یہ حاملہ کرتا ہوں کہ تو اپنی بیٹی کی شادی میرے ساتھ کر دے، یا اس شرط پر کہ میں اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ کروں گا اور یہ تمام کا تمام صحیح نہیں، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ

(۱) الشرح الكبير على المتعین شمس الدین ابن قدامہ، ج ۴، ص ۵۳، ذکر الموقوف لابن قدامہ فی المغنی، ج ۴، ص ۲۹۰۔

ایک معاملے کے اندر دوسرا معاملہ داخل کرنا سود ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ امام مالکؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور شرط کے اندر جس عوض اور بدل کا ذکر ہے اس کو فاسد قرار دیا ہے۔“

لیکن ”صفقة فی صفقة“ کی خرابی اس وقت لازم آئے گی جب ایک عقد کے اندر دوسرا عقد مشروط ہو، جبکہ زیر بحث مسئلے میں فریقین آپس میں یہ وعدہ کرتے ہیں کہ وہ دونوں فلاں تاریخ کو عقد اجارہ کریں گے اور فلاں تاریخ کو عقد بیع کریں گے اور پھر یہ دونوں معاملات اپنے اپنے وقت پر کسی شرط کے بغیر منعقد ہو جائیں تو اس صورت میں ”صفقة فی صفقة“ کی خرابی لازم نہیں آئے گی، اس لئے کہ فقہاء کرام نے کئی مسائل میں اور خاص طور پر ”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ فتاویٰ خانہ کی یہ عبارت پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ:

”وان ذکر البیع من غیر شرط ثم ذکر الشرط علی وجه المواعدة، جاز البیع، ویلزم الوفاء بالوعد، لان المواعدة قد تكون لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس.“ (۱)

”اگر بیع بغیر کسی شرط کے کی جائے، اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کیا جائے، تو بیع جائز ہو جائے گی، اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا، اور اس لئے کہ آپس کے وعدے بعض اوقات لازم بھی ہوتے ہیں لہذا اس وعدے کو بھی لوگوں کی ضرورت کے لئے لازم قرار دیا جائے گا۔“

علماء مالکیہ نے بھی ”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں جس کو وہ ”بیع الثنایا“ کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ”بیع بالوفاء“ ان کے نزدیک جائز نہیں ہے، چنانچہ علامہ حطابؒ فرماتے ہیں کہ:

”لا يجوز بیع الثنایا، وهو ان يقول ابیعتک هذا المملک لو هذه السلعة علی ان اتیک بالثمن الی مدة کذا او متی اتیک به بالبیع مصروف عنی.“ (۲)

”بیع الثنایا“ جائز نہیں ہے۔ ”بیع الثنایا“ یہ ہے کہ بائع یہ کہے کہ اپنی یہ ملک یا یہ سامان میں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اگر اتنی مدت کے اندر اندر میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں، یا جب بھی میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں تو اس وقت یہ بیع مجھ پر واپس لوٹ جائے گی۔“

البتہ اگر بیع شرط کے بغیر ہو جائے، اس کے بعد مشتری بائع سے یہ وعدہ کر لے کہ جب وہ قیمت لائے گا اس وقت وہ اس کو واپس فروخت کر دے گا اس صورت میں یہ وعدہ درست ہو جائے گا اور مشتری کو یہ وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا۔ علامہ خطابؒ فرماتے ہیں:

”قال فی معین الحکام: ویجوز للمشتري ان يتطوع للبائع بعد العقد بانہ ان جاء الثمن الى اجل كذا، والمبيع له، ويلزم المشتري متى جاءه بالثمن فی خلال الاجل لو عند انقضاءه او بعده علی القرب منه ولا یكون للمشتري تفویت فی خلال الاجل، فان فعل بیع لو هبة او شبه ذلك نقض ان اراده البائع ورد اليه.“ (۱)

”معین الحکام میں فرمایا کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عقد ہونے کے بعد بائع کو بطور احسان یہ کہے کہ اگر وہ اتنی مدت تک ثمن لے آئے گا تو یہ بیع اس کی ہو جائے گی لہذا اگر مدت کے اندر اندر یا مدت پوری ہونے پر یا مدت پوری ہونے کے فوراً بعد بائع ثمن لے آئے تو مشتری کو اپنا وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا اور مشتری کے لئے جائز نہیں کہ وہ مدت کے اندر اس بیع کو بیع یا ہبہ وغیرہ کے ذریعہ آگے چلا کر دے۔ اگر مشتری ایسا کرے گا تو اس کا یہ معاملہ ٹوٹ جائے گا بشرطیکہ بائع کا اس کو واپس لینے کا ارادہ ہو اور قیمت واپس کر دے۔“

یہ اس وقت ہے جب بیع کسی شرط کے بغیر وجود میں آ جائے اور آپس کا وعدہ بیع مکمل ہونے کے بعد کیا جائے۔ بعض فقہاء نے اس کی بھی صراحت کر دی ہے کہ اگر بیع منعقد ہونے سے پہلے بائع اور مشتری آپس میں کوئی وعدہ کر لیں اس کے بعد بیع کسی شرط کے بغیر منعقد کر لیں تو یہ بھی جائز ہے، چنانچہ قاضی ابن سلوہؒ فرماتے ہیں:

”شرطاً شرطاً فاسداً قبل العقد، ثم عقداً، لم یبطل العقد ویبطل لو تفارنا.“ (۲)

”عاقدين نے عقد بیع سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاسد کر لی، اس کے بعد آپس میں عقد بیع کی (اس عقد کے اندر کوئی شرط نہیں لگائی) تو اس صورت میں وہ شرط اس عقد کو باطل نہیں کرے گی البتہ اگر وہ شرط عقد بیع کے اندر ہوتی تو اس صورت میں یہ شرط اس عقد کو باطل کر دیتی۔“



”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں قاضی ابن سادہ فرماتے ہیں:

”و كَذَا لو تَوَاضَعَا الْوَفَاءَ قَبْلَ الْبَيْعِ، ثُمَّ عَقَدَا بِلَا شَرْطِ الْوَفَاءِ فَالْعَقْدُ جَائِزٌ، وَلَا عِبْرَةٌ بِالْمَوَاضَعَةِ السَّابِقَةِ.“<sup>(۱)</sup>

”اگر عاقدین عقد بیع سے پہلے کوئی وعدہ کر لیں پھر وفاء کی شرط کے بغیر عقد بیع کر لیں تو یہ عقد جائز ہے، اور سابقہ وعدہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔“

البتہ علامہ ابن عابدینؒ نے ردالمحتار میں جامع الفصولین کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس پر اعتراض کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”فِي جَامِعِ الْفُصُولِينَ أَيْضًا: لَوْ شَرَطَا شَرْطًا فَاسِدًا قَبْلَ الْعَقْدِ، ثُمَّ عَقَدَا، لَمْ يَبْطُلِ الْعَقْدُ، قُلْتُ وَيَنْبَغِي الْفُسَادُ لَوْ اتَّفَقَا عَلَى بِنَاءِ الْعَقْدِ عَلَيْهِ، كَمَا صَرَّحُوا بِهِ فِي بَيْعِ الْهَزْلِ، كَمَا سَيَأْتِي آخِرَ الْبَيَوعِ.“<sup>(۲)</sup>

”جامع الفصولین میں ہے کہ اگر عاقدین نے عقد بیع کرنے سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاسد ٹھہرائی، پھر عقد کیا تو اس صورت میں یہ عقد باطل نہ ہوگا..... میں کہتا ہوں کہ اگر عاقدین نے اس عقد کو سابقہ شرط کی بنیاد پر کیا ہے تو اس صورت میں یہ عقد فاسد ہونا چاہئے جیسا کہ کتاب البیوع کے آخر میں ”بیع الہزل“ میں اس کی صراحت کی ہے۔“

لیکن علامہ محمد خالد الاتاسیؒ علامہ ابن عابدینؒ کے اس اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں:

”أَقُولُ هَذَا بَحْثٌ مُتَصَادِمٌ لِلْمَنْقُولِ (أَيْ مَا هُوَ مَنْقُولٌ فِي جَامِعِ الْفُصُولِينَ) كَمَا عَلِمْتُ وَقِيَاسُهُ عَلَى بَيْعِ الْهَزْلِ قِيَاسٌ مَعَ الْفَارَقِ، فَإِنَّ الْهَزْلَ كَمَا فِي الْمَنَارِ هُوَ أَنْ يَرَادَ بِأَشْيَى مَا لَمْ يُمْنَعْ لَهُ، وَلَا مَا يَصْلَحُ لَهُ اللفظ استعارة ونظيره بيع التلحئة وهو كما في الدر المختار، ان يظهر العقد وهما لا يريدانه وهو ليس ببيع في الحقيقة، فاذا اتفقا على بناء العقد عليه فقد اعترفا بأنهما لم يريدوا إنشاء بيع أصلاً وابن هذا من مسئلتنا؟..... وعلى كل حال فاتباع المنقول لولي.“<sup>(۳)</sup>

”میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن عابدینؒ کی یہ بحث جامع الفصولین کی عبارت سے متصادم ہے جیسا کہ تجھ کو معلوم ہے اور علامہ ابن عابدینؒ کا اس مسئلہ کو ”بیع الہزل“

پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ صاحب منار کے مطابق ”ہزل“ کا مطلب یہ ہے کہ لفظ بول کر ایسی چیز مراد لی جائے جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں ہوا، اور نہ ہی بطور استعارہ کے اس لفظ کا اس معنی پر اطلاق ہوتا ہو، اور اس کی نظیر ”بیع التلجثہ“ ہے۔ درمختار میں ”بیع التلجثہ“ کی تعریف یہ کی ہے کہ عاقدین آپس میں کسی عقد کا اظہار کریں جبکہ دونوں کا عقد کرنے کا ارادہ نہ ہو اور یہ حقیقت میں بیع ہی نہیں ہے لہذا اگر یہ دونوں عاقدین اس عقد کی بنیاد پر کوئی دوسرا عقد کر لیں تو ایسا کرنا عاقدین کی طرف سے اس بات کا اعتراف ہوگا کہ انہوں نے اصلاً بیع کرنے کا ارادہ ہی نہیں کیا تھا۔ اب ظاہر ہے کہ اس مسئلے کا ہمارے مسئلے سے کیا تعلق ہے۔ بہر حال جامع المفصولین میں ذکر کردہ مسئلے کی اتباع کرنا زیادہ مناسب ہے۔“

چنانچہ متاخرین حنفیہ کی ایک جماعت نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی وعدہ عقد بیع سے بالکل جدا ہو، چاہے وہ عقد بیع سے پہلے کیا جائے، یا بعد میں کیا جائے، دونوں صورتوں میں وہ وعدہ اصل عقد بیع کے ساتھ ملحق نہیں ہوگا، اور اس وعدہ کی وجہ سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ یہ بیع شرط کے ساتھ ہوئی ہے، اور نہ یہ لازم آئے گا کہ یہ ”صفقة فی صفقة“ ہے لہذا اب اس معاملے کے جائز ہونے میں کوئی مانع باقی نہ رہا۔

البتہ ایک اشکال یہ رہ جاتا ہے کہ جس صورت میں بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ کر لیا گیا ہو، اس صورت میں اگرچہ ایجاب و قبول کے وقت اس وعدہ کا زبان سے اظہار نہیں کیا جاتا لیکن ظاہر بات ہے کہ وہ وعدہ فریقین کے نزدیک عقد کے وقت ضرور ملحوظ ہوگا اور اسی سابقہ وعدہ کی بنیاد پر عاقدین یہ موجودہ عقد کریں گے، لہذا پھر تو زیر بحث معاملہ جس میں عقد بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ ہو گیا ہو اور اس معاملے میں کوئی فرق نہیں رہے گا جس میں صراحۃً دوسرا عقد مشروط ہو، اور حکم معاملے کی حقیقت پر ہونا چاہئے اس کی ظاہری صورت پر نہ ہونا چاہئے، لہذا سابقہ کیا ہو وعدہ بھی شرط کے درجے میں ہو کر اس بیع کو ناجائز کر دے گا۔

میرے علم کی حد تک اس اشکال کا جواب یہ ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ ان دونوں مسئلوں میں صرف ظاہری اور لفظی فرق نہیں ہے، بلکہ حقیقی طور پر ان دونوں میں باریک فرق ہے، وہ یہ کہ اگر ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو جس کو اصطلاح میں ”صفقة فی صفقة“ کہتے ہیں اس میں پہلا عقد مستقل اور قطعی نہیں ہوتا، بلکہ یہ پہلا عقد دوسرے عقد پر اس طرح موقوف ہوتا ہے کہ یہ اس کے

بغیر مکمل ہی نہیں ہو سکتا جس طرح ایک معلق عقد ہوتا ہے۔

لہذا جب بائع نے مشتری سے کہا کہ میں یہ مکان تمہیں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم اپنا فلاں مکان مجھے اتنے کرایہ پر دو گے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع آئندہ ہونے والے اجارہ پر موقوف رہے گی اور جب عقد کسی آئندہ کے معاملے پر موقوف ہو تو اس صورت میں اس عقد کو مستقل عقد نہیں کہا جائے گا، بلکہ عقد معلق کہا جائے گا، اور عقود معارضہ میں تطبیق جائز نہیں۔

اور اگر اس بیع کو نافذ کر دیں، اس کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے، تو اس صورت میں عقد بیع خود بخود کالعدم ہو جائے گا، اس لئے کہ عقد بیع تو عقد اجارہ کے ساتھ مشروط تھا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب شرط فوت ہو جائے تو مشروط خود بخود فوت ہو جائے گا۔

لہذا جب ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد اول عقد ثانی کے ساتھ معلق ہو جائے گا، گویا بائع نے مشتری سے یہ کہا کہ اگر تم اپنا فلاں مکان مجھے اتنے کرایہ پر دو گے تو میں اپنا یہ مکان تمہیں اتنے پر فروخت کر دوں گا۔ ظاہر ہے کہ یہ عقد کسی امام کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع تعلق کو قبول نہیں کرتی ہے۔

برخلاف اس کے کہ بائع اور مشتری ابتداء ہی عقد اجارہ کو بطور ایک وعدہ کے طے کر لیں، پھر مطلق غیر مشروط طور پر عقد بیع کریں تو اس صورت میں یہ عقد بیع مستقل اور غیر مشروط ہوگی اور عقد اجارہ پر موقوف نہیں ہوگی۔ لہذا اگر عقد بیع مکمل ہو جانے کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں عقد بیع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، عقد بیع اپنی جگہ پر مکمل اور درست ہو جائے گی۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ چونکہ وعدہ پورا کرنا بھی لازم ہوتا ہے، اس لئے مشتری کو اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ اپنے وعدے کو پورا کرے، اس لئے کہ اس نے اس وعدے کے ذریعے بائع کو اس بیع پر آمادہ کیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے نزدیک قضاء بھی اس وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے ضروری ہے البتہ اس وعدے کا اس بیع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا جو بیع غیر مشروط طور پر ہوئی ہے لہذا اگر مشتری اپنا وعدہ پورا نہ بھی کرے تب بھی بیع اپنی جگہ پر تام سمجھی جائے گی۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر بیع کے اندر کوئی دوسرا عقد مشروط ہو تو اس صورت میں وہ عقد مکمل ہونے اور صحیح ہونے کے درمیان متردد رہتا ہے، اور اس تردد کی وجہ سے اس عقد کے اندر فساد آ جائے گا۔ بخلاف اس کے کہ بیع تو مطلق اور غیر مشروط ہو، البتہ اس بیع سے پہلے عاقدین آپس میں کوئی وعدہ کر لیں تو اس صورت میں اس بیع کے مکمل ہونے میں کوئی تردد باقی نہیں رہے گا، وہ ہر حال میں مکمل ہو جائے گی۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ جن حضرات فقہاء کے نزدیک وعدے کو پورا

کرنا لازم ہوتا ہے، ان کے نزدیک اس سابقہ وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے لازم ہوگا۔  
بہر حال! ”شرکتہ متناقصہ“ کا جائز اور بے غبار طریقہ یہ ہے کہ تینوں معاملات اپنے اپنے اوقات میں دوسرے معاملے سے بالکل علیحدہ علیحدہ کیے جائیں اور ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط نہ ہو، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ عاقدین کے درمیان وعدہ اور ایگریمنٹ ہو جائے جس کے تحت آئندہ کے معاملات طے پائیں۔

چنانچہ عاقدین (گاہک اور کمپنی) اس بات پر اتفاق کر لیں کہ فلاں مکان دونوں مل کر مشترکہ طور پر خریدیں گے، اور پھر کمپنی اپنا حصہ گاہک کو کرایہ پر دیدے گی، پھر گاہک کمپنی کے حصے کو مختلف قسطوں میں خرید لے گا حتیٰ کہ گاہک اس پورے مکان کا مالک ہو جائے گا۔

لیکن یہ ضروری ہے کہ گاہک اور کمپنی کے درمیان یہ معاہدہ صرف وعدہ کی شکل میں ہو، اور ہر عقد اپنے اپنے وقت پر مستقل ایجاب و قبول کے ساتھ کیا جائے۔ اس صورت میں یہ عقد غیر مشروط ہوگا لہذا کرایہ داری میں بیع کا معاملہ مشروط نہ ہوگا اور نہ بیع کے اندر کرایہ داری کا معاملہ مشروط ہوگا۔

واللہ اعلم بالصواب





## تأمين (Insurance)

## بیمہ

بیمہ بھی آجکل کاروبار کا بڑا حصہ بن گیا ہے۔ کوئی بھی بڑی تجارت اس سے خالی نہیں ہوتی۔ بیمہ کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو مستقبل میں جو خطرات درپیش ہوتے ہیں کوئی انسان یا ادارہ ضمانت لیتا ہے کہ فلاں قسم کے خطرات کے مالی اثرات کی میں تلافی کر دوں گا۔ مشہور یہ ہے کہ اس کا آغاز چودھویں صدی عیسوی میں ہوا۔ دوسرے ممالک کی تجارت میں مال بحری جہاز سے روانہ کیا جاتا تھا۔ بحری جہاز ڈوب بھی جاتے تھے اور مال کا نقصان ہوتا تھا۔ بحری جہاز کے نقصان کی تلافی کے لئے ابتداءً بیمہ کا آغاز ہوا۔ علامہ شامیؒ نے بھی ”مستامن“ کے احکام میں ”سوکرة“ کے نام سے اس کا ذکر کیا ہے۔<sup>(۱)</sup> جن خطرات کے خلاف بیمہ کیا جاتا ہے، ان خطرات کے لحاظ سے بیمہ کی تین بڑی قسمیں ہیں: ایک زندگی کا بیمہ کہلاتا ہے جسے لائف انشورنس کہتے ہیں، ایک اشیاء کا بیمہ ہوتا ہے اور ایک مسئولیت کا بیمہ ہوتا ہے جسے ذمہ داریوں کا بیمہ بھی کہتے ہیں۔

## لائف انشورنس یا زندگی کا بیمہ (Life Insurance)

(Life Insurance) یا زندگی کا بیمہ جس کو عربی میں ”تامین الحیاء“ کہتے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ لوگوں سے یہ کہتے ہیں کہ آپ ہمارے پاس کچھ قسطیں جمع کروائیں، اس کو پرمیم کہتے ہیں، جو قسطیں یا پرمیم آپ جمع کروائیں گے وہ ہم آپ کے اکاؤنٹ میں جمع کرتے رہیں گے اور اتنی مدت تک جمع کریں گے اور وہ مدت طبی معاینہ کے ذریعہ ایک اندازہ اور تخمینہ لگا کر مقرر کی جاتی ہے کہ اس بیمہ دار کی اپنی صحت کے لحاظ سے کتنے عرصہ تک زندہ رہنے کی امید ہے۔ فرض کریں دس سال کا اندازہ کیا گیا تو دس سال تک ہر مہینہ یہ شخص کچھ قسطیں جمع کرواتا رہے گا۔ مثلاً سو روپے قسط ہے تو سالانہ بارہ سو روپے بن گئے تو دس سال تک اس کی طرف سے بارہ ہزار روپے جمع ہو گئے۔ اب بیمہ کمپنی یہ کہتی ہے کہ اگر دس سال کے اندر اندر تمہارا انتقال ہو گیا یعنی دس سال پورے ہونے سے پہلے ہم تمہاری بیوی، بچوں اور گھر والوں کو دس لاکھ روپے دیں گے اور اگر انتقال نہ ہوا اور دس سال پورے ہو گئے تو تمہاری جمع شدہ رقم بارہ ہزار سود کے ساتھ تم کو واپس مل جائے گی۔ یہ تامين الحیاء کہلاتا ہے اور

۲ جنکل لوگ یہ بیمہ اس لئے کرواتے ہیں تاکہ انہیں اطمینان ہو کہ اگر ہمارا انتقال ہو گیا تو ہماری بیوی، بچے بھوکے نہیں مریں گے بلکہ ان کو دس لاکھ روپیہ مل جائے گا اور وہ اس سے اپنی زندگی کا کچھ عرصہ گزار سکیں گے۔

یہاں چونکہ جمع شدہ پوری رقم بارہ ہزار روپے محفوظ ہیں یعنی ضائع نہیں جائیں گے، ایسا نہیں ہوگا کہ بارہ ہزار روپے واپس نہ ملیں بلکہ ان کا ملنا تو یقینی ہے، لہذا اس کو اس معنی میں تطبیق التملیک علی النظر نہیں کہہ سکتے کہ ایک طرف سے ادائیگی یقینی ہو اور دوسری طرف سے ادائیگی مبہوم ہو، یہ بات نہیں ہے، چونکہ ادائیگی اس طرف سے بارہ ہزار کی ہے اور اس طرف سے بھی بارہ ہزار کی یقینی ہے البتہ جو سود ملے گا اس کو سب حرام کہتے ہیں اور بارہ ہزار کے بارہ ہزار جو مل رہے ہیں اس میں قمار کا عنصر تو نہیں لیکن غرر ضرور ہے۔

غرر اس لئے کہ یہ پتہ نہیں کہ صرف یہ بارہ ہزار ملیں گے یا دس لاکھ ملیں گے، کیونکہ اگر انتقال پہلے ہو گیا تو دس لاکھ ملیں گے اور اگر انتقال نہ ہو تو بارہ ہزار ملیں گے اس لئے معقود علیہ یا معاوضہ مجہول ہے اس کی مقدار متعین اور معلوم نہیں۔ لہذا اس میں بھی غرر پایا جا رہا ہے اگرچہ اس کو قمار کہنا مشکل ہے لیکن غرر ضرور پایا جا رہا ہے اور جس صورت میں دس لاکھ مل رہے ہیں تو وہ چونکہ بارہ ہزار کے معاوضہ میں مل رہے ہیں، اس لئے اس میں سود ہوا، لہذا اس میں غرر بھی ہے اور سود بھی ہے اس لئے یہ ناجائز ہے۔

### اشیاء کا بیمہ یا تأمين الاشياء (Goods Insurance)

دوسری قسم اشیاء کا بیمہ ہے جس کو عربی میں تامين الاشياء کہا جاتا ہے، مختلف اشیاء کا بیمہ کرایا جاتا ہے کہ اگر وہ اشیاء تباہ ہو جائیں تو بیمہ کرنے والے کو بہت بڑا معاوضہ ملتا ہے مثلاً عمارت کا بیمہ کرایا جاتا ہے کہ اگر اس عمارت کو آگ لگ گئی تو بیمہ کمپنی اتنے پیسے ادا کرے گی جو اس عمارت کی قیمت ہوگی تاکہ دوبارہ اس عمارت کو تعمیر کرایا جاسکے، یا بحری جہاز کا بیمہ ہوتا ہے کہ مثلاً جاپان سے سامان منگوا یا اور بحری جہاز پر سوار کر دیا، اب یہ اندیشہ ہے کہ کسی وقت وہ جہاز سمندر میں ڈوب جائے اور سارا مال برباد ہو جائے تو بیمہ کمپنی وہ ہے جو جہاز کا بھی بیمہ کرتی ہے اور اس کے اوپر لدے ہوئے سامان کا بھی بیمہ کرتی ہے۔

کاروں کا بیمہ ہوتا ہے کہ اگر کار چوری ہو گئی، ڈاکہ پڑ گیا، آگ لگ گئی یا کسی حادثہ میں تباہ ہو گئی تو اس صورت میں بیمہ کمپنی اس کار کی قیمت ادا کرتی ہے۔

آجکل ہر چیز کا بیمہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ کھلاڑی اپنے اعضاء کا بیمہ کراتے ہیں کہ اگر ہماری ٹانگ کی ہڈی ٹوٹ گئی تو بیمہ کمپنی اتنے پیسے ادا کرے گی اور اگر ہاتھ کی ہڈی ٹوٹ گئی تو اتنے پیسے ادا کرے گی۔ اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ بیمہ کرنے والا کچھ قسطیں جمع کرواتا ہے جس کو پریمیم کہتے ہیں اور ان قسطوں کے معاوضہ میں اس کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اگر اس چیز کو جس کا اس نے بیمہ کرایا ہے کوئی نقصان پہنچ گیا تو اس نقصان کا معاوضہ بیمہ کمپنی ادا کرے گی۔ یہ قسطیں جو جمع کرائی جاتی ہیں یہ بیمہ زندگی کی طرح محفوظ نہیں ہوتیں۔ بیمہ زندگی میں تو یہ ہوتا ہے کہ اگر بالفرض دس سال تک انتقال نہ ہوا تو جمع کردہ رقم مع سود واپس مل جائے گی، لیکن اشیاء کے بیمہ میں وہ واپس نہیں ملتی، بلکہ جو قسط جمع کروائی وہ گئی۔ اب اگر حادثہ پیش آیا تو معاوضہ ملے گا اور اگر حادثہ پیش نہ آیا تو نہیں ملے گا۔

اب اگر کاروں کا بیمہ کرایا جاتا ہے تو جو بیمہ کروانے والا ہے ہر مہینہ اپنی قسط جمع کرواتا رہے گا۔ اب اگر سال بھر تک کوئی حادثہ پیش نہیں آیا تو بس چھٹی، وہ پیسے گئے اور اگر حادثہ پیش آ گیا تو پھر بیمہ کمپنی ادا کرے گی۔

## تأمین الاشیاء کا شرعی حکم

تأمین کی اس دوسری قسم کے بارے میں جمہور علماء کا کہنا یہ ہے کہ یہ بھی ناجائز اور حرام ہے کیونکہ اس میں غرر ہے۔ ایک طرف سے پریمیم دے کر ادائیگی متیقن ہے اور دوسری طرف سے ادائیگی سوہوم ہے اور معلق علی الغرر ہے کہ اگر حادثہ پیش آ گیا تو ادائیگی ہوگی اور حادثہ پیش نہ آیا تو ادائیگی نہ ہوگی۔ اس میں غرر اور قمار پایا جاتا ہے، جمہور علماء اسی کے قائل ہیں۔

## معاصر علماء کا موقف

البتہ ہمارے زمانے کے بعض اہل علم جن میں اردن کے شیخ مصطفیٰ الزرقاء جو آجکل ریاض میں ہیں اور یہ ان لوگوں میں سے ہیں جو اپنے عالم فقہ ہونے کی وجہ سے ساری دنیا میں مشہور ہیں اور ہمارے شیخ عبدالفتاح ابو غندہ کے فقہ کے استاد بھی ہیں۔ فقہ کے اندر ان کی بہت ساری تالیفات ہیں جو ہمارے ہاں کتب خانہ میں موجود ہیں۔ ”المدخل فی الفقہ الاسلامی“ ان کی مشہور کتاب ہے۔

ان کا موقف یہ ہے کہ یہ بیمہ جائز ہے اور اس موضوع پر ان کی اور شیخ ابو زہرہ جو مصر کے بڑے فقیہ تھے ان کے درمیان بڑی لمبی چوڑی بحث ہوئی ہے جو رسالوں کے اندر چھپی ہے۔ شیخ ابو زہرہ اس کے ناجائز ہونے کے قائل تھے اور شیخ مصطفیٰ الزرقاء اس کے جائز ہونے کے قائل تھے۔



لیکن جمہور فقہاء عصر اس کی حرمت کے قائل ہیں۔

## ذمہ داری کا بیمہ یا تائین الممسؤولیات

بیمہ کی تیسری قسم ہے تائین الممسؤولیات۔ ذمہ داری کا بیمہ اور اس کو تھرڈ پارٹی انشورنس (Third Party Insurance) بھی کہتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بیمہ دار کے ذمہ کسی فریق ثالث کی طرف سے کوئی مالی ذمہ داری عائد ہوگی تو بیمہ کمپنی اس ذمہ داری کو پورا کرے گی۔ مثلاً تھرڈ پارٹی انشورنس اس طرح ہوتا ہے کہ کار والا یہ کہے کہ مجھے یہ امکان ہے کہ کسی وقت میری کار سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچ جائے اور وہ شخص میرے خلاف دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس کار والے نے مجھے نقصان پہنچایا ہے لہذا مجھے اس سے معاوضہ دلایا جائے۔ شرعی اصطلاح میں یوں سمجھ لیں کہ دین کا مطالبہ کر سکتا ہے کہ اس کار کے حادثہ میں میرا ہاتھ ٹوٹ گیا ہے مجھے اس کی دیت ادا کی جائے۔ تو یہ مسئولیت۔ ہے کہ اگر میرے ذمہ کوئی مسئولیت عائد ہوئی تو آپ ادائیگی کریں گے، وہ کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے اگر نہ ہارے ذمے کوئی مسئولیت آئی تو ہم ادائیگی کریں گے لیکن اس کے لئے تمہیں ماہانہ اتنی قسط ادا کرنی ہوگی۔ تو بیمہ دار پر بیمہ (Premium) ادا کرتا ہے اور اس بات کا اطمینان حاصل کر لیتا ہے کہ اگر میرے اوپر کوئی ذمہ داری آئی تو اس ذمہ داری کو بیمہ کمپنی پورا کرے گی اس کے ذمہ ضروری ہے۔

اگر رات کو برف باری ہوئی اور صبح اس کے گھر کے سامنے برف پڑی ہے اس نے اس کو صاف نہیں کیا اور کوئی آدمی وہاں سے گزرا اور برف سے پھسل کر اس کی ہڈی ٹوٹ گئی، اب اس کا لاکھوں روپے معاوضہ مکان والوں کو ادا کرنا پڑے گا کہ وہ اس پر مقدمہ کر دے کہ اس کے گھر کے سامنے برف پڑی تھی، مکان والے کی ذمہ داری تھی کہ اسے صاف کرے، اس نے اس کو صاف نہیں کیا اور میری ہڈی ٹوٹ گئی، لہذا یہ میرا معاوضہ ادا کرے تو یہ گھر والے پر مسئولیت قائم ہوگئی ہے، تو بیمہ کمپنی سے بیمہ کرا کے رکھتے ہیں کہ اگر کبھی ایسا ہوا تو تم ادا کرنا۔ اس کے لئے قسط ادا کرتے ہیں، اس کو تائین الممسؤولیات یا تھرڈ پارٹی انشورنس کہتے ہیں۔

## تھرڈ پارٹی انشورنس کا شرعی حکم

جو حکم تائین الأشياء کا ہے وہی حکم تائین الممسؤولیات کا ہے، ان میں فرق آگے بتائیں گے۔

## سوال

یہ برف اٹھانا مالک کی ذمہ داری میں شامل ہے۔ اب اگر کسی روز اس نے نہیں اٹھائی تو یہ اس کی غلطی ہوئی، اس کی ذمہ داری بیمہ کمپنی پر کیسے عائد ہوگئی؟

## جواب

اس سے بحث نہیں ہے کہ وہ حادثہ اس کی غلطی سے پیش آیا یا اس کی غلطی سے پیش نہیں آیا، بحث اس سے ہے کہ برف کی وجہ سے اس کے ذمہ ایک مالی ذمہ داری عائد ہوگئی ہے، اس مالی ذمہ داری کا عائد ہونا ایک امر خطر ہے۔ جس کا یہ بھی احتمال ہے کہ کبھی ہو جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ نہ ہو، اس سے بحث نہیں کہ وہ واقعہ اس کی غلطی سے پیش آیا یا نہیں آیا، بلکہ اپنی غلطی سے ہوتے ہوئے معاملہ خطر ہے، پتا نہیں غلطی کرے گا یا نہیں کرے گا؟ اور فرض کریں کہ جس وقت بیمہ کرایا اس وقت اس بات کا علم نہیں تھا کہ کبھی غلطی کروں گا یا نہیں کروں گا، اور اگر غلطی کی تو یہ آدمی آکر گرے گا یا نہیں گرے گا؟ اور اگر گرے گا تو ہڈی ٹوٹنے کی یا نہیں ٹوٹنے کی؟ اور اگر ٹوٹنے کی تو وہ مجھ پر دعویٰ کرے گا یا نہیں کرے گا؟ اور اگر دعویٰ کرے گا تو عدالت اس کے حق میں فیصلہ کر کے میرے اوپر پیسے عائد کرے گی یا نہیں کرے گی؟ یہ سارے احتمال موجود ہیں۔ تو جہاں بھی احتمالات متعدد موجود ہوں چاہے وہ اپنی غلطی سے ہوں یا دوسرے کی غلطی سے ہوں، ان تمام صورتوں میں خطر موجود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اپنی طرف سے تو ادائیگی متیقن ہے پر بیمہ کی صورت میں، لیکن دوسری طرف سے بیمہ کمپنی کا ادائیگی کرنا وہ ان سارے احتمالات کے اوپر معلق ہے۔ تو یہاں بھی چونکہ خطر ہے اس لئے وہ ساری باتیں جو تعلق استمٹیک علی النظر کی ہیں یا غرر کی ہیں جو تائین الاشیاء میں پیش آئی ہیں وہ اس میں بھی ہیں۔ تو یہ تائین کی تین قسمیں ہوں گی۔

جہاں تک تائین الحیاء (Life Insurance) کا تعلق ہے اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ اس میں غرر اور سود پایا جاتا ہے اور تائین الاشیاء اور تائین المسکوبات میں غرر ہے اور میرا خیال ہے کہ اس میں قمار کی تعریف بھی صادق آتی ہے، اس واسطے کہ ایک طرف سے ادائیگی متیقن ہے اور دوسری طرف سے موہوم اور معلق علی النظر ہے، لہذا غرر بھی ہے اور قمار بھی ہے اور جب ادائیگی ہوگی تو وہ پر بیمہ کے معاوضے میں ہوگی اور پر بیمہ کم ہے اور ادائیگی اس سے کہیں زیادہ ہے تو سود بھی ہے، اس لئے یہ معاملہ شرعی اصولوں کے مطابق نہیں جیتتا۔

## بیمہ کمپنی کا تعارف (Insurance)

بیمہ کی مذکورہ تینوں قسموں کو تجارتی بیمہ یا کمرشل بیمہ (Commercial Insurance) التأمین التجاری کہتے ہیں۔ اس میں ایک کمپنی ہوتی ہے اور وہ اسی مقصد کے لئے قائم کی جاتی ہے اور ان کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ حساب کا ایک طریقہ ہے جس کو آجکل کی اصطلاح میں ایکچویری (Actuary) کہتے ہیں، اس حساب کے ذریعہ یہ بتایا جاتا ہے کہ مثلاً ہمارے ملک میں جو حادثات و واقعات پیش آتے ہیں ان کا سالانہ اوسط کیا ہے، سال میں کتنی جگہ آگ لگتی ہے، کتنی جگہوں پر کاروں کا تصادم ہوتا ہے، کتنی جگہ ریل کا تصادم ہوتا ہے، کتنے جہاز ڈوبتے ہیں، کتنے زلزلے آتے ہیں وغیرہ وغیرہ، اس کا ایک اوسط نکالتے ہیں اور اس اوسط کی بنیاد پر آنے والے سال کے لئے بھی وہ حادثات کا تخمینہ لگاتے ہیں کہ آئندہ سال اس قسم کے، اس نوعیت کے کتنے حادثات پیش آنے کا خطرہ یا توقع ہے، اور ان حادثات میں اگر ہر حادثہ کے متاثرہ شخص کو معاوضہ دیا جائے تو کُل کتنے اخراجات آئیں گے۔ فرض کریں کہ انہوں نے آئندہ سال پیش آنے والے حادثات کا اندازہ لگایا کہ ایک ارب روپیہ ہے، اب بیمہ کمپنی یہ کرتی ہے کہ اگر میں ایک ارب روپیہ خرچ کر کے ان سارے حادثات کا معاوضہ ادا کروں تو مجھے لوگوں سے کتنی قسطوں کا مطالبہ کرنا چاہئے جس سے نہ صرف یہ ایک ارب روپے حاصل ہوں بلکہ ایک ارب سے زیادہ حاصل ہوں جو میرا نفع ہو اور کم از کم کمپنی کو لازماً دس کروڑ کا تو نفع ہوتا چاہئے۔ اب انہوں نے ایک ارب دس کروڑ روپے لوگوں سے وصول کرنے کے لئے قسطوں کی تعداد مقرر کر دی کہ جو بھی بیمہ کرائے وہ اتنی قسط ادا کرے، جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جب ساری قسطیں اکٹھی ہو جائیں تو کُل ہمیں کل کتنی رقم ملے گی، ایک ارب دس کروڑ ملیں گے تو ایک ارب معاوضوں میں دے دیں گے اور دس کروڑ ہمارا نفع ہو جائے گا۔ یہ تجارتی کمپنیوں کا طریقہ کار ہوتا ہے۔

## التأمین التبادلی یا امداد باہمی (Mutual Insurance)

بیمہ کا ایک طریقہ ہے جس کو تعاونی بیمہ یا امداد باہمی کا بیمہ کہتے ہیں، عربی میں اس کو التأمین التبادلی کہتے ہیں، اس میں تجارت مقصد نہیں ہوتا بلکہ باہمی تعاون مقصد ہوتا ہے۔

اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ کچھ لوگ باہم مل کر ایک فنڈ بنا لیتے ہیں، اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس فنڈ کے ممبران میں سے اگر کسی کو حادثہ پیش آ گیا تو اس حادثہ کے اثرات کو دور کرنے کے لئے اس فنڈ سے اس کو امداد فراہم کی جائے گی۔ مثلاً سو آدمیوں نے مل کر ایک ایک لاکھ روپیہ فنڈ جمع کیا،

ایک کروڑ روپیہ بن گیا، اب سب نے مل کر یہ طے کر لیا کہ ہم سو افراد میں سے جس کسی کو بھی حادثہ پیش آ گیا تو ہم اس فنڈ سے اس کی امداد کریں گے، اس میں یہ ہوتا ہے کہ اگر بالفرض حادثات کی تعداد اتنی زیادہ ہوگئی کہ ایک کروڑ روپے کافی نہ ہوئے تو پھر یا تو اسی ایک کروڑ کی صورت میں معاوضہ دیا جائے گا، پورا نہیں دیا جائے گا اور یا ان ہی ممبران سے کہا جائے گا کہ تم کچھ پیسے اور ڈال دو تا کہ پورا معاوضہ ادا ہو جائے اور اگر حادثات کی مقدار اتنی ہوئی کہ پورے ایک کروڑ روپے خرچ نہ ہو سکے اس سے کم خرچ ہوئے تو جتنے پیسے باقی بچے وہ انہی پر دوبارہ تقسیم کر دیئے جائیں گے یا آئندہ سال کے لئے بطور چندہ اس کو استعمال کر لیں گے۔

اس میں تجارت کرنا پیش نظر نہیں ہوتا بلکہ باہم مل کر امداد باہمی کے طور پر ایک فنڈ بنا لیتے ہیں اور اس سے ادائیگی کرتے ہیں۔ اس کو التأمین التبادلی اور التأمین التعاونی بھی کہا جاتا ہے اور انگریزی میں اس کو میوچل انشورنس (Mutual Insurance) کہتے ہیں اور اردو میں اس کا ترجمہ امداد باہمی کا بیمہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے، اس کے عدم جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ سب نے مل کر ایک فنڈ بنا لیا اور پھر اس فنڈ میں سب نے چندہ دے دیا اور چندہ دینے کے بعد باہم اس سے جس کو نقصان ہوا اس کے نقصان کی تلافی کر دی۔

### شیخ مصطفیٰ الرزقا کا موقف

شیخ مصطفیٰ الرزقا کا کہنا یہ ہے کہ التأمین التعاونی سب کے نزدیک جائز ہے اور جو مقصد التأمین التعاونی کا ہے وہ مقصد التأمین تجارتی کا بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس میں اور اس میں ہمارے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے، لہذا جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہئے۔ اور جو حال وہاں ہے وہی یہاں پر بھی ہے یعنی اگر غرروہاں ہے تو یہاں بھی ہے۔ کیونکہ یہاں پر بھی جو چندہ دے دیا وہ تو گیا۔ اگر حادثہ پیش آیا تو واپس ملے گا ورنہ نہیں ملے گا، تو غرر تو یہاں بھی پایا جا رہا ہے اور ایک طرف سے ادائیگی معین اور دوسری طرف سے موهوم ہے لیکن اس کو سب نے جائز کہا ہے، تو جب اس کو سب جائز کہتے ہیں تو التأمین تجارتی کو نا جائز کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔

فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی شکل سادہ تھی اور دوسری شکل میں لوگوں نے کہا کہ ضروری ہے کہ کچھ لوگ اس کام کے لئے مختص ہوں جو دن رات اسی فنڈ کے انتظامات میں مصروف ہوں۔ یہ کام اور انتظامات ایسے نہیں ہیں کہ آدمی جزوقتی طور پر یہ کام کر لے بلکہ اس کے لئے مختص افراد چاہئیں جو دن رات اسی کام کو کریں تو جب وہ آدمی مختص ہوں گے اور کوئی کام نہیں کریں گے تو ان کو محتانہ چاہئے۔

اس محتمانے کے لئے انہوں نے کہا کہ کمپنی بنادو اور کمپنی بنا کر جو منافع بچے گا وہ ان کو دے دو۔ تو اس میں اور تائین تعاونی میں کوئی فرق نہیں ہے، سوائے اس کے کہ اس میں انتظام کرنے والے اپنا سارا وقت لگاتے ہیں لہذا ان کا معاوضہ بطور منافع کے اس میں بڑھا دیا گیا، یہ شیخ مصطفیٰ الزرقا کا موقف ہے۔

### جمہور کا موقف

جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اس لئے کہ یہ جو بحث ہے کہ غرر ناجائز اور حرام ہے تو یہ عدم جواز اور حرمت عقود معاوضہ میں ہے مثلاً بیع ہے جیسے اجارہ اس کے اندر غرر حرام ہے لیکن جو عقود معاوضہ نہ ہوں بلکہ عقود تبرع ہوں ان میں غرر عقد کو فاسد نہیں کرتا، لہذا جہالت مبیع میں مضر ہے لیکن موہوب میں مضر نہیں، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے اپنا مکان تمہیں اس شرط پر فروخت کیا کہ آئندہ جمعہ کو بارش ہو۔ یہ عقد معاوضہ ہے اور غرر کی وجہ سے ناجائز ہے لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے اپنا مکان تمہیں ہبہ کیا، بشرطیکہ جمعہ کو بارش ہو تو یہ ہبہ عقد تبرع ہے، اور اس کو معلق بالشرط کرنا جائز ہے۔

یہ ساری بحث کہ جہالت مضر ہے، حرام ہے، مفسد عقد ہے اور غرر حرام ہے، اس ساری بحث کا تعلق عقود معاوضہ سے ہے۔ جہاں عقود معاوضہ نہ ہوں، تبرع ہو، وہاں بڑی سے بڑی جہالت بھی گوارا ہے اور بڑے سے بڑا غرر بھی عقد کو فاسد نہیں کرتا تو تائین تعاونی کی صورت وہ عقد معاوضہ کی نہیں ہے بلکہ وہ تبرع ہے جو قسط دے رہا ہے وہ بھی تبرع کر رہا ہے، فنڈ کو چندہ دے دیا اور فنڈ اگر حادثے کی صورت میں کسی کو معاوضہ دیتا ہے تو وہ بھی فنڈ کی طرف سے تبرع ہے۔ یہاں کوئی عقد معاوضہ نہیں پایا جا رہا ہے، لہذا اگر یہاں غرر یا جہالت ہے تو وہ مفسد عقد نہیں اور ناجائز بھی نہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص دارالعلوم میں چندہ دیتا ہے اور ساتھ اس کی یہ بھی نیت ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہاں میرے بچے بھی پڑھیں۔ اور مدرسوں کو بھی دے رہا ہے لیکن دارالعلوم کو اس لئے دے رہا ہے کہ میرے بچے یہاں پڑھتے ہیں لیکن یہ معاوضہ نہیں بلکہ تبرع ہے اور دارالعلوم اس کے بچے پر جو خرچ کرے گا وہ بھی دارالعلوم کی طرف سے تبرع ہوگا، جب دونوں طرف سے تبرع ہے تو دونوں میں مساوات بھی ضروری نہیں اور دونوں میں سے ہر ایک کا متیقن ہونا بھی ضروری نہیں اور اس صورت میں اگر جہالت یا غرر پایا جائے تو وہ جہالت اور غرر مفسد عقد نہیں اور حرام بھی نہیں۔ اس لئے کہ اس میں کمپنی اور بیمہ دار کے درمیان عقد معاوضہ طے ہوتا ہے، کہ اگر تم مجھے اتنی قسط ادا کرو گے تو

میں نقصان کی صورت میں تمہیں اتنا معاوضہ دوں گا تو وہ کہنی اور بیمہ دار کے درمیان عقد معاوضہ ہے، لہذا اگر اس کے اندر غرر یا جہالت پائی جائے گی تو وہ عقد معاوضہ میں جہالت اور غرر ہے جو مفید عقد بھی ہے اور حرام ہے۔ دونوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

## شیخ مصطفیٰ الزرقا کی ایک دلیل اور اس کا جواب

شیخ مصطفیٰ الزرقا یہ کہتے ہیں کہ چلو اگر ہم یہ مان لیں کہ عقود معاوضہ میں غرر حرام ہوتا ہے اور یہاں عقد معاوضہ ہے اور آپ جو یہ کہہ رہے ہیں کہ جو قسط ادا کی گئی ہے یہ ان پیسوں کا معاوضہ ہے جو حادثہ کی صورت میں ادا کیا جائے گا اور اس وجہ سے آپ کہہ رہے ہیں کہ دونوں عوضین نقد ہیں اور ان میں تفاضل ہے لہذا ربوا ہے اور چونکہ ایک طرف سے ادائیگی متیقن ہے اور دوسری طرف سے موہوم ہے لہذا غرر ہے۔

یہ ساری خرابی اس وجہ سے پیدا ہو رہی ہے کہ آپ نے اس پر پریمیم کا معاوضہ اس پیسے کو قرار دیا جو حادثہ کی صورت میں کہنی ادا کرتی ہے لیکن میں یہ کہتا ہوں (شیخ مصطفیٰ الزرقا) کہ درحقیقت یہ پریمیم اس کا معاوضہ نہیں بلکہ یہ اس قلبی اطمینان اور دلی سکون کا معاوضہ ہے جو آدمی کو اس بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ پرواہ کی کوئی بات نہیں، اگر کبھی کوئی حادثہ پیش آگیا تو میرے پاس اس حادثہ کو پورا کرنے کا انتظام موجود ہے تو انشورنس جس کے انگریزی میں معنی یقین دہانی کے ہیں، یہ کہنی کی جانب سے ایک یقین دہانی موجود ہے، جو انسان کو ایک اطمینان عطا کرتی ہے اور اس بات کا سکون عطا کرتی ہے کہ اگر کوئی حادثہ پیش آیا تو تمہارا نقصان نہیں ہوگا تو یہ پریمیم اس اطمینان اور سکون کا معاوضہ ہے اور اطمینان اور سکون ہر صورت میں حاصل ہے، خواہ حادثہ پیش آئے یا نہ آئے، لہذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ایک طرف سے معاوضہ متیقن ہے اور دوسری طرف سے موہوم ہے اور اس کی مثال انہوں نے یہ دی ہے کہ جب آپ چوکیدار رکھتے ہیں وہ آپ کو اطمینان عطا کرتا ہے کہ آپ آرام سے سو جائیں، کوئی چور، ڈاکو وغیرہ آیا تو میں اس کا سد باب کروں گا، وہ باہر چکر لگا رہا ہے، اب چاہے چور، ڈاکو آئے یا نہ آئے یہ قلبی اطمینان آپ کو ہر صورت میں حاصل ہے، تو چوکیدار کو جو تنخواہ دے رہے ہیں وہ اس اطمینان کی تنخواہ ہے یہ معاوضہ درحقیقت اس اطمینان کا ہے۔

لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، اس لئے کہ سکون و اطمینان یہ کوئی ایسی مادی چیز نہیں جس کو کسی مال کا عوض قرار دیا جاسکے اور چوکیدار کی مثال اس لئے صحیح نہیں ہے کہ وہاں پر اس کو اجرت اس کے وقت دینے اور چکر لگانے کی وجہ سے دی جا رہی ہے، یہ اور بات ہے کہ چکر لگانے کی وجہ سے قلب کو

اطمینان حاصل ہو گیا لیکن معاوضہ اطمینان قلب کا نہیں بلکہ اس کے چکر لگانے کا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر چوکیدار معمولی قسم کا ہو، دبلا پتلا ہو اور اس کے چکر لگانے سے کوئی خاص اطمینان بھی حاصل نہ ہوتا ہو تب بھی وہ اجرت کا حقدار ہو گا تو اس کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

## سوال

اگر کسی کمانڈر شخص کو چوکیدار رکھا جائے تو وہ زیادہ تنخواہ لے گا اور اگر کسی عام شخص کو چوکیدار رکھا جائے تو وہ کم تنخواہ لے گا، کمانڈر شخص زیادہ لے گا اس لئے کہ وہ زیادہ اطمینان و سکون کا سبب ہو گا، کیا یہ درست ہے؟

## جواب

اصل بات یہ ہے کہ آدمی آدمی کی خدمات میں فرق ہوتا ہے، ایک آدمی وہ ہے جو زیادہ طاقتور اور شیط ہے، زیادہ چابک دست اور مہارت رکھنے والا ہے تو عام طور سے اس کی تنخواہ زیادہ ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اطمینان بذات خود معاوضے کا محل نہیں ہوتا لیکن اس کی وجہ سے ایک محل معاوضہ کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے، بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ جن کی بذات خود بیع جائز نہیں ہوتی لیکن وہ دوسری شے کی قیمت میں اضافہ کا ذریعہ بن جاتی ہیں، یہ بھی انہی میں سے ہے کہ بذات خود تو بیع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی لیکن اس کی وجہ سے کسی دوسری بیع کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

یہ ساری تفصیل اس لئے ذکر کی ہے کہ یہ انتہائی اہم مسئلہ ہے اور ساری دنیا کو اس سے سابقہ پڑتا ہے، آج صورت حال ایسی ہو گئی ہے کہ بیمہ زندگی کے ہر شعبہ میں داخل ہو گیا ہے، اب دو باتیں اور ذکر کر کے اس مسئلہ کو ختم کرتا ہوں۔

## اگر بیمہ کرانا قانوناً ضروری ہو تو؟

بیمہ اگرچہ اصلاً تو ناجائز ہے لیکن بعض شعبہ ہائے زندگی میں بیمہ قانوناً لازم ہو گیا ہے، اس کے بغیر گزارہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً گاڑی ہے، موٹر سائیکل ہے یا کار ہے، اس کا تھرڈ پارٹی انشورنس کرائے بغیر آپ موٹر سائیکل یا کار سڑک پر نہیں لاسکتے اور اگر کسی وقت آپ کی کار کا تھرڈ پارٹی انشورنس نہیں ہوا یعنی مسئولیات والا بیمہ نہیں ہوا تو پولیس والا چالان کر کے آپ کی کار ضبط کر لے گا، تو یہ پاکستان میں

بھی اور ساری دنیا میں بھی یہ قانونا لازمی ہے۔ دنیا کے کسی ملک میں بھی ایسا نہیں ہے کہ تھرڈ پارٹی انشورنس لازمی نہ ہو، تو یہ انشورنس قانونا لازمی ہے، اب جہاں ہمیں قانون نے مجبور کر دیا تو اگرچہ کاریا موثر سائیکل چلانا کوئی ایسی ضرورت نہیں ہے کہ اگر آدمی وہ نہ کرے تو مر ہی جائے لہذا وہ ضرورت اور اضطرار کی حد میں داخل نہیں ہوتا لیکن حاجت ضرور ہے اور اس کے بغیر حرج شدید ہے۔

## علمائے عصر کا فتویٰ

علماء عصر نے یہ فتویٰ دی ہے کہ جہاں قانوناً بیمہ کرنا لازمی ہو اور بیمہ کرائے بغیر آدمی اپنی کوئی حاجت پوری نہ کر سکتا ہو تو وہاں پر بیمہ کی گنجائش ہے۔ آپ تھرڈ پارٹی انشورنس کے بغیر کار نہیں چلا سکتے لہذا تھرڈ پارٹی انشورنس کرانے کی گنجائش ہے۔ البتہ اگر کسی کو تھرڈ پارٹی انشورنس کی وجہ سے معاوضہ ملے تو اس کو صرف اتنا معاوضہ وصول کرنا اور استعمال کرنا جائز ہے جتنا اس نے پریمیم ادا کیا، اس سے زیادہ استعمال کی اجازت نہیں۔

بعض جگہ صورتحال ایسی پیدا ہو گئی ہے کہ اگرچہ قانوناً انشورنس لازمی نہیں لیکن انشورنس کے بغیر زندگی انتہائی دشوار ہو گئی ہے جیسا کہ آج کل مغربی ملکوں میں صحت کا بیمہ چلا ہے۔ یہ مسکولیات کے بیمہ کی ایک قسم ہے، یعنی آپ بیمار ہو گئے اور آپ کو ہسپتال میں داخل ہونا پڑ گیا تو اس صورتحال میں ہسپتال کا بل انشورنس کمپنی ادا کرتی ہے۔ اس کے لئے آپ پر بیمہ (Premium) دیتے ہیں مثلاً ہر مہینہ سو روپے دیتے ہیں اور بیمہ کمپنی اس کے بدلے میں بیماری کی صورت میں علاج کا انتظام کرتی ہے اور سارا خرچہ برداشت کرتی ہے۔

## صحت کا بیمہ

اب مغربی ملکوں میں (مغربی ممالک سے مراد امریکی طرز کے ممالک ہیں۔ برطانیہ میں عام طور سے علاج بہت آسان ہے اور سستا ہو جاتا ہے لیکن امریکہ وغیرہ میں) صورتحال ایسی ہے کہ اگر کسی شخص کو معمولی سی بیماری میں بھی ہسپتال میں داخل ہونا پڑ جائے تو اس کا دیوالیہ ٹکٹنے کے لئے اس کا ایک مرتبہ ہسپتال میں داخل ہونا ہی کافی ہے، تو بیماری تو اپنی جگہ پر آئی لیکن ساتھ ساتھ بڑا عذاب لے کر آئی ہے کہ ہسپتال کا بل بالکل ناقابلِ تحمل ہوتا ہے، ڈاکٹروں کی فیس ناقابلِ تحمل ہوتی ہے۔

اب اگرچہ قانونی پابندی نہیں ہے کہ آپ صحت کا بیمہ کرائیں لیکن اس کے بغیر گزارہ بہت مشکل ہے جیسا پہلے ذکر کیا ہے کہ اگر برف کی وجہ سے کوئی آدمی گر گیا تو یہ اس کے لئے بڑی زبردست



مشکل ہے۔ اگر کوئی شخص دعویٰ کرے تو لاکھوں ڈالر دینے پڑتے ہیں۔ اب ایک بچارہ شخص جو بڑی مشکل سے مہینے میں ہزار، ڈیڑھ ہزار ڈالر کماتا ہے اس کے اوپر اچانک لاکھوں ڈالر کا خرچہ آجائے تو وہ کہاں سے ادا کرے گا اور بعض اوقات اس میں کوئی جانی بوجھی غلطی بھی نہیں ہوتی۔ رات بھر برف پڑی، صبح اس نے اٹھانے کی کوشش کی، لیکن اٹھانے میں آدھے گھنٹے کی تاخیر ہو گئی اور اس پر سے کوئی شخص پھسل گیا اور اس کے نتیجے میں اس پر لاکھوں ڈالر کا خرچہ آ پڑا۔

اسی طرح مسجدوں میں بھی یہی ہو رہا ہے کہ مسجد کے کنارے برف جم گئی اور کوئی شخص آکر اس میں گر گیا، اور اس نے دعویٰ کر دیا تو مسجد پر لاکھوں ڈالر کی مصیبت کھڑی ہو جاتی ہے۔ تو یہ وہ مواقع ہیں جہاں بیمہ اگرچہ قانوناً تو لازم نہیں لیکن اس کے بغیر زندگی بڑی دشوار ہو گئی ہے۔

## میرا ذاتی رجحان

ابھی میں فتویٰ تو نہیں دیتا لیکن میرا رجحان یہ ہے کہ ایسی مجبوری کی صورت میں بھی تائمن کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

دارالحرب میں حربیوں سے عہود فاسدہ کے ذریعے مال حاصل کرنا جائز ہے یہ قول اگرچہ عام حالات میں مفتی بہ نہیں لیکن ایسی حاجت کے موقع پر اس کے اوپر فتویٰ دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس بات پر ہمارے زمانہ کے تمام تجار متفق ہیں کہ اشیاء کا بیمہ ایک حاجت شدیدہ بن چکی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تجارت اتنے بڑے پیمانے پر نہیں ہوتی تھی جس میں ایک سودے پر کروڑوں، اربوں روپے خرچ ہوں اور بین الاقوامی تجارت میں بھی پہلے اتنی کثرت نہیں تھی جتنی آج ہو گئی ہے۔ لہذا خطرات کی مقدار بھی بڑھ گئی ہے، اس واسطے کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہئے کہ ایسے خطرات کو ایک ہی آدمی پر ڈالنے کے بجائے معاشرہ بحیثیت مجموعی اس کا تحمل کرے۔ بیمہ کا جو نظام ہے یہ اگر غرر اور قمار پر مشتمل ہے تو اس کے متبادل کوئی نظام ہونا چاہئے جس میں غرر اور قمار بھی نہ ہو اور یہ مقصد بھی حاصل ہو جائے اور حاجت بھی پوری ہو جائے۔

اس کے لئے علماء عصر نے جو نظام تجویز کیا ہے وہ تائمن تعاونی (Mutual Insurance) کی ہی ایک ترقی یافتہ شکل بنا دی گئی ہے جس کا نام تائمن تعاونی (Mutual Insurance) "شرکات الکافل" ہے۔

## شرکات التكافل

اس تائین تعاونی کے نظام کی اساس تبرع ہے نہ کہ عقد معاوضہ، جس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ کچھ افراد نے ایک کمپنی قائم کر لی اور جو سرمایہ جمع ہوا وہ تجارت میں لگا دیا، پھر اور بیمہ داروں کو دعوت دی کہ آپ بھی آکر اس میں پیسے لگائیں، انہوں نے پریمیم کے جو پیسے دیئے وہ بھی نفع بخش تجارت میں لگا دیئے گئے اور ساتھ ایک فنڈ بنا دیا گیا جس کے پیسے تجارت میں لگے ہوئے ہیں اور یہ طے کیا گیا کہ یہ فنڈ اسی کام کے لئے مخصوص رہے گا کہ جب کسی کو کوئی حادثہ پیش آئے تو اس فنڈ سے اس کی امداد کی جائے گی۔ امداد کرنے کے بعد اگر کچھ پیسے بچ گئے جو اس فنڈ کا نفع ہے تو وہ ان بیمہ داروں پر ہی تقسیم کر دیتے ہیں۔ تو بجائے اس کے کہ نفع کہیں اور جا کر دوسرا آدمی اس کا مالک بنے، مکافل شرعی کی کمپنیاں عوام ہی کے اندر یہ تقسیم کرتی ہیں۔ اس کو نظام مکافل کہتے ہیں اور اس بنیاد پر مشرق وسطیٰ خاص طور پر دہی، بحرین اور تیونس وغیرہ میں کئی بیمہ کمپنیاں قائم ہوئی ہیں۔ یہاں یہ ”شرکات التكافل الاسلامیہ“ کہلاتی ہیں۔ البتہ فقہی اعتبار سے اس کا صحیح طریقہ یہ ہونا چاہئے کہ ”مکافل فنڈ“ کو وقف کیا جائے۔



# بینیولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس

یہ مسئلہ زیر بحث آیا تھا کہ بینیولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس کی جو رقمیں مرحوم ملازمین کی فیملی کو دی جاتی ہیں وہ مرحوم کے ترکے میں شامل ہیں یا نہیں؟ اور اس کے حقدار تمام ورثا ہیں یا نہیں۔ اس مسئلے پر جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے تفصیلی فیصلہ تحریر فرمایا جو ذیل میں پیش خدمت ہے۔

إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

## بینیولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس

کے تحت ملنے والی رقوم میراث کا حصہ نہیں

فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے مورخہ ۶ جولائی ۱۹۸۳ء کو آئین پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ ڈی کے تحت خود اپنی تحریک پر (SOU MOTU) مختلف رائج الوقت قوانین کا جائزہ لیتے ہوئے ”دی بینیولنٹ فنڈ اینڈ گروپ انشورنس ایکٹ ۱۹۶۹ء“ (جسے آئندہ اس فیصلے میں ایکٹ کہا جائے گا) کی دفعہ ۲ شق (۵) کو قرآن و سنت کے منافی قرار دیا تھا۔ وفاقی حکومت پاکستان نے اس فیصلے کے خلاف اس عدالت میں اپیل دائر کی، اور چونکہ فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے اس فیصلے کے دلائل قرآن و سنت کی روشنی میں بیان نہیں کیے تھے، اس لئے اس عدالت نے یہ مقدمہ فیڈرل شریعت کورٹ کو دوبارہ ریماڈ کر دیا کہ وہ قرآن و سنت کے دلائل کی روشنی میں از سر نو اس مسئلہ کا جائزہ لے اور دلائل کے ساتھ دوبارہ فیصلہ دے۔ چنانچہ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اس مسئلے پر دوبارہ غور کر کے مورخہ ۶-۱۰-۱۹۸۸ء کو یہ فیصلہ صادر کیا کہ ایکٹ کی دفعہ ۲ شق (۵) واقعہ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہے۔ اور اپنے اس فیصلے کے دلائل بھی فیصلے میں قلمبند کیے۔ اب وفاقی حکومت پاکستان نے اس فیصلے کے خلاف یہ اپیل دائر کی ہے۔

اس مقدمہ میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ ایکٹ کے ذریعے سرکاری ملازمین کی بہبود کے لئے مستقل فنڈ قائم کیے گئے ہیں، جن میں سے ایک کا نام ”بینیولنٹ فنڈ“ اور دوسرے کا نام ”گروپ انشورنس“ ہے۔ ان دونوں فنڈز کے لئے سرکاری ملازمین کی تنخواہوں سے ہر ماہ کچھ رقم کٹائی جاتی ہے اور متعلقہ ملازم اگر ملازمت کے دوران انتقال کر جائے تو اس کی فیملی کو بینیولنٹ فنڈ سے ماہانہ عطیہ جاری کیا جاتا ہے اور گروپ انشورنس کے تحت فیملی کو یکمشت رقم دی جاتی ہے۔ دونوں قسم کی رقموں کی مقدار وغیرہ کی تفصیلات ایکٹ اور اس کے تحت بنائے جانے والے رولز میں طے کی گئی ہیں۔

انتقال کرنے والے ملازم کی جو فیملی بینیولنٹ فنڈ یا گروپ انشورنس سے عطیات وصول

کرنے کی حقدار ہے، اس کی تعریف ایکٹ کی دفعہ ۲ شق (۵) میں اس طرح کی گئی ہے:

"(5) "family means.....

(a) in the case of a male employee, the wife or wives, and in the case of a female employee, the husband of the employee, and

(b) the legitimate children, parents, minor brothers, unmarried, divorced or widowed sisters of the employee residing with and wholly dependent upon him."

اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ رقیس مرحوم ملازم کی بیوی، اور اگر ملازم خاتون ہو تو اس کے شوہر کے علاوہ اس کی ان اولاد، والدین، نابالغ بھائیوں، غیر شادی شدہ، مطلقہ یا بیوہ بہنوں کو دی جائے گی جو اس کی کفالت میں رہتے ہوں اور مکمل طور پر اس کے زیر کفالت ہوں۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا موقف یہ ہے کہ فیملی کی یہ تعریف اسلامی احکام وراثت سے متصادم ہے۔ فیڈرل شریعت کورٹ کے خیال میں یہ رقم ترکہ یا وصیت کی طرح مرحوم ملازم کے ورثہ کو اس کے شخص قانون کے مطابق اور احکام وراثت کی پوری پابندی کے ساتھ ملنی چاہئے، بحالت موجودہ اس قانون کے تحت بعض ایسے افراد کو یہ رقم مل جاتی ہے جو مرحوم کے وارث نہیں ہیں، مثلاً اولاد کی موجودگی میں بھائی بہن، اور بعض مرتبہ ایسے افراد اس رقم سے محروم رہتے ہیں جو اس کے شرعی وارث تھے، مثلاً وہ والدین جو مرحوم کے ساتھ نہ رہتے ہوں اور اس کے زیر کفالت نہ ہوں، لہذا فیڈرل شریعت کورٹ نے فیصلے کی اس تعریف کو قرآن و سنت کے احکام کے خلاف قرار دیتے ہوئے یہ حکم دیا ہے کہ اس تعریف میں ایسی ترمیم کی جائے، جس میں صرف ورثہ داخل ہوں اور جو رشتہ دار وارث نہیں ہیں، وہ خارج ہو جائیں۔

دوسری طرف اپیل کنندہ وفاقی حکومت پاکستان کا موقف یہ ہے کہ بینوولنٹ فنڈ زیا گروپ انشورنس کے تحت دی جانے والی رقیس نہ تو مرحوم کا ترکہ ہیں، جسے لازماً اس کے ورثہ پر تقسیم کیا جائے اور نہ اسے وصیت کہا جاسکتا ہے، جس کے مستحق ورثہ ہوتے ہیں، بلکہ یہ ایک عطیہ ہے جو کسی شخص کے انتقال کے بعد اس فنڈ سے اس کے زیر کفالت افراد کی امداد کے لئے دیا جاتا ہے اور عطیہ دینے والے کو یہ حق ہے کہ وہ جس کو چاہے عطیہ دے، اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ عطیہ دینے میں وراثت کے اصولوں کی لازماً پابندی کرے، لہذا فیملی کی جو تعریف ایکٹ میں کی گئی ہے وہ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم نہیں ہے۔

ہم نے اس مسئلے میں وفاقی حکومت کے فاضل وکیل کی مدد سے فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے کا جائزہ لیا اور متعلقہ معاملات پر تفصیل سے غور کیا، زیر بحث سوال صرف یہ ہے کہ بینولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس سے ملنے والی رقوم وفات یافتہ ملازم کا ترکہ شمار ہوں گی یا نہیں؟ کیونکہ اگر اس کو ترکہ شمار کیا جائے تو فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا فیصلہ درست ہے اور اس صورت میں اس کی تقسیم وفات یافتہ ملازم کے وارثوں پر ہی ہونی چاہئے، لیکن اگر یہ ترکہ نہ ہو، بلکہ اس کو فنڈ کی طرف سے ایک عطیہ تصور کیا جائے، تو وفاقی حکومت کا موقف درست ہوگا اور ایکٹ میں دی ہوئی ”فیملی“ کی تعریف کو قرآن و سنت کے خلاف نہیں کہا جائے گا۔

اس سوال کا حتمی جواب تلاش کرنے کے لئے پہلے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ مرنے والے کا قابل وراثت ترکہ کیا ہوتا ہے؟ پھر یہ تحقیق کرنی ہوگی کہ بینولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس سے ملنے والی رقمیں اس ترکہ میں داخل ہیں یا نہیں؟

اس بارے میں اصل رہنمائی قرآن کریم کی اس آیت سے ملتی ہے:

”لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ لَوْ كُثُرٌ نَّصِيبًا مِّمَّا تَرَكُوا“

ترجمہ: ”مردوں کے لئے بھی حصہ ہے اس چیز میں سے جس کو ماں باپ اور بہت نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں اور عورتوں کے لئے حصہ ہے اس چیز میں جس کو ماں باپ اور بہت نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں، خواہ وہ چیز قلیل ہو یا کثیر، حصہ قطعی طور پر مقرر ہے۔“ (۱)

اس آیت میں قابل وراثت چیزوں کے لئے لفظ ”مما ترک“ (جو کچھ مرنے والے نے چھوڑا) کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، اور بعینہ یہی الفاظ سورہ نساء کی ان آیات میں استعمال کیے گئے ہیں، جہاں مختلف وارثوں کے لئے مختلف حصوں کا تعین کیا گیا ہے، اس میں چھوڑنے کا لفظ بذات خود اس بات کی وضاحت کر رہا ہے کہ قابل وراثت وہ مال یا مالی حق ہے جو موت کے وقت مرنے والے کی ملکیت میں رہا ہو، کیونکہ اگر وہ اس کی ملکیت میں نہ ہو تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اسے چھوڑ کر گیا۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

”مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِرَّثَتِهِ“

”جو شخص کوئی مال چھوڑ کر گیا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے۔“ (۲)

چنانچہ قرآن و سنت کے ان ارشادات کی بنا پر فقہاء کرام نے قابل میراث ترکے کی اس طرح تعریف کی ہے:

”التركة في الاصطلاح ما تركه الميت من الاموال صافيا عن تعلق حق الغير بحق من الاموال.“

”اصطلاح کے اعتبار سے ”ترک“ وہ مال ہے جو مرنے والا چھوڑ کر جائے اور اس میں سے کسی متعین چیز پر کسی دوسرے کا حق نہ ہو۔“<sup>(۱)</sup>

پھر اگرچہ ”ترک“ کی تعریف میں عموماً ”مال“ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے لیکن اس میں وہ مالی حقوق بھی داخل ہیں جو اگرچہ مرنے والے کی زندگی میں اس کو وصول تو نہیں ہوئے لیکن وہ کسی دوسرے کے ذمے اس طرح واجب الادا تھے کہ مرنے والا اپنی زندگی ہی میں ان کے مطالبے کا حقدار تھا، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ ”ترک“ کی مذکورہ بالا تعریف کے بعد لکھتے ہیں:

”واعلم انه يدخل في التركة الدية الواجبة بالقتل الخطاء او بالصلح عن العمد، او بانقلاب القصاص مالا بعفو بعض الاولياء فنقضى منه ديون الميت وتنفذ وصاياه.“

”اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ”ترک“ میں دیت کی وہ رقم بھی داخل ہے جو قتل خطا کے ذریعے واجب ہوئی ہو (اور مرنے والے کے حصے میں آئی ہو) یا وہ رقم جو قتل عمد سے مصالحت کرنے کے نتیجے میں واجب ہوئی ہو، یا بعض وارثوں کے قصاص معاف کرنے سے واجب ہوئی ہو، چنانچہ اس رقم سے مرنے والے کے قرضے ادا کیے جاسکتے ہیں اور اس سے اس کی وصیتیں بھی پوری کی جاسکتی ہیں۔“<sup>(۲)</sup>

ان تمام تعریفات کو مد نظر رکھتے ہوئے شیخ حسین محمد مخلوف نے ترکے کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

”والاموال في التعريف العقارات والمنقولات والديون التي للميت في ذمة الغير والدية الواجبة بالقتل الخطاء، او بالصلح عن قتل العمد او بانقلاب القصاص مالا بعفو بعض الاولياء بالدم كما تشتمل سائر الحقوق المالية كحق حبس المرهون عند الميت حتى يستوفي دين الميت له، وحق حبس المبيع من اموال الميت حتى يستوفي الثمن من

المشتري وتشمل حقوق الارتفاق، كحقوق الشرب والمسبل والمرور  
فكلها تورث عن الميت۔“ (۱)

”ترکہ کی تعریف میں جس مال کا ذکر ہے، اس میں جائیداد منقولہ اور غیر منقولہ اور وہ واجب الاداء رقوم شامل ہیں جو مرنے والے کے لئے کسی دوسرے کے ذمہ لازم ہوں، نیز وہ دیت جو مرحوم کو وصول کرنی ہو، خواہ وہ قتل خطا سے واجب ہوئی ہو، یا قتل عمد سے صلح کر کے، یا اولیاء کی طرف سے قصاص کی معافی کے بعد، اسی طرح اس مال میں سارے مالی حقوق بھی شامل ہیں، مثلاً اگر میت کے پاس کوئی چیز رہن رکھی ہوئی تھی، اور اسے اپنے قرضے کی وصولی تک اس رہن پر قبضہ رکھے کا حق تھا، تو یہ حق بھی ورثاء کی طرف منتقل ہوگا، یا اگر مرنے والے نے کوئی چیز بیچی تھی لیکن خریدار سے قیمت وصول کرنے کے لئے اس چیز پر اپنا قبضہ برقرار رکھا تھا، تو قبضہ کا یہ حق بھی قابل وراثت ہے، اسی طرح کسی فسی کے استعمال کے حقوق، مثلاً حق آبپاشی، کسی نالی سے پانی بہانے کا حق، یا کسی راستے پر چلنے کا حق، یہ بھی ترکہ کے میں شامل ہیں، اور یہ سب حقوق مرنے والے سے اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہوں گے۔“

خلاصہ یہ کہ قرآن و سنت کے ارشادات اور فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی مرنے والے کے قابل وراثت ترکہ کے میں بنیادی اہمیت اس بات کو ہے کہ وہ یا تو کوئی ایسا مال ہو، جو مرتے وقت اس کی ملکیت میں تھا، یا مرحوم کا کوئی ایسا مالی حق ہو جو اس کی زندگی ہی میں واجب الادا ہو گیا ہو، اور وہ اپنی زندگی میں کسی وقت اس کا لازمی طور پر مطالبہ کر سکتا ہو، اگر کوئی چیز مرتے وقت مرنے والے کی ملکیت میں نہیں ہے، یا دوسرے کے ذمہ اس کا ایسا لازمی حق نہیں ہے جس کا وہ اپنی زندگی میں لازمی طور پر مطالبہ کر سکتا ہو تو اس کو ترکہ کے میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

ترکہ کے کی اس حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے ہمیں بینولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس کا جائزہ لینا ہوگا، ایکٹ کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد ان دونوں فنڈز کے بارے میں مندرجہ ذیل امور واضح ہوتے ہیں، جن کی روشنی میں زیر بحث مسئلے کا تعفیہ کیا جاسکتا ہے:

۱۔ بینولنٹ فنڈ کے لئے ہر سرکاری ملازم کی تنخواہ کا ایک فیصد یا ۲۶ روپے ماہانہ (میں سے جو کمتر ہو) لازمی طور پر ملازم سے وصول کیا جاتا ہے اور ممکنہ حد تک اسے تنخواہ ہی سے کاٹ لیا جاتا ہے



اور اس کو بینوولنٹ فنڈ میں جمع کر دیا جاتا ہے، اس رقم کو جو ملازم سے وصول کی جاتی ہے، چندے (Subscription) کا نام دیا گیا ہے۔<sup>(۱)</sup>

۲۔ اس فنڈ کے انتظام کے لئے ایک بورڈ آف ٹرسٹیز (جسے آئندہ اس فیصلے میں بورڈ کہا جائے گا) تشکیل دیا گیا ہے، جس کا چیئرمین اسٹیبلشمنٹ ڈویژن کا سیکرٹری ہے اور باقی ارکان وفاقی حکومت کے نامزد کردہ ہیں۔<sup>(۲)</sup>

۳۔ اس بورڈ کے بارے میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ یہ ایک باڈی کارپوریٹ ہے، جو ایک شخص قانونی (Legal Person) کے طور پر جائیداد منقولہ اور غیر منقولہ کا مالک بن سکتا ہے، خرید و فروخت کر سکتا ہے اور مقدمات میں مدعی اور مدعا علیہ بن سکتا ہے۔<sup>(۳)</sup>

۴۔ اگر کوئی ملازم اپنی مدت ملازمت کے دوران جسمانی یا ذہنی طور پر اپنے فرائض انجام دینے سے بالکل معذور ہو جائے تو وہ ۱۰ سال تک، یا اپنی ریٹائرمنٹ کی عمر کو پہنچنے تک (ان میں سے جو پہلے ہو) شیڈول میں دی گئی شرح کے مطابق ماہانہ رقم بینوولنٹ فنڈ سے وصول کرنے کا مجاز ہے۔ جس کو ایکٹ میں عطیہ (Grant) سے تعبیر کیا گیا ہے۔<sup>(۴)</sup>

۵۔ اگر کوئی ملازم اپنی مدت ملازمت کے دوران (یعنی، ریٹائر ہونے سے پہلے) ۶۵ سال کی عمر کو پہنچنے سے پہلے انتقال کر جائے تو اس کی فیملی بھی اسی عطیہ کی حقدار ہوگی جس کا ذکر اوپر کیا گیا، اس کو بھی ایکٹ میں عطیہ (Grant) سے تعبیر کیا گیا ہے۔<sup>(۵)</sup>

۶۔ ملازم کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنی فیملی کے افراد میں سے جس کا ذکر دفعہ نمبر ۲ شق (۵) میں کیا گیا ہے، کسی فرد یا افراد کو اس رقم کی وصولیابی کے لئے نامزد کر دے اور اگر وہ چاہے تو ایک سے زیادہ افراد نامزد کرنے کی صورت میں ان کو دیئے جانے والے حصوں کا تعین بھی کر سکتا ہے۔<sup>(۶)</sup>

۷۔ جہاں ملازم نے اپنی فیملی کے فرد یا افراد کو اس طرح نامزد نہ کیا ہو، وہاں بینوولنٹ فنڈ کی گرانٹ کی وصولیابی کے لئے فیملی کے کسی بھی فرد یا افراد کو حکومت یا بورڈ آف ٹرسٹیز کی طرف سے مقرر کیا جاسکتا ہے۔ بشرطیکہ اس بات کا اطمینان کر لیا گیا ہو کہ وہی گرانٹ فیملی کے تمام ارکان کے نفقہ اور فائدے کے لئے انصاف کے ساتھ استعمال ہوگی۔<sup>(۷)</sup>

۸۔ اگر کسی ملازم نے اپنی غفلت اور لاپرواہی سے اپنی تنخواہ کا متعین حصہ کٹوا کر فنڈ میں جمع نہ

(۱) دیکھئے ایکٹ دفعہ نمبر ۱۲-شق ۱-ے۔ (۲) ایکٹ کی دفعہ ۴۔ (۳) دیکھئے ایکٹ کی دفعہ ۲۔

(۴) دیکھئے دفعہ ۱۳-شق ۱-ے۔ (۵) دفعہ ۱۳-بی۔ (۶) دفعہ ۱۳-شق ۱-ے۔

(۷) دفعہ ۱۳-شق ۲۔

کیا ہو تب بھی دفعہ ۱۳ کے تحت ملنے والی گرانٹ کا استحقاق ختم نہیں ہوتا، بلکہ معذور ہونے کی صورت میں وہ خود اور دوران ملازمت انتقال کی صورت میں اس کی فیملی وہ گرانٹ وصول کر سکتی ہے جو دفعہ ۱۳ میں بیان کی گئی ہے۔ البتہ اس گرانٹ سے اتنی رقم کم لی جاسکتی ہے جتنی اس نے چندہ کے طور پر ادا نہیں کی۔ (۱)

بینولنٹ فنڈ کی مذکورہ بالا تفصیلات کو مد نظر رکھتے ہوئے جو بات واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ ملازم کے انتقال کی صورت میں اس کی فیملی کو ملنے والی گرانٹ نہ تو ایسے مال کی تعریف میں آتی ہے جو مرتے وقت ملازم کی ملکیت ہو، اور نہ یہ کوئی ایسا مالی حق ہے، جو فنڈ کے ذمہ لازماً ملازم کی حیات میں واجب الادا ہو۔ کیونکہ اگر ملازم زندہ رہتا تو دفعہ ۱۳ (۱-ے) کی رو سے صرف اس وقت وہ اس گرانٹ کا حقدار ہوتا جب وہ ریٹائر ہونے سے پہلے اپنی جسمانی یا ذہنی معذوری کے سبب ملازمت سے برخاست کر دیا گیا ہوتا، ایکٹ کی دفعہ ۱۳ کو مجموعی طور پر پڑھنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر بالفرض کوئی ملازم اپنی ریٹائرمنٹ کی عمر کو پہنچ کر ریٹائر ہوا ہو تو وہ اس فنڈ سے کسی بھی صورت میں کوئی پیسہ وصول نہیں کر سکتا اور نہ اس کے انتقال کی صورت میں اس کی فیملی کو کوئی گرانٹ مل سکتی ہے، اسی سے یہ بات واضح ہے کہ یہ گرانٹ ملازم کا کوئی ایسا حق نہیں ہے کہ فنڈ کے ذمہ قرض کی طرح لازمی طور پر واجب الادا ہو، لہذا اس لحاظ سے اس کو ملازم کا ترکہ کہنا ممکن نہیں۔

ایکٹ کے مذکورہ بالا احکام اور اس کے مجموعی ڈھانچے کو مد نظر رکھتے ہوئے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ درحقیقت یہ ایک مستقل فنڈ قائم کیا گیا ہے جس کا مقصد معذور ہو جانے والے ملازم یا دوران ملازمت انتقال کرنے والے ملازم کی فیملی کے ان افراد کی امداد ہے جو اس کے زیر کفالت تھے، اس فنڈ میں ملازمین کی تنخواہوں سے کٹی ہوئی رقوم کے علاوہ مرکزی حکومت اور خود مختار اداروں کی دی ہوئی گرانٹ اور پرائیویٹ افراد اور اداروں کے عطیات کے لئے بھی گنجائش رکھی گئی ہے اور اس فنڈ کو منافع بخش کاموں میں لگانے کی اجازت دی گئی ہے، جیسا کہ دفعہ ۱۱ کے احکام سے معلوم ہوتا ہے۔ لہذا یہ فنڈ ملازمین کی شخص یا اجتماعی ملکیت نہیں ہے اور نہ ملازم کو یہ حق ہے کہ وہ ہر صورت میں اس فنڈ کا کوئی حصہ حاصل کرے، بلکہ ملازمین یا ان کی فیملیوں کو اس فنڈ سے رقوم دینے کے لئے کچھ خاص صورتیں تجویز کر دی گئی ہیں اور ان رقوم کو نام بھی ”گرانٹ“ یا عطیہ کا دیا گیا ہے، ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ گرانٹ کسی ملازم کی ملکیت یا اس کا ہر حال میں واجب الوصول حق نہیں ہے، بلکہ یہ بہود فنڈ سے ایک عطیہ ہے جو بعض صورتوں میں ملازم کو اور بعض صورتوں میں اس کی

فیملی کو مہیا کیا جاتا ہے۔

یہ درست ہے کہ اس فنڈ میں ہر ملازم کی تنخواہ کا کچھ حصہ شامل ہے لیکن محض اتنی بات سے فنڈ کی رقم کو ملازم کا ترکہ نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس دی ہوئی رقم کی حیثیت ایسی ہے جیسے کسی شخص نے کسی بہبود فنڈ میں چندہ دیا ہو، تو یہ دیا ہوا چندہ اس کا ترکہ نہیں ہے، اب اگر یہ بہبود فنڈ کسی وقت خود چندہ دہندہ کی فیملی کو کوئی حصہ دینا چاہے تو وہ فیملی کے جس رکن کو چاہے، عطیہ دے سکتی ہے اور محض اس کے چندہ دینے کی وجہ سے اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اس کے تمام ورثاء میں یہ عطیہ وراثت کے اصول پر تقسیم کرے۔

یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ بینولنٹ فنڈ میں ملازم کا جو چندہ جمع کرایا جاتا ہے، وہ رضا کارانہ نہیں بلکہ قانونی طور پر ایک جبری کٹوتی ہے، لہذا اس کو کسی بہبود فنڈ میں اپنی مرضی سے چندہ دینے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ چندہ کے محض جبری ہونے سے مذکورہ صورت حال پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا، یہ ایک مستقل مسئلہ ہے کہ ملازمین سے ایسا جبری چندہ وصول کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ لیکن یہ مسئلہ اس وقت ہمارے پیش نظر نہیں، اس پر کسی اور مناسب مقدمہ میں غور کیا جاسکتا ہے، لیکن محض کٹوتی کے جبری ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فنڈ سے جو رقم بعض صورتوں میں ملازم کو اور بعض صورتوں میں اس کی فیملی کو ملنے والی ہے وہ ملازم کی ملکیت ہو گئی ہے، یا اس کا ہر حال میں واجب الوصول حق بن گیا ہے، کیونکہ نہ تو شرعی اعتبار سے ملنے والی گرانٹ کو کافی ہوئی تنخواہ کا معاوضہ کہہ سکتے ہیں اور نہ قانونی اعتبار سے یہ گرانٹ ہر حال میں ملازم کے لئے واجب الادا ہے بلکہ درحقیقت یہ گرانٹ تنخواہ کی کٹوتی کے ساتھ مشروط بھی نہیں، جیسا کہ ایکٹ کی دفعہ ۱۲ شق (۳) کے حوالے سے اوپر ذکر کیا گیا کہ اگر کوئی شخص کسی غفلت کی وجہ سے کوئی کٹوتی نہ کرائے، تب بھی وہ یا اس کی فیملی مقررہ صورتوں میں فنڈ سے گرانٹ وصول کرنے کی حقدار ہو جاتی ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ گرانٹ کا ملنا تنخواہ کی کٹوتی کے ساتھ مشروط یا اس پر موقوف نہیں۔

اس پر ایک اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ اگر یہ کٹوتی ملازم کی مرضی کے بغیر جبراً ہوتی ہے تو شرعی اعتبار سے اپنی زندگی ہی میں اس بات کا حقدار ہے کہ اس کی جتنی رقم جبراً کٹائی گئی ہے، وہ واپس لے لے، لہذا کم از کم اس کی طرف سے کٹی ہوئی رقم کی حد تک اس کا حق فنڈ پر قائم ہو گیا ہے، اور کم از کم اتنی رقم اس کا ترکہ ہونی چاہئے، جو اس کے مرنے کے بعد اس کے تمام وارثوں پر تقسیم ہو، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ تنخواہ سے یہ کٹوتی قانوناً جبری ہوتی ہے، لیکن اکثر و بیشتر ملازمین اس پر راضی ہوتے ہیں، چنانچہ اگر ملازم اس کٹوتی پر راضی ہو تب تو اس رقم کا محض چندہ ہونا ظاہر ہے اور وہ فنڈ کے ذمہ اس کا

قرض نہیں ہوا، لیکن اگر کسی صورت میں کوئی ملازم اس کٹوتی پر راضی نہ ہو تب بھی صورت حال اس لئے مختلف نہیں ہوگی کہ جب ملازمت قبول کرتے وقت اس کے علم میں یہ بات ہے کہ تنخواہ میں سے اتنی رقم لازماً کاٹ کر فنڈ میں جمع کی جائے گی اور اس کے بعد اس نے یہ ملازمت قبول کی ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے اس کٹوتی کو قبول کر لیا ہے، یا اتنی تنخواہ پر راضی ہو گیا ہے جو اس کٹوتی کے بعد بنتی ہو، لہذا محض جبری کٹوتی کی وجہ سے اس فنڈ کی مذکورہ بالا حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑا، یہ ایک چندہ تھا جو فنڈ کو دے دیا گیا اور دینے کے بعد وہ ملازم کی ملکیت سے خارج ہو گیا، اب اگر ملازم کی وفات کے بعد اس فنڈ سے کوئی گرانٹ جاری ہوتی ہے، تو یہ ایک عطیہ ہے، جو فنڈ کی طرف سے دیا جا رہا ہے اور عطیہ دینے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مرنے والے کے رشتہ داروں میں سے جس کو چاہے عطیہ دے، اس پر احکام میراث کی پابندی لازم نہیں، لہذا اگر اس فنڈ کی جانب سے گرانٹ کی وصولیابی کے لئے فیملی کے کچھ افراد کو متعین کر دیا گیا ہے تو اس سے شریعت کے احکام میراث کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔

اس فنڈ کو گورنمنٹ پر اوڈینٹ فنڈ پر بھی قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس تنخواہ کا جو حصہ کاٹ کر جمع کیا جاتا ہے، وہ مسلسل ملازم کا حق رہتا ہے، جو ہر حال میں اس کو ملتا ہے اور جس کا مطالبہ وہ لازماً اپنی زندگی میں کر سکتا ہے، اس لئے اس میں شامل ہونے والی رقم اس کا لازمی مالی حق ہے، جو اس کے ترکے میں شامل ہے، اور اگر وہ اس کی وفات کے بعد ملے تو اس کا تمام ورثاء میں تقسیم ہونا ضروری ہے، چنانچہ اس عدالت نے اپنے فیصلے امت الحبيب بنام مسرت پروین وغیرہ (پی ایل ڈی ۱۹۷۳ء سپریم کورٹ ۱۹۸۵ء) میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ پر اوڈینٹ فنڈ کی رقم تمام ورثاء کا حق ہے، جبکہ بینولنٹ فنڈ کی صورت حال اس سے مختلف ہے، جیسا کہ اوپر تفصیل سے بیان کیا گیا۔

فاضل وفاقی شرعی عدالت نے بینولنٹ فنڈ سے ملنے والی رقم کو دیت پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ جس طرح دیت کا مقصد کسی مقتول کے پسماندگان کو پہنچنے والے نقصان کی تلافی ہوتا ہے اور اس کی رقم تمام ورثاء میں میراث کے حصوں کے مطابق تقسیم ہوتی ہے، اسی طرح بینولنٹ فنڈ کے عطیات کا مقصد بھی ایک مرحوم ملازم کے پسماندگان کی امداد اور ان کے نقصان کی تلافی ہے لہذا جس طرح دیت کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ مقتول کے تمام ورثاء میں میراث کے حصوں کے مطابق تقسیم کی جائے، اسی طرح بینولنٹ فنڈ کی رقم بھی تمام وارثوں میں تقسیم ہونی ضروری ہے۔

لیکن فاضل وفاقی شرعی عدالت کی اس دلیل سے اتفاق کرنا مشکل ہے، اس لئے کہ دیت ایک بالکل مختلف چیز ہے، اس کی تقسیم ورثاء میں اس بنیاد پر نہیں ہوتی کہ وہ مقتول کا ترکہ ہے بلکہ اس

وجہ سے ہوتی ہے کہ ”دیت“ درحقیقت ”قصاص“ کا بدلہ ہے اور قصاص لینے کا حق چونکہ ورثاء کو ہوتا ہے، اس لئے اس کا قائم مقام یعنی دیت بھی ورثاء ہی کا حق ہو جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں:

”والدية كالخلف له ولهذا تجب بالعوارض“

”دیت دراصل قصاص کے قائم مقام کی طرح ہے اسی لئے یہ اسی وقت واجب

ہوتی ہے جب کسی وجہ سے قصاص واجب نہ ہو سکے، مثلاً قتل غلطی سے ہوا ہو۔“ (۱)

اس کے علاوہ دیت ایک شرعی حق ہے، جس کی ادائیگی شرعاً لازم ہے اور جس کے بارے میں صریح احادیث نے یہ تعین کر دیا ہے کہ یہ رقم مقتول کے ورثاء کو دی جائے گی۔ (۲) اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے کہ جب بھی کوئی شخص کسی مرحوم کے پسماندگان کی ایسی امداد کرنا چاہے جو شرعاً اس پر واجب نہ ہو تو وہ امداد کی رقم ضرور مرحوم کے تمام ورثاء میں میراث کے قاعدے سے تقسیم کرے۔ اگر حکومت یا کوئی ادارہ اپنے ملازمین کے اہل خانہ کی امداد کے لئے کوئی ایسا قانون یا قاعدہ بنائے کہ ان کے مرنے کے بعد صرف ان کے بیوی بچوں کو کوئی امداد دی جائے گی تو اس کو دیت پر قیاس کر کے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ دیت کی طرح یہ امداد کی رقم بھی تمام ورثاء میں تقسیم ہونی ضروری ہے۔ خود فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے مرزا محمد امین بنام حکومت پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹۸۲ء ایف ایس سی ۱۳۳) میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ اگر کسی آجر (Employer) کی طرف سے اپنے کسی ملازم کے مرنے کے بعد اس کے اہل خانہ کی امداد یا ان کے نقصان کی تلافی کے لئے کوئی رقم دی جائے تو خواہ وہ مرحوم کی خدمات کے پیش نظر دی گئی ہو، لیکن وہ ایک عطیہ ہوتی ہے اور قابل میراث نہیں ہوتی، اس بنیاد پر وہ فیملی پنشن اور ڈی۔تھ گریجویٹی جو ایک ملازم کے اہل خانہ کو اس کی وفات کے بعد دی جاتی ہے اس کو محض ایک عطیہ قرار دیا گیا اور اسے میراث کی طرح قابل تقسیم قرار نہیں دیا گیا۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ جو گریجویٹی ملازم کی زندگی ہی میں شرائط ملازمت کے تحت اس کا حق بن جاتی ہے، جس کا وہ اپنی زندگی میں لازماً مطالبہ کر سکتا ہے وہ مرحوم کا ترکہ شمار ہوگی اور میراث کی طرح تقسیم کی جائے گی، جیسا کہ پی ایل ڈی ۱۹۸۹ء لاہور ۳۳ میں بھی یہی موقف اختیار کیا گیا ہے لیکن وہ ڈی۔تھ گریجویٹی جو زندگی میں ملازم کا ایسا حق نہیں تھی جس کا وہ لازماً مطالبہ کر سکے وہ ایک عطیہ ہے اور ملازم کا ترکہ نہیں ہے لہذا دینے والے کو حق ہے کہ مرحوم کی فیملی میں

(۱) رد المحتار، ج ۵، ص ۴۰۶۔

(۲) ملاحظہ ہو: کنز العمال، ج ۱۵، ص ۶۴، حدیث نمبر ۴۰۱۰۴، ص ۱۳۳، حدیث نمبر ۴۰۴۰۶۔

سے جس کو چاہے دے۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت کا یہ موقف ہمارے نزدیک درست ہے اور گریجویٹی کی طرح پنشن میں بھی یہی فرق کرنا ہوگا۔ جو پنشن ملازم کی زندگی میں واجب الادا ہو اور جس کا وہ لازماً مطالبہ کر سکے وہ تو ملازم کا ترکہ شمار ہوگا اور تمام ورثاء میں تقسیم ہوگا، لیکن وہ فیملی پنشن جو ملازم کی زندگی میں واجب الادا نہیں تھی، بلکہ اس کے مرنے کے بعد اس کی فیملی کے لئے واجب الادا ہو تو وہ مرحوم کا ترکہ شمار نہیں ہوگی اور تمام وارثوں میں تقسیم ہونے کے بجائے صرف وہی لوگ اس کے حقدار ہوں گے جن کو یہ عطیہ دیا گیا۔

جہاں تک گروپ انشورنس کا تعلق ہے میراث کے معاملے میں اس میں اور بینولنٹ فنڈ میں کوئی فرق نہیں۔ بینولنٹ فنڈ کی طرح گروپ انشورنس میں بھی کچھ رقم ملازم کی تنخواہ سے کاٹ کر گروپ انشورنس فنڈ میں جمع کی جاتی ہے، جو اسی بورڈ آف ٹرسٹیز کی تحویل میں ہوتا ہے جس کا ذکر ایکٹ کی دفعہ نمبر ۴ میں ہے اور بینولنٹ فنڈ کی طرح یہاں بھی اگر کوئی ملازم اپنی تنخواہ سے یہ رقم کسی وجہ سے نہ کٹوا سکا ہو تب بھی اس کی فیملی گروپ انشورنس کی رقم لینے کی حقدار ہوتی ہے، البتہ جتنا پریمیم ملازم کے ذمہ واجب الادا رہ گیا، وہ گروپ انشورنس کی رقم سے کاٹ لیا جائے گا، جیسا کہ ایکٹ کی دفعہ نمبر ۱۸ شق (۳) میں اس کی صراحت ہے۔ اس لحاظ سے بینولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس میں میراث کے نقطہ نظر سے کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ بیشک عملی اعتبار سے دونوں کے درمیان ایک فرق تو یہ ہے کہ اگر ملازم اپنی ریٹائرمنٹ کی عمر تک پہنچنے کے بعد ریٹائر ہو تو اس کے بعد بینولنٹ فنڈ سے اس کو یا اس کی فیملی کو کچھ نہیں ملتا، جبکہ گروپ انشورنس کی رقم ایکٹ کی دفعہ ۱۹ کے تحت اس کے انتقال کے بعد اس کی فیملی کو ہر حال میں ملتی ہے خواہ مدت ملازمت کے دوران اس کا انتقال ہوا ہو یا ریٹائر ہونے کے بعد، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ بینولنٹ فنڈ کی رقم فیملی کو ایک مخصوص مدت تک ماہانہ دی جاتی ہے اور گروپ انشورنس کی رقم یک مشت دی جاتی ہے لیکن اس فرق کے باوجود یہ بات واضح ہے کہ یہ کوئی ایسی رقم نہیں ہے جس کا ملازم اپنی زندگی میں حقدار ہو گیا ہو، اور اسے اپنی زندگی میں وصول کر سکتا ہو، بلکہ یہ رقم بھی اس کے مرنے کے بعد فنڈ کی طرف سے اس کے اہل خانہ کے لئے ایک امدادی عطیہ ہے، اس کو ملازم کا ترکہ نہیں کہا جاسکتا، لہذا جن لوگوں کو یہ رقم دی جا رہی ہے، ان کا تعین میراث کے احکام کے مطابق ہونا ضروری نہیں۔

یہاں یہ واضح رہے کہ اس وقت یہ مسئلہ ہمارے پیش نظر نہیں ہے کہ گروپ انشورنس سے متعلق جو طریق کار اس ایکٹ میں درج کیا گیا ہے وہ کس حد تک شریعت کے مطابق ہے؟ یہ مسئلہ چونکہ زیر نظر مقدمہ کے موضوع سے خارج ہے، اس لئے اس وقت اس پر بحث نہیں کی جا رہی ہے،

لیکن یہ بات بہر صورت واضح ہے کہ جو رقم اس فنڈ کے تحت فیملی کے ارکان کو دی جا رہی ہے وہ نہ تو میت کا ترکہ ہے اور نہ اس کی دیت ہے بلکہ فنڈ کی طرف سے ایک عطیہ یا گرانٹ ہے، چنانچہ اس کا میراث کی طرح تقسیم ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس پوری بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ ایکٹ کی دفعہ نمبر ۲ شق (۵) میں ”فیملی“ کی جو تعریف کی گئی ہے وہ مذکورہ بالا وجوہ کی بناء پر قرآن و سنت کے احکام کے خلاف نہیں ہے، لہذا ہم اس اپیل کو منظور کرتے ہوئے فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے کو برخواست کرتے ہیں۔

ڈاکٹر نسیم حسن شاہ

شفیع الرحمن

عبدالقدیر چوہدری

پیر محمد کرم شاہ

۱۸/۲/۱۹۹۱ء

راولپنڈی



## فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین



## فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
اِنَّ الْحُكْمَ اِلَّا لِلّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

- ۱۔ محمد تقی عثمانی جج: میں نے برادر گرامی جناب جسٹس نسیم حسن شاہ صاحب کے مجوزہ فیصلے سے استفادہ کیا، ان مقدمات میں جو امور تصفیہ طلب ہیں، وہ انہوں نے بڑی خوبی اور تفصیل کے ساتھ بیان فرمائے ہیں، اس لئے ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں، البتہ چونکہ زیر بحث مسئلہ سے متعلق میں نے مختلف رائے قائم کی ہے، اس لئے اپنی وہ رائے اس کے دلائل کے ساتھ یہاں ذکر کرنا چاہتا ہوں۔
- ۲۔ زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ سرکاری ملازمین کے رائج الوقت عام قوانین کے تحت تمام ملازمین کے ریٹائرمنٹ کے لئے ان کی عمر کی ایک حد مقرر کی گئی ہے، جس سے پہلے ان کو ریٹائر نہیں کیا جاسکتا، لیکن جو قوانین ہمارے سامنے زیر بحث ہیں، ان میں ملازمین کی دو کیٹیگریاں اس عام اصول سے الگ کر لی گئی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ طے کیا گیا ہے کہ انہیں ریٹائرمنٹ کی عام عمر تک پہنچنے سے پہلے یہ متعلقہ ذمہ دار افراد ”مفاد عامہ“ کے تحت جب چاہیں ریٹائر کر سکتے ہیں۔ یہ دو کیٹیگریاں مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ایڈیشنل سیکرٹری یا اس سے اوپر کے مرتبے کے سرکاری ملازمین۔

(۲) وہ سرکاری ملازمین جو اپنی مدت ملازمت ۲۰ یا ۲۵ سال پورے کر چکے ہیں۔

وفاقی شرعی عدالت نے ان قوانین کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا ہے، جو سرکاری ملازمین کی ان دو کیٹیگریوں کے ساتھ امتیازی سلوک روا رکھ کر متعلقہ ذمہ داروں کو اس بات کا موقع فراہم کرتے ہیں کہ وہ جس کو چاہیں ریٹائرمنٹ کی اصل عمر آنے سے پہلے ہی ”مفاد عامہ“ کی آڑ لے کر ریٹائر کر دیں، اور اسے نہ اس عمل کی وجہ بتائی جائے اور نہ اپنی صفائی کا موقع دیا جائے۔

۳۔ اس مسئلے پر غور کرنے سے پہلے یہ بات واضح دینی چاہئے کہ وفاقی شرعی عدالت اور عدالت ہذا کی یہ شریعت لہیلٹ بیج کسی قانون کو نامناسب اور رائے عامہ یا عرف عام کے خلاف یا دستور میں دیئے ہوئے بنیادی حقوق کے منافی ہونے کی بناء پر کالعدم قرار دینے کی مجاز نہیں ہے، وہ صرف اسی

وقت کسی قانون کو کالعدم قرار دے سکتی ہے جب کوئی قانون اس کی نظر میں قرآن و سنت سے متصادم ہو۔

۴۔ اس سلسلے میں قرآن و سنت کی تشریح کرتے ہوئے اجماع و قیاس اور فقہاء کرام کی آراء سے کس حد تک استفادہ کیا جاسکتا ہے، اس موضوع پر ہم اس سے قبل وفاق پاکستان بنام عوام پاکستان شریعت اپیل نمبر ۴-۵-۱۹۸۲ (۱) کے مقدمہ میں ایک مفصل فیصلہ دے چکے ہیں، جس میں قرآن و سنت کی تشریح و تعبیر کا طریقہ کار اور اس سلسلے میں قیاس اور استنباط کی حدود بھی متعین کر دی گئی ہیں لہذا اس مقدمہ میں اس مسئلے کو از سر نو اٹھانے کی ضرورت نہیں، البتہ اتنی بات واضح ہے کہ دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ کے تحت یہ عدالت کسی قانون کو صرف قرآن و سنت سے متصادم ہونے کی بناء پر کالعدم قرار دے سکتی ہے۔

۵۔ جب اس نقطہ نظر سے زیر بحث قوانین پر غور کیا جائے، تو یہ قوانین قرآن و سنت کے کسی ارشاد، ان کی کسی تعلیم یا اصول سے متصادم نظر نہیں آتے۔

۶۔ درحقیقت سرکاری ملازمین کے قوانین کا تعلق مجموعی طور پر نظام حکومت سے ہے، اور نظام حکومت کے بارے میں قرآن و سنت اور فقہ اسلامی نے کچھ بنیادی اصول ضرور متعین کیے ہیں، لیکن نظام حکومت کی جزوی تفصیلات کو خود متعین کرنے کے بجائے انہیں ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑ دیا ہے کہ ان بنیادی اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے یہ تفصیلات اپنے زمانے اور اپنے خطے کے حالات کے مطابق خود طے کر لیں، یہ تفصیلات جب تک ان بنیادی اصولوں میں سے کسی اصول سے نہ ٹکراتی ہوں، قرآن و سنت سے متصادم نہیں کہلا سکتیں۔

۷۔ سرکاری ملازمین کا تقرر عام اجیر اور آجر (Employer and Employee) کے قواعد کے تحت کیا جائے گا، یا ان کی ملازمتوں کو قانونی تحفظ مہیا کیا جائے گا؟ یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس کے بارے میں اسلام نے ہمیشہ کے لئے کوئی ایک طریق کار متعین کرنے کے بجائے اسے ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ اپنے دور کی مصلحتوں کو دیکھتے ہوئے جو طریق کار اختیار کرنا چاہیں، اسلام اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں بنتا۔

۸۔ ملازمت کا عام قاعدہ یہ ہے کہ مدت ملازمت، مفوضہ امور اور تنخواہ وغیرہ کے بارے میں آجر (Employer) اور اجیر (Employee) کے درمیان جو شرائط بھی طے ہو جائیں فریقین پر ان کی پابندی لازم ہوتی ہے۔ آجر (Employer) کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ وہ مختلف افراد سے مختلف شرائط (Terms and Conditions) طے کرے، اور جب تک یہ شرائط باہمی

رضامندی سے طے ہوئی ہوں، اور ان میں بذات خود کوئی ناجائز بات شامل نہ ہو، وہ فریقین کے لئے قابل پابندی سمجھی جاتی ہیں، اور ان شرائط کے مطابق کسی کارروائی کو ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔

۹۔ چنانچہ فریقین کو اختیار ہے کہ وہ ملازمت کے لئے جو مدت چاہیں مقرر کر لیں، اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کو ایک سال کے لئے ملازم رکھا ہے، اور یہ بات ابتدا ہی سے معاہدہ میں طے ہے تو ایک سال کی مدت ختم ہونے پر وہ اسے ملازمت سے علیحدہ کر سکتا ہے، اگر ملازمت کی مدت ۱۰ سال طے ہوئی ہو تو اس مدت کے اختتام پر علیحدگی ہو سکتی ہے، اور اس علیحدگی کے لئے کوئی وجہ بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

”المسلمون على شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما۔“

ترجمہ: ”مسلمان اپنی طے کی ہوئی شرائط کے پابند ہیں، سوائے اس شرط کے جو کسی

حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دے۔“ (۱)

چنانچہ فقہاء کرام نے بھی اسی اصول پر یہ حکم بیان فرمایا ہے کہ ملازمت کے آغاز میں فریقین کے درمیان جتنی مدت مقرر ہوئی ہو، اس کے ختم ہونے پر اجارہ ختم ہو جاتا ہے، یہ بات فقہاء کے یہاں مسلم ہے، مثال کے طور پر علامہ کاسانی ”اجارہ“ ختم ہونے کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ومنها انقضاء المدة الا لكسر، لان الثابت الى غاية ينهي عند وجود

لغاية فتفسخ الاجارة بانتهاء المدة۔“

”ان اسباب میں سے ایک سبب مدت ختم ہو جانا ہے، الا یہ کہ کوئی مجبوری ہو، اس

لئے کہ جو چیز کسی حد تک کے لئے ثابت ہو، وہ اسی حد کے آنے پر ختم ہوتی ہے، لہذا

اجارہ بھی طے شدہ مدت کے ختم ہونے پر ختم ہو جائے گا۔“ (۲)

۱۰۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ کسی آجر (Employer) نے اگر ایک اجیر (Employee) کے ساتھ ملازمت کی ایک مدت مقرر کی ہے، تو دوسرے ملازم کے ساتھ بھی وہی مدت مقرر کرے، چنانچہ آجر کی صوابدید کے مطابق ملازمت کی مدتیں اشخاص کے اختلاف سے مختلف بھی ہو سکتی ہیں اور آجر اس اختلاف کی کوئی وجہ بیان کرنے کا بھی پابند نہیں ہے۔

۱۱۔ یہ ہے ملازمت اور اجارہ کا عام اصول..... اور قرآن و سنت میں کوئی ایسی ہدایت نہیں جس کی رُو سے سرکاری ملازمین کو اس اصول سے مستثنیٰ قرار دے کر ان کی ملازمت کو ہمیشہ کے لئے تحفظ فراہم

(۱) جامع ترمذی، ابواب الاحکام، باب نمبر ۷۷، حدیث نمبر ۱۳۶۳۔

(۲) بدائع الصنائع، جلد ۴، ص ۲۰۳، طبع کراچی۔

کرنا ضروری ہو، بلکہ یہ معاملہ مسلمانوں کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اپنے اپنے زمانے کے حالات کے مطابق انتظامی اور ہر سرکاری ملازمین کے ساتھ جس قسم کا معاہدہ چاہیں کر لیں، چنانچہ تاریخ اسلام کے ابتدائی دور میں ملازمین کا عزل و نصب تمام تر خلفاء کی رائے پر موقوف تھا چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں:

”عزل و نصب کو خدا تعالیٰ نے خلیفہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، خلیفہ کو چاہئے کہ مسلمانوں کی اصلاح اور اسلام کی نصرت کی فکر کرے، اور اسی غور و فکر سے جو رائے قائم ہو، اس پر عمل کرے،..... اور آنحضرت ﷺ مصلحت کی وجہ سے کبھی کسی کو معزول کر کے دوسرے کو مقرر کر دیتے، جیسا کہ فتح مکہ میں انصار کے نشان کو سعد بن عبادہؓ سے ایک بات پر جو ان کی زبان سے نکل گئی تھی، لے کر ان کے بیٹے قیس بن سعدؓ کو دے دیا، اور کبھی کسی مصلحت کی وجہ سے کم تر درجہ کے شخص کو مقرر کرتے، جیسا کہ حضرت اسامہؓ کو سردار لشکر کیا، اور کبار مہاجرین کو ان کا ماتحت، یہ تقرر آپ نے آخری عمر میں کیا تھا، اسی طرح شیخینؓ نے اپنے زمانے خلافت میں کیا، اور حضرت عثمانؓ کے بعد حضرت علیؓ اور دیگر خلفاء بھی ہمیشہ اس دستور پر عمل کرتے رہے۔“ (۱)

۱۲۔ خلفائے راشدین کے زمانے کی تاریخ کے مطالعے سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اس دور میں سرکاری ملازمین کا تقرر اور معزولی تمام تر باہمی معاہدے کی پابند تھی، اور ملازمین کے لئے کوئی ایسی یکساں مدت ملازمت مقرر نہیں تھی جو تمام ملازمین پر حاوی ہو، اس کے بجائے خلیفہ ملت کے مصالح کے پیش نظر عزل و نصب کے کھل اختیارات رکھتا تھا۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ محض اپنے ذاتی مفاد یا ذاتی خواہشات کی بنیاد پر اسے ملازمین کے عزل و نصب کا اختیار تھا، نہیں! اس پر شرعاً واجب تھا کہ وہ عزل و نصب کا یہ فیصلہ خالص امت کے مصالح کی بنیاد پر کرے، جس کے لئے وہ اللہ کے سامنے جواب دہ ہے، لیکن معاہدے کی معروف شرائط کے مطابق عزل و نسب کا فیصلہ کرتے وقت ہر حالت میں وہ متعلقہ فرد کو اس مصلحت سے باخبر کرنے کا قانوناً پابند نہیں تھا، جس کی بنیاد پر وہ یہ فیصلہ کر رہا ہے۔ اس وقت ملازمین کی کوئی مدت ملازمت معاہدے میں طے نہیں ہوتی تھی، بلکہ دونوں فریق جانتے تھے کہ اس ملازمت کا جاری رہنا یا ختم ہو جانا فریقین کی صوابدید پر موقوف ہے، اور دونوں میں سے جو چاہے کسی مہینہ یا سال کے اختتام پر ملازمت ختم کر سکتا ہے، جس کی وجوہ بیان کرنے کا بھی

وہ پابند نہیں ہے۔ ہاں اگر سال یا مہینے کے دوران یہ فیصلہ کیا جائے تو ایسا فیصلہ کرنے سے پہلے دوسرے فریق کو وجوہ بیان کرنا اور اس کی بات سننا ضروری سمجھا جاتا تھا۔ اس کی بہت سی مثالیں تاریخ طبری جلد ۳ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۱۳۔ لیکن اس سلسلے میں ایک اہم اور مشہور واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کی معزولی کا ہے۔ حضرت خالد رضی اللہ عنہ تاریخ اسلام کے مایہ ناز سپہ سالار تھے، جنہوں نے روم، ایران اور عراق کی فتوحات میں بڑے زبردست کارنامے انجام دیئے۔ لیکن بالآخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں معزول فرمادیا۔ اگرچہ ان کے خلاف بعض شکوک و شبہات بھی پیدا ہوئے تھے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کے خلاف کوئی بھی الزام عدالتی تحقیق کے معیار پر ثابت نہیں ہوا تھا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں کسی جرم کی پاداش میں معزول نہیں کیا، بلکہ ان کی معزولی کے بعد تمام گورنرز کو ایک خط لکھا، جس میں تحریر تھا:

”انی لم اعزل - لدا عن مسخطة ولا خیانة، ولكن الناس فتنوا به، فخفت

ان یوکلوا الیہ ویبتلوا به، فاحببت ان یعلموا ان الله هو الصانع، وان لا

یکونوا بعرض فتنه۔“

”میں نے خالد کو کسی ناراضی یا ان کی کسی خیانت کی وجہ سے معزول نہیں کیا، لیکن لوگ ان کی (بہادری وغیرہ) کی وجہ سے فتنے میں مبتلا ہو رہے تھے، اور مجھے اندیشہ تھا کہ لوگ (اللہ تعالیٰ کے بجائے) ان پر بھروسہ کرنے لگیں گے، اور اس طرح غلط عقیدے میں مبتلا ہو جائیں گے، لہذا میں نے چاہا کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ کچھ کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کرتا ہے، اور لوگ کسی فتنے کا نشانہ نہ بنیں۔“ (۱)

۱۴۔ اور حافظ ابن کثیر جو نہایت محتاط اور محقق مورخ ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

”روی یوسف وغیرہ ان عمر قال حين عزل خالدًا عن الشام، والمنسوبة

بن حارثه عن العراق، انما عزلتهما ليعلم الناس ان الله نصر الدين

بنصرهما، وان القوة لله جميعا۔“

”سیف بن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد رضی اللہ عنہ

کو شام سے اور حارث بن حارثہ رضی اللہ عنہ کو عراق سے معزول کیا تو انہوں نے فرمایا کہ

”میں نے ان دونوں کو صرف اس لئے معزول کیا ہے کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ

دین کو نصرت اللہ تعالیٰ کی مدد سے حاصل ہوئی ہے، اور یہ قوت اور قدرت تمام تر اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔“ (۱)

۱۵۔ چنانچہ اس معزولی کے بعد بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت خالد رضی اللہ عنہ کے تعلقات اچھے رہے۔ معزولی کے بعد پہلی ہی ملاقات میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا:

”یا خالد! واللہ انک علی لکرم، وانک عندی لعزیز، ولن یصل الیک منی امر تکرهہ بعد ذلک۔“

”خالد! میں تمہاری بہت عزت کرتا ہوں، اور تم مجھے بہت عزیز ہو، اور آج کے بعد میری طرف سے تمہیں کوئی ایسی بات نہیں پہنچے گی جو تمہیں ناپسند ہو۔“ (۲)

۱۶۔ یہاں تک کہ جب حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت آیا تو انہوں نے اس حسرت کا اظہار تو فرمایا کہ جہاد میں اتنا حصہ لینے کے باوجود میں بستر پر مر رہا ہوں، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں کوئی شکایت کا کلمہ نہیں کہا، بلکہ وصیت یہ کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے ترکے کا انتظام حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سپرد کیا جائے۔ (۳)

۱۷۔ یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو معزول کرنے کی جو وجہ بیان فرمائی ہے، اس کو ”مفاد عامہ“ (Public Interest) کے سوا کسی اور لفظ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

۱۸۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سرکاری ملازمین کی مدت ملازمت کے بارے میں قرآن و سنت نے کوئی ایسا حکم نہیں دیا جس کی پیروی ہر حال میں لازم ہو، بلکہ اسے ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑا ہے کہ وہ اپنے زمانے کی انتظامی مصلحتوں کے مطابق اس سلسلے میں جو طریق کار اختیار کرنا چاہیں، اختیار کر لیں۔ اگر کسی وقت متعلقہ افراد کی امانت اور دیانت پر اعتماد کیا جاسکتا ہو، اور اس بات کا اطمینان ہو کہ ملازمتوں کو دائمی تحفظ دیئے بغیر بھی کاروبار حکومت صحیح طریقے پر چل سکتا ہے تو ملازمین کے عزل و نصب کا کلی اختیار ذمے داروں کو دیا جاسکتا ہے، کہ وہ جس طرح چاہیں، ملازمین کے ساتھ شرائط طے کر لیں، اور اگر یہ اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو، اور ملازمتوں کے تحفظ کے بغیر انتظامی مصالح عامہ متاثر ہو سکتی ہوں، تو ایسا قانون بھی بنایا جاسکتا ہے جس کے ذریعہ ملازمتوں کو انتظامی مصلحت کے مطابق تحفظ دیا جاسکے۔ دونوں میں سے کوئی صورت بھی قرآن و سنت سے متصادم نہیں ہوگی۔

(۱) البدایہ والنہایہ، ص ۱۱۵، ج ۷، وفيات ۷۱ ہجری۔

(۲) البدایہ والنہایہ، ص ۱۱۵، ج ۷، وطبری، ص ۱۶۷، ج ۱۔

(۳) الاصابہ للحافظ ابن حجر، ص ۴۱۵، ج ۶، البدایہ والنہایہ، ص ۱۱۷، ج ۷۔

۱۹۔ اب سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ کس دور میں مصلحت کیا ہے؟ اب اگر کسی زمانے کے مسلمان باہمی مشورے سے کسی ایک راستے کو مصلحت کے مطابق سمجھ کر اسے اختیار کر لیں تو کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ میری نظر میں یہ راستہ مصلحت کے مطابق یا مناسب نہیں، لیکن اس راستے کو قرآن و سنت سے متصادم قرار دینا اس لئے درست نہیں ہوگا کہ اس معاملے میں قرآن و سنت نے ہمیشہ کے لئے کوئی ایک راستہ معین کر کے کوئی ابدی حکم دیا ہی نہیں ہے، بلکہ یہ بات ہر دور کے مسلمانوں کی رائے پر چھوڑ دی ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کے ساتھ انتظامی مصلحت کے مطابق معاہدہ کی جو مدت چاہیں مقرر کر لیں۔

۲۰۔ اس دور میں اس قسم کی انتظامی مصلحتوں کے تعین کے لئے جو ادارہ موجود ہے، وہ ”مجلس شوریٰ“ یا مقننہ ہے، لہذا اگر کوئی شخص مدت معاہدہ کے بارے میں زیر بحث قوانین کی متعلقہ دفعات کو مصلحت کے خلاف یا نامناسب سمجھتا ہے تو اس کے پاس چارہ کار یہ ہے کہ وہ یہ مسئلہ ”مجلس شوریٰ“ میں اٹھائے، اور وہاں یہ طے کیا جائے کہ انتظامی مصلحت کے لحاظ سے کوئی صورت مناسب ہے، لیکن اس عدالت کے پاس مذکورہ قانون کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دینے کے لئے کوئی بنیاد موجود نہیں ہے۔

۲۱۔ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ریٹائرمنٹ کی عام اور معروف مدت سے پہلے کسی سرکاری ملازم کو ریٹائر کرنا اس کے خلاف ایک کارروائی ہے، اور یہ کارروائی اس وقت تک جائز نہیں ہو سکتی جب تک کہ کم از کم اس کو ”پروانہ اظہار وجود“ (Show-Cause Notice) جاری نہ کیا جائے، اور اس کے جواب میں اسے اپنی پوزیشن واضح کرنے کا موقع نہ دیا جائے اور چونکہ زیر بحث قوانین میں سرکاری ملازمین کو یہ موقع فراہم نہیں کیا گیا، اس لئے وہ قرآن و سنت کے خلاف ہیں۔

۲۲۔ میرے نزدیک اس مسئلے کو طے کرنے کے لئے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ کیا زیر بحث قوانین کی مذکورہ دفعات کے تحت کسی ملازم کو ریٹائر کرنا اس ملازم کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ ہے جس سے اسے کسی جرم کا مجرم قرار دیا گیا ہو، یا اس کے کسی مسلم قانونی حق کا انکار کیا گیا ہو، یا پھر یہ ایک ایسے معاہدے کی تکمیل ہے، جس کے تحت اس نے ابتداء میں ملازمت قبول کر لی تھی۔

۲۳۔ اگر یہ اس کے خلاف کوئی فیصلہ ہے، تو بیشک اس فیصلے سے پہلے اس کو صفائی کا موقع دینا لازم ہوگا، اور جو قانون اسے صفائی کا موقع دیے بغیر اس کے خلاف کسی فیصلے کو جائز قرار دے، وہ قرآن و سنت کے خلاف ہوگا، کیونکہ حدیث میں نبی کریم ﷺ کا واضح ارشاد ہے:

”اذا تقاضى البك رجلان فلا تقض الاول حتى تسمع كلام الآخر.“

ترجمہ: ”جب تمہارے پاس دو آدمی قضیہ لائیں تو پہلے کے حق میں اس وقت تک

فیصلہ نہ کرو جب تک دوسرے کی بات نہ سن لو۔“ (۱)

۲۴۔ اس اصول کی طرف کچھ اشارے قرآن کریم میں بھی موجود ہیں، مثلاً سورہ ص (۲) میں حضرت داؤد علیہ السلام کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ ان کی عبادت کے دوران دو بھائی اپنا تنازعہ لے کر آئے۔ ایک بھائی نے دوسرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میرے اس بھائی کے پاس ۹۹ دنبیاں ہیں، اور میرے پاس ایک دنبی ہے، لیکن یہ اس ایک دنبی کے بارے میں بھی مجھ پر زور ڈال رہا ہے کہ وہ بھی میرے حوالے کر دو۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا کہ ”اس نے تمہاری دنبی مانگ کر تم پر ظلم کیا ہے“ لیکن پھر فوراً ہی انہیں تنبیہ ہوا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آزمائش تھی، چنانچہ انہوں نے استغفار فرمایا۔ (۳)

۲۵۔ ان آیات کی واضح تفسیر یہی ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے اس ناگہانی قصے میں دوسرے کی بات سننے بغیر صرف پہلے فریق کے بیان پر اپنی اس رائے کا اظہار فرما دیا کہ دوسرا فریق ظالم ہے، یہ بات چونکہ عدل اور احکام خداوندی کے خلاف تھی، اس لئے انہیں فوراً خیال آیا کہ یہ دو فریق میری آزمائش کے لئے بھیجے گئے تھے، اور قبل از وقت اظہار رائے کر کے میں نے عجلت سے کام لیا، اس لئے انہوں نے اللہ تعالیٰ سے مغفرت طلب فرمائی۔

۲۶۔ اس تفسیر کے مطابق قرآن کریم سے بھی یہ اصول معلوم ہوتا ہے کہ کسی شخص کے خلاف کوئی جرم یا کسی حق کا کوئی فیصلہ سننے سے پہلے اس کو اپنا موقف بیان کرنے کا حق ملنا چاہئے لہذا اگر کوئی قانون اس اصول کے خلاف ہو تو وہ یقیناً قرآن و سنت سے متصادم ہوگا۔

۲۷۔ لیکن اس اصول کا اطلاق اسی جگہ ہو سکتا ہے جہاں کسی شخص کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ سننا جائے جس کے ذریعے:

(۱) یا تو وہ مجرم ثابت ہوتا ہو۔

(۲) یا اس کے ذمہ کوئی قانونی حق عائد ہوتا ہو۔

(۳) یا اسے کسی قانونی حق سے محروم کیا جا رہا ہو۔

(۱) جامع الترمذی، ابواب الاحکام، حدیث نمبر ۱۳۳۶، ج ۱، مطبوعہ کراچی۔

(۲) سورہ نمبر ۳۸۔

(۳) یہ سورہ ص آیت نمبر ۲۱ تا ۲۶ کا خلاصہ۔



ہمارے زیر بحث مسئلے میں ان تینوں میں سے کوئی صورت نہیں۔ زیر بحث قوانین کی جن دفعات کو وفاقی شرعی عدالت نے منسوخ کرنے کی ہدایت کی ہے، ان کے تحت اگر کسی ملازم کو ریٹائر کیا جائے تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہوتے کہ اسے کسی جرم کا مجرم یا اس منصب کے لئے نااہل قرار دیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ قانون میں یہ صراحت ہے کہ اسے ملازمت کے تحت حاصل ہونے والی تمام مراعات دی جائیں گی، یہاں تک کہ اسے معزول شدہ ملازم کہنے کے بجائے ریٹائر شدہ ملازم کہا جائے گا۔

۲۸۔ اس طرح ریٹائرمنٹ کے ذریعہ اس سے کوئی ایسا قانونی حق بھی نہیں چھینا جا رہا ہے، اسے وہ قرآن و سنت کے تحت لازمی طور پر حقدار ہو، کیونکہ آغاز ملازمت ہی میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اس کے ملازمت پر برقرار رہنے کا قانونی حق صرف اس وقت تک رہے گا جب تک اس کی ملازمت پر ۲۵ سال نہ گزر جائیں یا وہ ایڈیشنل سیکرٹری کے منصب تک نہ پہنچ جائے، اس کے بعد اس کا قانونی حق برقرار نہ رہے گا، اور اسے مفاد عامہ کے تحت کسی بھی وقت ریٹائر کیا جاسکے گا۔ ملازم نے یہ ملازمت انہی شرائط کے تحت قبول بھی کی چنانچہ باہمی معاہدے میں جو مدت طے ہو گئی تھی، اس کے بعد مفاد عامہ کے خلاف ملازمت پر برقرار رہنا نہ اس کا شرعی حق ہے اور نہ قانونی، لہذا اگر اسے اس مدت کے پورا ہونے پر مفاد عامہ کے تحت ریٹائر کیا جائے تو اس سے اس کا کوئی ایسا حق نہیں چھینا جا رہا ہے جو اسے معاہدہ کی رو سے حاصل تھا۔

۲۹۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ اس کی ریٹائرمنٹ کا فیصلہ اس قسم کا کوئی فیصلہ نہیں ہے جس کے تحت کوئی شخص مجرم قرار پائے، یا اسے کسی واجبی حق سے محروم کیا جائے، اس کے برعکس یہ ایک پہلے سے طے شدہ معاہدے کی تکمیل کا ایک حصہ ہے، جسے منظور کر کے ہی اس نے ملازمت اختیار کی تھی۔

۳۰۔ زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ کہ چونکہ یہ ملازمین ریٹائرمنٹ کی عام اور معروف مدت تک پہنچنے سے پہلے ہی ریٹائر کر دیئے جاتے ہیں، اس لئے اس عمل سے ان کے ریکارڈ پر ایک داغ لگ جاتا ہے کہ یقیناً ان میں کوئی خرابی ہوگی، جس کی بناء پر انہیں وقت سے پہلے ریٹائر کیا گیا۔ اس داغ کی وجہ سے یہ فیصلہ محض معاہدے کی تکمیل نہیں ہے، بلکہ معنوی طور پر اسے مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، لہذا اس فیصلے سے پہلے صفائی کا موقع ضرور ملنا چاہئے۔

۳۱۔ میں نے اس دلیل پر کافی غور کیا، لیکن اس سے اتفاق نہیں کر سکا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مزعومہ داغ کو قانونی اعتبار سے کوئی داغ کہنا مشکل ہے۔ جو لوگ اس طرح ریٹائر ہوتے ہیں میرے علم میں کوئی قانون ایسا نہیں ہے جو انہیں داغدار قرار دیتا ہو۔ ان پر ”معزول شدہ“ یا ”نااہل“ ملازمین

کے احکام جاری نہیں ہوتے۔ وہ ٹھیک اسی طرح تمام مراعات کے مستحق ہوتے ہیں جس طرح ریٹائرمنٹ کی عام مدت پوری کرنے والے ملازمین ان کے مستحق ہوتے ہیں، بلکہ جب مفاد عامہ کے تحت ضروری ہو تو انہیں دوبارہ بھی سرکاری ملازمت میں لیا جاسکتا ہے، لہذا قانونی اعتبار سے اس ریٹائرمنٹ کے ذریعہ ان پر کوئی داغ نہیں لگتا، ہاں البتہ یہ ضرور ممکن ہے کہ معاشرے میں ان کی اہلیت اور کارکردگی کے بارے میں کچھ شکوک و شبہات پیدا ہو جائیں، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان شکوک و شبہات کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ ان کو ریٹائر کرنا انہیں مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، اس قسم کے شکوک و شبہات جن کی کوئی قانونی بنیاد نہیں ہے، اگر ایسے شکوک پیدا کرنے والا ہر عمل ”پروانہ اظہار وجوہ“ کا متقاضی ہے تو معاشرے میں ایسے شکوک و شبہات پر انیویٹ ملازمین کے سلسلے میں بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی پر انیویٹ ملازم سالہا سال تک کسی ایک جگہ ملازمت کرتا رہا ہو، پھر اسے ملازمت کے قواعد کے مطابق نوٹس دے کر ملازمت سے الگ کر دیا جائے تو اس کے بارے میں بھی ذہنوں میں یہ شبہات تو ابھرتے ہیں کہ شاید اس کو کسی خرابی کی بناء پر الگ کیا گیا ہوگا، لیکن ظاہر ہے کہ ان شبہات کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اسے مجرم قرار دیا گیا ہے، لہذا اسے صفائی کا موقع دینا لازم تھا، بلکہ یہ علیحدگی اگر معاہدے کی شرائط کے مطابق ہوئی ہے تو وہاں ”پروانہ اظہار وجوہ“ جاری کرنا کوئی بھی شریعت کی رو سے لازمی نہیں سمجھتا، اور خود وفاقی شرعی عدالت نے بھی نہ صرف پر انیویٹ ملازمین بلکہ ”واپڈا“ اور ”یونیورسٹی“ جیسے اداروں کے ملازمین کے لئے بھی اسے ضروری قرار نہیں دیا، حالانکہ ان کے ملازمین کو بھی سرکاری ملازمین تصور کیا جاتا ہے۔

۳۲۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر کسی شخص کی قواعد کے مطابق ملازمت سے علیحدگی کی بنا پر معاشرے میں اس کی اہلیت یا کارکردگی کے بارے میں کچھ شبہات پیدا ہو جائیں تو اس سے یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ ملازمت سے اس کی علیحدگی اس کو مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، لہذا قرآن و سنت کی رو سے اس کو کم از کم ”اظہار وجوہ کا پروانہ“ دینا اور اس کی صفائی سننا ضروری ہے اور جو قانون اسے صفائی دینے بغیر ملازمت کا معاہدہ ختم کرنے کو جائز قرار دے، وہ قرآن و سنت سے متصادم ہے۔

۳۳۔ بحث کے دوران قرآن کریم کی سورہ بنی اسرائیل کی ایک آیت سے بھی استدلال کیا گیا، آیت یہ ہے:

”وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِّزَمَانِهِ طَائِرَةٌ فِي غُتْفِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يُلْقَاهُ

مَنْشُورًا ۝ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِتَفْسِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَسِيبًا ۝“

ترجمہ: ”اور ہم نے ہر انسان کا عمل اس کے گلے کا ہار بنا رکھا ہے اور قیامت کے دن

اس کا اعمال نامہ اس کے واسطے نکال کر سامنے کر دیں گے، جس کو وہ کھلا ہوا دیکھ لے گا۔ اپنا اعمال نامہ خود پڑھ لے، آج تو خود ہی اپنا حساب جانچنے کے لئے کافی ہے۔“ (۱)

اس آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آخرت میں بھی ”پروانہ اظہار وجوہ“ جاری فرمایا ہے تو دنیا میں کسی شخص کو اظہار وجوہ کا موقع دیئے بغیر اس کے خلاف کارروائی قرآن کی اس آیت کے خلاف ہوگی۔

۳۴ - میرے نزدیک یہ استدلال کئی وجوہ سے درست نہیں:

(۱) مذکورہ آیت میں کسی شخص کو سزا یا ب کرنے کا ذکر ہے، اور میں اور پرسمیں سے ثابت رہ چکا ہوں کہ کسی شخص کو معاہدے کے مطابق ملازمت سے الگ کرنا اس کو سزا دینے کے مترادف نہیں ہے، جس پر سزا دینے کے احکام جاری کیے جائیں۔

(۲) درحقیقت مذکورہ آیت میں جس اعمال نامہ کا ذکر ہے، اسے ”پروانہ اظہار وجوہ“ (Cause Notice) کہنا درست نہیں، کیونکہ ”پروانہ اظہار وجوہ“ جاری کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی شخص کو اپنی صفائی کو موقع دیا جائے، اور اگر وہ اپنی صفائی میں کوئی معقول بات پیش کرے تو اسے قبول کر کے اس کے خلاف کارروائی کو روک دیا جائے، حالانکہ مذکورہ آیت میں ”اعمال نامہ“ اس کو دکھانے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے خلاف الزامات کی جواب دہی کر لے، بلکہ الزامات تو اس پر پہلے ہی سے ثابت ہو چکے، اعمال نامہ دکھانے کا مقصد اس پر صرف حجت پوری کرنا ہے۔

(۳) آیت میں صرف یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ آخرت میں ہر شخص کو اس کا اعمال نامہ دکھائیں گے تاکہ وہ خود اپنے اعمال نامہ کو دیکھ لے، لیکن آیت میں یہ کہیں نہیں کہا گیا کہ دنیا میں انسانوں کے باہمی معاملات میں بھی ہمیشہ یہی طریقہ اختیار کرنا ضروری ہے اور اس کے خلاف کوئی طریقہ اختیار کیا جائے تو وہ قرآن کریم کے خلاف ہوگا۔

۳۵ - لہذا یہ بات کہ کسی کو سزا دینے سے پہلے اس کو سزا کی وجوہ سے آگاہ کرنا ضروری ہے، اس آیت کا موضوع ہی نہیں، اس سلسلے میں قرآن و حدیث کے وہ ارشادات زیادہ بر محل ہیں جو اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۲۳، ۲۴ میں بیان کیے ہیں، لیکن جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے ان کا اطلاق بھی زیر بحث مسئلے پر نہیں ہوتا۔

۳۶ - زیر بحث قوانین کے خلاف ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی کہ دو قسم کے ملازمین کے لئے

ریٹائرمنٹ کی عام ملازمین سے کم مدت مقرر کرنا قانون مساوات کے خلاف ہے۔

۳۷۔ لیکن مجھے قرآن و حدیث میں کوئی ایسا حکم دستیاب نہیں ہوا جو مختلف ملازمین کے ساتھ معاہدے کی مختلف مدت مقرر کرنے پر پابندی عائد کرتا ہو۔ قرآن و حدیث سے اس سلسلے میں جو ہدایات ملتی ہیں وہ یہ ہیں کہ ملازمین کے ساتھ جو بھی معاہدہ کیا جائے فریقین اس کی پابندی کریں، لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ تمام ملازمین کے ساتھ معاہدہ بھی یکساں ہو، اور شرائط ملازمت بھی برابر ہوں، اس کے بجائے فریقین باہمی رضامندی سے جن جائز شرائط پر بھی متفق ہو جائیں اسلام ان پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتا۔

۳۸۔ یہ بات وفاقی شرعی عدالت نے بھی تسلیم کی ہے کہ مدت معاہدہ اور شرائط ملازمت کے اعتبار سے مختلف ملازمین کے درمیان درجہ بندی یا تفریق (Classification) میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، لیکن فاضل وفاقی شرعی عدالت کا کہنا یہ ہے کہ اس تفریق یا درجہ بندی کے لئے کوئی معقول بنیاد ہونی چاہئے۔

۳۹۔ اس دلیل کا خلاصہ یہی لگتا ہے کہ ملازمین کے درمیان تفریق (Classification) کے بارے میں قرآن و سنت نے کوئی قطعی اور ابدی حکم نہیں دیا، بلکہ اسے ہر دور کی مصلحتوں پر چھوڑا ہے۔ اگر مسلمان کسی دور میں کسی تفریق کو مصلحت کے مطابق سمجھیں تو اسے اختیار کر سکتے ہیں، اور مصلحت کے خلاف سمجھیں تو اسے ترک کر سکتے ہیں، لہذا بات جہاں جا کر رکتی ہے، وہ یہی ہے کہ زیر بحث قوانین میں جو تفریق کی گئی ہے، وہ معقول مصلحت پر مبنی ہے یا نہیں؟ اور یہ بات میں شروع ہی میں کہہ چکا ہوں کہ اس عدالت کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ کسی قانون کا جائزہ اس بنیاد پر لے کہ وہ معقول اور مصلحت کے مطابق ہے یا نہیں؟ یہ عدالت تو صرف قرآن و سنت کی روشنی میں قوانین کا جائزہ لے سکتی ہے، مصلحتوں کا فیصلہ کرنے کا کام یا تو ”مفتی“ کا ہے، یا اگر کسی قانون میں بنیادی حقوق کے نقطہ نظر سے کوئی قسم نظر آتا ہو تو اس کا فیصلہ اعلیٰ عدالتیں اپنے عام اختیار سماعت کے تحت کر سکتی ہیں، یہ بات فیڈرل شریعت کورٹ اور اس عدالت کی شریعت کمیلیٹ بینچ کے دائرہ کار سے باہر ہے۔

۴۰۔ ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی ہے کہ انتظامیہ کے بااختیار افراد کو کسی بھی وقت مفاد عامہ (Public Interest) کا نام لے کر کسی ملازم کو ریٹائر کرنے کا اختیار ایک ایسا اختیار ہے جسے بددیانت لوگ غلط استعمال کر کے لوگوں پر ظلم کر سکتے ہیں، لیکن اس کے بالمقابل دوسرا استدلال یہ پیش کیا جاسکتا ہے کہ ملازمین کے لئے ملازمت کا غیر محدود تحفظ بھی ایک ایسا تحفظ ہے جسے بددیانت لوگ غلط استعمال کر کے کاروبار حکومت کو نقصان پہنچا سکتے ہیں۔

- ۳۱۔ مصلحتوں کے انہی تعارض (Clash) کی بنا پر قرآن و سنت نے اس معاملے میں ہمیشہ کے لئے کوئی ایک راہ معین نہیں کی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان باہمی مشورے سے وہ طریق کار طے کر لیں جو ان کے زمانے اور حالات کے مطابق ہو۔ یہ عدالت ان میں سے کسی ایک طریق کار کو اپنی رائے سے مصلحت کے زیادہ مطابق دیکھ کر اسے قرآن و سنت کا واجب التعمیل حکم قرار نہیں دے سکتی۔
- ۳۲۔ ان وجوہ سے میں زیر بحث قوانین کی ان دفعات کو جنہیں وفاقی شرعی عدالت نے منسوخ کرنے کی ہدایت کی ہے، قرآن و سنت سے متصادم نہیں پاتا، لہذا میں شریعت اپیل نمبر ۱۴ آف ۱۹۸۴۔ مسٹر دکر تاہوں، اور باقی تمام اپیلیں منظور کی جاتی ہیں۔



## لاٹری حرام ہے

سپریم کورٹ آف پاکستان کی شریعت اپیلیٹ بینچ میں یہ مقدمہ زیر بحث آیا کہ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴-۱ اے اور دفعہ ۲۹۴-بی کس حد تک اسلام کے مطابق یا مخالف ہیں، ان دفعات کی رو سے سرکاری ”لاٹری“ کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس مسئلہ پر جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کا لکھا ہوا تفصیلی فیصلہ پیش خدمت ہے۔۔۔۔۔ ادارہ

## لاٹری حرام ہے

میں نے اس مقدمے میں برادر محترم جناب جسٹس شفیع الرحمن صاحب کے مجوزہ فیصلے کا مطالعہ کیا، میں اس میں بیان کردہ نتائج سے بڑی حد تک متفق ہوں، البتہ چونکہ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا فیصلہ بعض ترمیمات کا محتاج ہے، اس لئے زیر بحث مسئلے سے متعلق چند بنیادی امور کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں۔

۱۔ اس مقدمے میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔۱ اے اور دفعہ ۲۹۴۔بی کس حد تک قرآن و سنت کے احکام کے مطابق یا منافی ہیں؟ دفعہ ۲۹۴۔۱ اے میں لاٹری جاری کرنے کے لئے کوئی دفتر کھولنے کو جرم قرار دے کر اس کے مرتکب کو چھ ماہ قید یا جرمانے یا دونوں سزاؤں کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مذکورہ دفعہ میں سرکار کی طرف سے جاری کردہ لاٹری کو جرم ہونے سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے، اور جس لاٹری کی صوبائی حکومت نے اجازت دے دی ہو اس کو بھی جرم قرار نہیں دیا گیا۔ دوسری طرف دفعہ ۲۹۴۔بی کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی تجارت یا کاروبار کے فروغ، یا کسی خاص چیز کی خریداری کو فروغ دینے کے لئے انعامی ٹکٹ یا کوپن وغیرہ جاری کرنا، اور ان کی بنیاد پر انعامات تقسیم کرنا جرم ہے، اور اس کی سزا بھی چھ ماہ قید اور جرمانے کی شکل میں ہو سکتی ہے۔

۲۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے مسؤل شیخ مشتاق علی ایڈووکیٹ کی درخواست پر دفعہ ۲۹۴۔۱ اے کا، اور خود اپنی تحریک (Suo Motu) دفعہ ۲۹۴۔بی کا جائزہ لیا، اور یہ قرار دیا کہ ان دونوں دفعات میں قرآن و سنت کے احکام کو مد نظر نہیں رکھا گیا، اور اس طرح بعض حرام چیزوں کی اجازت دے دی گئی ہے، اور بعض جائز چیزوں کو جرم قرار دے دیا گیا ہے۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا کہنا ہے کہ جو لاٹریاں قمار کی تعریف میں داخل ہیں، وہ صرف عوام کے لئے نہیں، بلکہ حکومت اور حکومت کے اجازت یافتہ افراد کے لئے بھی ممنوع ہونی چاہئیں۔ اور جو لاٹریاں جائز ہیں ان کو جرم قرار نہیں دینا چاہئے۔

۳۔ رہا یہ سوال کہ کوئی لاٹریاں قمار میں داخل ہونے کے سبب شرعاً حرام ہیں، اور کوئی لاٹریاں شرعاً جائز ہیں، اس مسئلے کو فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے بہت سی مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن ”قمار“ کی کوئی جامع و مانع تعریف نہیں بتائی، جس کی بنیاد پر بہ آسانی یہ طے کیا

جاسکے کہ کوئی صورت قمار میں داخل اور کوئی صورت قمار سے خارج ہے؟

۴۔ ہمارے نزدیک زیر نظر مقدمے کا صحیح اور مبنی بر انصاف تصفیہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک ”قمار“ کی حقیقت پوری طرح واضح نہ ہو۔

عربی زبان میں ”قمار“ اور ”میسر“ ہم معنی لفظ ہیں، جن کا ترجمہ اردو میں ”جوئے“ اور انگریزی میں (Wagering Gambling) سے کیا جاتا ہے، قرآن کریم کی جن آیتوں میں ”قمار“ کو ناجائز یا حرام قرار دیا، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

”يَسْأَلُكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمُتَافَعٌ لِلنَّاسِ  
وَأَثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا“

”لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں سوال کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں گناہ کی بڑی بڑی باتیں ہیں اور لوگوں کو کچھ فائدے بھی ہیں، اور گناہ کی باتیں ان فائدوں سے بڑھی ہوئی ہیں۔“ (۱)

اور سورہ مائدہ میں ارشاد ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“

”اے ایمان والو! بلاشبہ شراب، جوا، بت اور جوئے کے تیر، یہ سب گندی باتیں شیطان کے کام ہیں، پس ان سے بالکل کنارہ کشی اختیار کرو تا کہ تم کو فلاح ہو۔“ (۲)

ان دونوں آیتوں میں جوئے کے لئے لفظ ”میسر“ استعمال کیا گیا ہے، جو ”قمار“ کے ہم معنی ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

الميسر: القمار (یعنی ”میسر“ قمار کو کہتے ہیں)

۵۔ اس کے علاوہ محمد بن سیرین، مجاہد، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، قتادہ، حسن بصری،

طاووس، عطاء بن ابی رباح، سدی اور ضحاک نے بھی ”میسر“ اور ”قمار“ کو ہم معنی قرار دیا ہے۔ (۳)  
آنحضرت ﷺ نے قمار سے اجتناب کی اس درجہ تاکید فرمائی کہ نہ صرف قمار کا معاملہ کرنا حرام قرار دیا، بلکہ قمار کا محض ارادہ ظاہر کرنے کو بھی گناہ قرار دیا، اور اگر کوئی شخص دوسرے کو قمار کی

(۱) سورة البقرة: ۲۱۹۔ (۲) سورة المائدة: ۹۰۔

(۳) تفسیر ابن جریر طبری، ج ۲، ص ۳۵۸، مطبوعہ دار الفکر بیروت، ۱۴۰۵ھ۔



دعوت دے تو اس کو حکم دیا کہ اپنے اس گناہ کے کفارے کے طور پر صدقہ کرے، چنانچہ صحیح بخاری میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

”من قال: تعال اقامرک فلیتصدق.“

”جو شخص دوسرے سے کہے کہ آؤ، میں تمہارے ساتھ قمار کروں تو اسے چاہئے کہ کچھ صدقہ دے۔“

۶۔ قمار کی حقیقت اہل عرب میں اتنی معروف و مشہور تھی کہ ہر شخص اس کا مطلب سمجھتا تھا، اور ہر ایسے معاملے کو ”قمار“ کہا جاتا تھا جس میں کسی غیر یقینی واقعے کی بنیاد پر کوئی رقم اس طرح داؤ پر لگا دی گئی ہو کہ یا تو وہ اس رقم سے بھی ہاتھ دھو بیٹھے گا، یا اسے اتنی ہی یا اس سے زیادہ رقم بغیر کسی معاوضے کے مل جائے گی، اسی کو عرب میں ”مخاطرہ“ (دو فریقوں کا اپنے مال کو داؤ پر لگا دینا) بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سورہ بقرہ کی مذکورہ بالا آیت میں ”میسر“ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”المیسر: القمار، کان الرجل فی الجاہلیۃ یخاطر علی اہلہ ومالہ،

فایہما قمر صاحبه ذهب باہلہ ومالہ.“

”میسر“ قمار کو کہتے ہیں، زمانہ جاہلیت میں ایک شخص کسی دوسرے کے ساتھ اپنے مال اور اپنے گھر والوں کو داؤ پر لٹا دیتا تھا، پھر ان دونوں میں سے جو شخص دوسرے کو قمار میں ہرا دیتا، وہ اس کے گھر والوں اور اس کے مال کو لے جاتا تھا۔“ (۱)

۷۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس ارشاد سے معلوم ہوا کہ جاہلیت کے قمار میں صرف مال ہی کا سودا نہیں ہوتا تھا، بلکہ بعض اوقات لوگ اپنی بیویوں کو بھی داؤ پر لگا دیتے تھے، اسی جوئے کی ایک قسم وہ تھی جسے سورہ مائدہ میں ”جوئے کے تیر“ فرمایا گیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ ایک اونٹ ذبح کر کے اس کے مختلف چھوٹے بڑے حصے کر لیتے تھے۔ ہر حصے کا ایک نام رکھ کر وہ نام ایک تیر پر لکھ دیا جاتا تھا۔ یہ سارے تیر جمع کر کے ان میں کچھ تیر خالی ملا دیئے جاتے تھے، جن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا۔ اب یہ سارے تیر آپس میں ملا کر شرکاء میں سے ایک ایک کے نام پر ایک تیر اٹھایا جاتا۔ جس شخص کے نام جو تیر آتا، اس پر لکھا ہوا حصہ اسے مل جاتا، اور جس شخص کے نام پر خالی تیر آتا، اسے نہ صرف یہ کہ اونٹ میں سے کوئی حصہ نہ ملتا، بلکہ پورے اونٹ کی قیمت بھی اسی کو ادا کرنی پڑتی تھی۔ اس عمل کو عربی زبان میں ”استقسام بالازلام“ کہتے تھے، اور قرآن کریم نے کئی آیتوں میں

اس کو حرام قرار دیا ہے۔

اسی طرح گھڑ دوڑ میں بھی جوئے کا رواج تھا۔ دو آدمی گھوڑوں کی ریس لگاتے، اور آپس میں یہ طے کرتے کہ دونوں میں سے جو شخص ریس میں ہار جائے گا، وہ جیتنے والے کو اتنی رقم ادا کرے گا۔ اس کو بھی آنحضرت ﷺ نے قمار میں داخل قرار دیا، اور اس کی حرمت کا اعلان فرمایا۔<sup>(۱)</sup>

۸۔ مختلف کھیلوں پر ہار جیت کی صورت میں بھی قمار کا رواج اہل عرب میں موجود تھا، اور قمار کی ان صورتوں کو قرآن کریم کی مندرجہ بالا آیتوں نے حرام قرار دیا۔

۹۔ قمار کی ان مختلف صورتوں اور اس کی مشہور و معروف حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے نہ تو آج تک امت مسلمہ میں قمار کی حرمت کے بارے میں کوئی اختلاف پیدا ہوا، اور نہ اس کی حقیقت کے بارے میں کوئی اشتباہ پیدا ہوا، البتہ اس کی حقیقت کو الفاظ میں بیان کرنے کے لئے فقہاء کرام نے مختلف تعریفات ذکر فرمائی ہیں۔ عام طور سے قمار کی جو تعریف فقہاء کے درمیان مشہور و معروف ہے، وہ یہ ہے:

”تعليق التمليك بالخطر والمال من الجانبين.“

اُردو میں اس تعریف کو سب سے زیادہ واضح الفاظ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اپنی تفسیر ”معارف القرآن“ میں بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”قمار کی تعریف یہ ہے کہ جس معاملے میں کسی مال کا مالک بنانے کو ایسی شرط پر موقوف رکھا جائے جس کے وجود و عدم کی دونوں جانبیں مساوی ہوں، اور اسی بناء پر نفع خالص یا تاوان خالص برداشت کرنے کی دونوں جانبیں بھی برابر ہوں،<sup>(۲)</sup> مثلاً یہ بھی احتمال ہے کہ زید پر تاوان پڑ جائے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ عمر پر تاوان پڑ جائے، اس کی جتنی قسمیں اور صورتیں پہلے زمانے میں رائج تھیں، یا آج رائج ہیں، یا آئندہ پیدا ہوں، وہ سب میسر اور قمار اور جو اکھلائے گا۔“<sup>(۳)</sup>

۱۰۔ قمار کی ان تمام صورتوں اور تعریفات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قمار

کے لازمی عناصر (Necessary Ingredients) مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) قمار دو یا دو سے زیادہ فریقوں کے درمیان ایک معاملہ (Transaction) ہوتا ہے۔

(۱) ملاحظہ ہو: سنن ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی الحلل۔

(۲) شامی، ص ۳۵۵، جلد ۵، کتاب الخمر والاباح۔

(۳) تفسیر معارف القرآن، ص ۵۳۳، ج ۱، سورۃ البقرہ: ۲۱۸۔

(۲) اس معاملے میں کسی دوسرے کا مال حاصل کرنے کی غرض سے اپنا کچھ مال داؤ پر لگایا جاتا ہے۔

(۳) قمار میں دوسرے کا جو مال حاصل کرنا منظور ہو، اس کا حصول کسی ایسے غیر یقینی اور غیر اختیاری واقعے پر موقوف ہوتا ہے، جس کے پیش آنے کا بھی احتمال ہو، اور پیش نہ آنے کا بھی۔

(۴) قمار میں جو مال داؤ پر لگایا جاتا ہے، یا تو وہ بغیر کسی معاوضے کے دوسرے کے پاس چلا جاتا ہے، جس کے نتیجے میں داؤ پر لگانے والے کا خالص نقصان ہوتا ہے، یا پھر دوسرے کا کچھ مال اس کے پاس بغیر معاوضے کے آ جاتا ہے، جس کے نتیجے میں اس کا خالص نقصان ہوتا ہے۔

جس کسی معاملے میں یہ چار عناصر پائے جائیں گے، وہ قمار میں داخل ہوگا، اور شرعاً حرام ہوگا۔۔۔ یوں تو اس معاملے کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں، لیکن قمار کی دو قسمیں نمایاں ہیں: ۱۔ قمار کی پہلی قسم وہ ہے جس میں کوئی ایک فریق یقینی طور پر کوئی ادائیگی کرنے کا پابند نہیں ہوتا، بلکہ ہر فریق کی طرف سے ادائیگی کسی غیر یقینی واقعے پر موقوف ہوتی ہے، مثلاً الف اور ب کے درمیان کوئی ریس یا مقابلہ ہوتا ہے، اور دونوں ابتداء ہی سے یہ معاہدہ کر لیتے ہیں کہ جو فریق ہار گیا، وہ جیتنے والے فریق کو مثلاً ایک ہزار روپے ادا کرے گا۔

۱۲۔ اس مثال میں کسی بھی فریق کی طرف سے کوئی ادائیگی یقینی نہیں ہے، بلکہ ایک غیر یقینی واقعے یعنی ہار جیت پر موقوف ہے۔ اسی طرح مختلف غیر یقینی واقعات پر جو شرطیں پائی جاتی ہیں، وہ بھی اسی قسم میں داخل ہیں۔ مثلاً زید عمر سے کہتا ہے کہ فلاں مقابلے میں اگر الف جیت گیا تو میں تمہیں ایک ہزار روپے دوں گا، اور اگر ب جیت گیا تو تم مجھے ایک ہزار روپے ادا کرنا۔ یہ بھی اسی قسم کا قمار ہے کہ ہر فریق کی طرف سے ادائیگی ایک غیر یقینی شرط پر موقوف ہے۔

۱۳۔ لیکن اس قسم کے قمار ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ادائیگی دونوں طرف سے طے کی گئی ہو، اگر ادائیگی محض یکطرفہ ہوئی تو یہ قمار نہیں۔ مثلاً زید عمر سے یہ کہتا ہے کہ اگر الف جیت گیا تو میں تمہیں ایک ہزار روپے دوں گا، لیکن الف کے ہارنے کی صورت میں عمر کے ذمے کوئی ادائیگی لازم نہیں کی جاتی، تو یہ یکطرفہ شرط ہے، جو قمار میں داخل نہیں۔

۱۴۔ قمار کی دوسری قسم وہ ہے جس میں ایک فریق کی طرف سے ادائیگی معین اور یقینی ہوتی ہے، اور دوسری طرف سے غیر یقینی۔ اور جو فریق یقینی طور پر ادائیگی کرتا ہے، وہ درحقیقت اپنے مال کو اس طرح داؤ پر لگاتا ہے کہ یا تو داؤ پر لگایا ہوا مال کسی معاوضے کے بغیر چلا جائے گا، یا پھر وہ اپنے سے زیادہ مال بلا معاوضہ کھینچ لائے گا۔

۱۵۔ قمار کی اس دوسری قسم میں وہ لائیاں اور ریفل وغیرہ داخل ہیں جن میں حصہ لینے والوں کو کچھ رقم ابتداء میں ادا کرنی پڑتی ہے، خواہ فیس کی شکل میں، یا ٹکٹوں کی خریداری کی شکل میں، یا کسی اور طرح، پھر مخصوص رقموں کی قرعہ انداز کر کے وہ رقمیں ان لوگوں کے درمیان تقسیم کی جاتی ہیں، جن کا نام قرعہ میں نکل آئے، چنانچہ اگر قرعہ میں نام نہ آئے تو ابتدا میں لگائی ہوئی رقم کسی معاوضے کے بغیر چلی جاتی ہے، اور اگر قرعے میں نام نکل آئے تو وہ اپنے سے بہت زیادہ رقم بلا معاوضہ کھینچ لاتی ہے۔

۱۶۔ قمار کی ان دونوں قسموں کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر ہم قمار کی نئی تلی قانونی تعریف کرنا چاہیں تو وہ کچھ اس طرح ہوگی:

”قمار ایک سے زائد فریقوں کے درمیان ایک ایسا معاہدہ ہے جس میں ہر فریق نے کسی غیر یقینی واقعے کی بنیاد پر اپنا کوئی مال (یا تو فوری ادائیگی کر کے یا ادائیگی کا وعدہ کر کے) اس طرح داؤ پر لگایا ہو کہ یا تو وہ مال بلا معاوضہ دوسرے فریق کے پاس چلا جائے گا، یا دوسرے فریق کا مال پہلے فریق کے پاس بلا معاوضہ آجائے گا۔“

۱۷۔ یہاں یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ قرعہ اندازی اور قمار ایک چیز نہیں ہیں، لیکن بعض صورتوں میں قرعہ اندازی کو قمار کے مقاصد میں استعمال کر لیا جاتا ہے، لہذا صرف وہ قرعہ اندازی قمار کہی جائے گی جس پر قمار کی مذکورہ بالا تعریف صادق آئے، لیکن جہاں قمار کی یہ حقیقت موجود نہ ہو، اور کسی جائز مقصد کے حصول کے لئے قرعہ اندازی کی جائے تو نہ وہ قمار ہے، اور نہ اسے شرعاً ناجائز کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر حکومت بے گھر افراد کے درمیان زمین کے پلاٹ تقسیم کرنا چاہتی ہے، پلاٹ محدود ہیں اور بے گھر افراد بہت زیادہ ہیں تو قرعہ اندازی کر کے تقسیم کرنا بلاشبہ جائز ہے، اور اسے ہرگز قمار نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ قمار کی مذکورہ بالا تعریف اور حقیقت اس پر صادق نہیں آتی۔

۱۸۔ دوسری بات یہ ہے کہ ”قمار“ کی حقیقت کا ایک لازمی عنصر یہ ہے کہ اس میں متعلقہ غیر یقینی واقعہ پیش نہ آنے کی صورت میں داؤ پر لگی ہوئی رقم بلا معاوضہ دوسرے فریق کے پاس چلی جاتی ہے، اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں ملتا۔ لہذا اگر کسی رقم کا پورا پورا معاوضہ ملنا ہر صورت میں یقینی ہے، تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ رقم داؤ پر لگائی گئی ہے، یا اسے خطرے میں ڈالا گیا ہے، اور چونکہ اس قسم کا ”خطرہ“ قمار کا لازمی حصہ ہے، اس لئے جو معاملہ ایسے خطرے سے خالی ہو، اس کو قمار نہیں کہا جاسکتا۔

۱۹۔ لہذا بہت سے تاجر اپنی مصنوعات یا مال تجارت کے فروغ کے لئے کوپنوں یا خالی ڈبوں وغیرہ کے نمبروں کی بنیاد پر قرعہ اندازی کے ذریعے جو انعامات تقسیم کرتے ہیں، ان کو ہر حالت میں قمار نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر خریداروں سے ان مصنوعات کی وہی بازاری قیمت

طلب کی گئی ہے، جو انعامی اسکیم کے بغیر بھی طلب کی جاتی تو اس قسم کا انعام قمار نہیں ہے۔ مثلاً ایک چائے کے ڈبے کی عام بازاری قیمت تیس روپے ہے، اور انعامی اسکیم میں بھی وہ ڈبے تیس ہی روپے کا بیچا جا رہا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ اعلان کر دیا گیا ہے کہ جس ڈبے سے ایک مخصوص نمبر کا نوپن برآمد ہوگا، اسے فلاں انعام دیا جائے گا، تو یہ قمار نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ خریدار کے تیس روپے یا ان کا کوئی حصہ کسی بھی وقت داؤ پر نہیں لگے، بلکہ خریدار کو تیس روپے کا پورا پورا معاوضہ چائے کے ڈبے کی صورت میں یقینی طور سے مل گیا، اب اگر اس کا انعام نہ نکلے تو اس کا کوئی نقصان نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنی خرچ کی ہوئی رقم کا معاوضہ وصول کر چکا ہے، ”قمار“ کے لئے چونکہ یہ ضروری ہے کہ ہارنے کی صورت میں اس کی لگائی ہوئی رقم بلا معاوضہ دوسرے فریق کو ملے، اور یہاں خریدار کو پورا معاوضہ مل چکا ہے، اس لئے یہ تاجر کی طرف سے محض یکطرفہ انعام ہے، قمار میں داخل نہیں ہے، لہذا فاضل وفاق شرعی عدالت کے فیصلے میں اس صورت کو جو قمار میں داخل کیا گیا ہے، وہ شرعی احکام کی صحیح تشریح نہیں ہے۔

۲۰۔ البتہ اگر انعامی اسکیم کے تحت فروخت کی جانے والی اشیاء کی قیمت بازاری قیمت سے زائد مقرر کی گئی ہو، مثلاً جس چائے کے ڈبے کی عام قیمت تیس روپے ہے، اگر اس کو انعامی اسکیم کے تحت چالیس روپے میں فروخت کیا جا رہا ہے، تو اس صورت میں خریدار کے دس روپے انعامی اسکیم کے تحت داؤ پر لگ رہے ہیں، کیونکہ چائے کا ڈبہ تو اسے تیس روپے میں بھی مل سکتا ہے، یہ زائد دس روپے وہ انعام کی خاطر داؤ پر لگا رہا ہے، چنانچہ اگر اس کا انعام نہ نکلا تو یہ دس روپے بلا معاوضہ اور بیکار چلے جائیں گے، اس لئے اس صورت پر قمار کی تعریف صادق آتی ہے۔ اور اس قسم کی انعامی اسکیم قمار میں داخل ہونے کی بنا پر حرام ہے۔

۲۱۔ قمار کی تعریف اور حقیقت واضح ہو جانے کے بعد اب میں مجموعہ تعزیرات پاکستان کی ان دفعات کی طرف آتا ہوں جو زیر نظر مقدمے میں زیر بحث ہیں۔

۲۲۔ دفعہ ۲۹۴۔ ۱۔ میں تمام لاثریوں کو قانوناً ممنوع قرار دیا گیا ہے، البتہ جو لاثری سرکار نے خود جاری کی ہو، یا جسے صوبائی حکومت کی اجازت حاصل ہو، اس کو اس دفعہ کے احکام سے مستثنیٰ کر کے اس کی اجازت دی گئی ہے۔

۲۳۔ ”لاثری“ کی کوئی تعریف مجموعہ تعزیرات پاکستان میں نہیں کی گئی، اس لئے اس کی تعریف معلوم کرنے کے لئے ڈکشنری کی طرف رجوع کرنا ہوگا، لیکن انگریزی کی مختلف ڈکشنریوں میں ”لاثری“ کی تعریف مختلف طریقوں سے کی گئی ہے، مثلاً جیمبرس ڈکشنری میں ”لاثری“ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"An arrangement for distribution of prizes by lot:  
a matter of chance"

”یعنی قرعہ اندازی کے ذریعے انعامات کی تقسیم کا کوئی انتظام، یا کوئی بھی معاملہ جو کسی اتفاقی واقعے پر موقوف ہو۔“

۲۳۔ اگر ”لاٹری“ کی یہ تعریف لی جائے تو اس میں قمار بھی داخل ہو سکتا ہے، اور جائز قرعہ اندازی بھی، کیونکہ اس تعریف میں ”انعامات کی تقسیم“ کو بالکل عام رکھا گیا ہے، خواہ وہ لاٹری کے ٹکٹ خریدنے کی بنیاد پر تقسیم کیے جا رہے ہوں، یا کسی خریداری کے بغیر۔ دونوں صورتوں میں اسے ”لاٹری“ قرار دیا گیا ہے۔ شرعی نقطہ نظر سے اگر انعامات کی یہ تقسیم ٹکٹوں کی خریداری ہی کے درمیان ہو تو یہ قمار میں داخل ہوگی کیونکہ اس میں اس قمار کی وہ حقیقت موجود ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی ہے، لیکن اگر کوئی شخص کسی ٹکٹ کی خریداری اور معاوضے کے بغیر کچھ لوگوں میں رضا کارانہ طور پر کچھ محدود انعامات تقسیم کرنا چاہتا ہو اور صرف اس لئے قرعہ اندازی کر رہا ہوتا کہ بہت سے لوگوں میں سے کچھ لوگ انعام کے لئے متعین کیے جاسکیں، اور قرعہ اندازی میں حصہ لینے والوں کو کوئی ادائیگی کرنی نہ پڑے، تو یہ قرعہ اندازی مذکورہ بالا تعریف کی رو سے لاٹری ہے، لیکن قمار نہیں ہے۔ ایسی قرعہ اندازی کو ہم آگے اس فیصلے میں ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ کہیں گے۔ لاٹری کی اسی تعریف کی بنا پر فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں یہ کہا گیا ہے کہ لاٹریاں جائز بھی ہو سکتی ہیں، اور ناجائز بھی۔ لیکن لاٹری کی یہ تعریف اگرچہ بعض ڈکشنریوں میں درج ضرور ہے، مگر عام استعمال میں ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ کے لئے لاٹری کا لفظ اکثر استعمال نہیں ہوتا، بلکہ زیادہ تر اسی قرعہ اندازی کے لئے استعمال ہوتا ہے، جس میں انعامات جیتنے کے لئے شرکاء کو کوئی ٹکٹ وغیرہ خریدنا پڑتا ہے، یا کسی اور طرح کوئی ادائیگی کرنی پڑتی ہے اور جو رقم داؤ پر لگانے کی وجہ سے قمار میں داخل ہے، چنانچہ ویسٹر (Webster) کی ڈکشنری میں یہ بات واضح کر دی گئی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

"A distribution of, or scheme for distributing prizes as determined by chance or lot, especially where such chances are allotted by sale of tickets; hence any chance disposition of any matter."<sup>(1)</sup>

”یعنی“ انعامات کی تقسیم یا اس کی کوئی اسکیم جس میں انعام کا تعین کسی چانس یا قرعہ اندازی کے ذریعے کیا گیا ہو، خاص طور پر جبکہ چانس ٹکٹوں کی فروخت کے ذریعے

(1) Webster 1977 V.2, P. 753, 754.

الاٹ کیے گئے ہوں، چنانچہ ”لاٹری“ کسی بھی معاملے کے ایسے تعینے کو بھی کہتے ہیں جو کسی چانس کے ذریعے کیا جائے۔“

اس ڈکشنری نے یہ واضح کر دیا کہ اگرچہ ”لاٹری“ کا لفظ ڈکشنری کی رو سے ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ پر بھی بولا جاتا ہے، لیکن اس کا خصوصی استعمال اسی معاملے کے لئے ہوتا ہے، جس میں انعام حاصل کرنے کا چانس کچھ ادائیگی کر کے خریدا گیا ہو، چونکہ ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ کے معنی میں ”لاٹری“ کا لفظ بہت کم استعمال ہوتا ہے، اس لئے بعض مختصر ڈکشنریوں نے ”لاٹری“ کی تعریف کرتے ہوئے ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ کے معنی کی منجائش نہیں رکھی، مثلاً آکسفورڈ کی مختصر ڈکشنری میں ”لاٹری“ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"Arrangement for distributing prizes by chance among purchasers of numbered tickets." (1)

یعنی: ”نمبر لگے ہوئے ٹکٹوں کے خریداروں کے درمیان چانس کی بنیاد پر انعامات کی تقسیم کا انتظام۔“

۲۵۔ چنانچہ جب قانون میں ”لاٹری“ کا لفظ استعمال کیا گیا تو ”لاٹری“ کے یہی محدود معنی لیے گئے، جس میں ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ شامل نہیں، چنانچہ انگریزی کی عام ڈکشنریوں سے ہٹ کر اگر قانون کی ڈکشنری کی طرف رجوع کیا جائے تو اس میں عموماً ”لاٹری“ کی ایسی تعریف کی گئی ہے جو ”رضا کارانہ قرعہ“ کو شامل نہیں ہوتی، بلکہ کی قانونی ڈکشنری میں ”لاٹری“ کی بڑی خوبصورت اور مختصر تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"A chance for a prize for a price"

”کسی قیمت کے بدلے انعام حاصل کرنے کا موقع (چانس) حاصل کرنا“  
اس تعریف کا تجزیہ کرتے ہوئے اسی ڈکشنری میں آگے کہا گیا ہے کہ:

"Essential elements of a lottery are consideration, prize and chance and any scheme or device by which a person for a consideration is permitted to receive a prize or nothing as may be determined predominantly by chance." (2)

(1) Pocket Oxford Dictionary (6th ed. 1978) p. 516.

(2) Black's Law Dictionary 5th ed. p. 853.

”یعنی: ”لاٹری کے لازمی عناصر تین ہیں، ایک مالی معاوضہ (جو داؤ پر لگایا جاتا ہے) دوسرے انعام اور تیسرے چانس۔ اور لاٹری ہر اس اسکیم اور طریقے کو کہتے ہیں جس کے ذریعے کسی شخص کو کچھ مالی معاوضے کے بدلے اس بات کا موقع دیا جاتا ہے کہ یا تو وہ انعام حاصل کر لے، یا کچھ حاصل نہ کرے، اور اس کا فیصلہ کلی طور پر چانس کے ذریعے کیا جاتا ہے۔“

۲۶۔ اسی ڈکشنری میں ”لاٹری“ کی اور بھی بہت سی تعریضیں نقل کی گئی ہیں، جو مختلف مغربی ملکوں کے قوانین یا ان کی عدالتوں نے اپنے فیصلوں میں کی ہیں، ان تمام تعریضات میں یہ عنصر لازمی طور پر شامل ہے کہ اس میں انعام کی توقع رکھنے والا کچھ رقم ضرور داؤ پر لگاتا ہے، اور ان تعریضات میں ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ کی گنجائش نہیں رکھی گئی ہے، اور وہ سب قمار میں داخل ہیں، لہذا اگرچہ انگریزی زبان کے نقطہ نظر سے ”لاٹری“ کے مفہوم میں ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ اصلاً شامل ہو، لیکن جب ”لاٹری“ کا لفظ ایک قانونی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جائے، تو وہ صرف انہی صورتوں کو شامل ہوتا ہے جو ”بلیک“ کی ڈکشنری میں بیان کی گئی ہیں، اور جو واضح طور پر قمار کی تعریف میں داخل ہیں

۱۔ ”را مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے میں ”لاٹری“ کا جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ درحقیقت اسی قانونی معنی میں استعمال ہوا ہے، جو بلیک کی ڈکشنری کے حوالے سے اوپر بیان کیے گئے، جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی غریب علاقے کے لوگوں میں اپنی جیب سے بڑا معاوضہ عطیات تقسیم کرنے کے لئے قرعہ اندازی کرے، یا کسی امتحان میں پاس ہونے والے طلبہ کے درمیان انعامات تقسیم کرنے کے لئے قرعہ اندازی کرے، جبکہ شرکاء سے کوئی فیس وغیرہ طلب نہ کی گئی ہو تو مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے کے تحت اس کو جرم قرار نہیں دیا جاسکتا، اور نہ اس عمل کو جرم قرار دینا قانون کا منشاء ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ دفعہ ۲۹۴۔ اے میں ”لاٹری“ کے وہ وسیع تر معنی مراد نہیں لیے گئے جو بعض انگریزی کی ڈکشنریوں میں درج ہیں، اور جن میں ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ بھی شامل ہوتی ہے، اس کے بجائے یہاں ”لاٹری“ کا وہ قانونی مفہوم مراد لیا گیا ہے جس میں صرف ایسی اسکیم داخل ہے، جس میں انعام کا موقع حاصل کرنے والے کو ٹکٹ وغیرہ خرید کر کچھ رقم داؤ پر لگانی پڑتی ہو، اور ایسی ہر اسکیم چونکہ قمار میں داخل ہے، اس لئے دفعہ ۲۹۴۔ اے میں صرف اسی لاٹری کا ذکر ہے جو شرعاً بھی حرام ہے، اور فاضل و فاتی شرعی عدالت کا نقطہ نظر درست نہیں ہے کہ جس لاٹری کا ذکر دفعہ ۲۹۴۔ اے میں آیا ہے، وہ جائز اور ناجائز دونوں قسم کی ہو سکتی ہے۔



۲۸۔ اور جب دفعہ ۲۹۴۔ اے میں مذکورہ لاٹری بالکل حرام ہے، اور شرعاً اس کی کوئی صورت جائز نہیں ہے تو وہ جس طرح عام باشندوں کے لئے حرام ہے، اسی طرح حکومت کے لئے بھی حرام ہے، اور حکومت کو اسلامی احکام کی رو سے یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ خود اس قسم کی کوئی لاٹری جاری کرے، یا اس قسم کی کوئی لاٹری جاری کرنے کی اجازت دے۔ لہذا مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے کے یہ الفاظ کہ:

"not being a state lottery or a lottery authorized by the Provincial Government"

جن کے ذریعے حکومت کو یا صوبائی حکومت کے اجازت یافتگان کو ایسی لاٹری جاری کرنے کا قانونی حق دیا گیا ہے، قرآن و سنت کے احکام کے بالکل متنافی ہیں۔

۲۹۔ اب قبل اس کے کہ میں دفعہ ۲۹۴۔ بی پر گفتگو کروں، یہاں ایک اور نکتے کی وضاحت مناسب ہوگی اور وہ یہ کہ اگرچہ دفعہ ۲۹۴۔ اے کے تحت بیان کردہ ہر لاٹری قمار میں داخل اور شرعاً حرام ہے، لیکن "قمار" لاٹری سے زیادہ وسیع مفہوم رکھتا ہے، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ قمار کی ہر شکل لاٹری میں داخل ہو، بلکہ قمار کی جو حقیقت اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۱۰ سے پیرا گراف نمبر ۱۶ تک بیان کی گئی ہے، اس کے پیش نظر قمار لاٹری کے علاوہ بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً دو شخص اگر کسی کھیل میں یہ شرط لگائیں کہ دونوں میں سے جو شخص بھی ہار گیا، وہ جیتنے والے کو ایک ہزار روپے ادا کرے گا، تو یہ معاملہ اگرچہ لاٹری نہیں کہلائے گا، لیکن قمار میں داخل ہوگا، اور حرام ہوگا۔ لہذا اگر دفعہ ۲۹۴۔ اے میں قمار کی تمام صورتوں کو قانوناً ممنوع قرار دینے کی غرض سے اس دفعہ میں "لاٹری" کے بجائے "قمار" کا لفظ استعمال کیا جائے تو یہ زیادہ مناسب اور قرآن و سنت کے احکام کے زیادہ مطابق ہوگا۔ البتہ ایسی صورت میں "قمار" کی جامع و مانع تعریف بھی قانون میں ذکر کرنی ہوگی۔ اور یہ تعریف ان خطوط پر مقرر کی جاسکتی ہے جو اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۱۱ میں بیان کیے گئے ہیں۔ نیز اس دفعہ میں لاٹری جاری کرنے کی سزا زیادہ سے زیادہ چھ ماہ قید مقرر کی گئی ہے، حالانکہ "قمار" کبیرہ گناہوں میں سے ایسا گناہ ہے جس کو قرآن کریم نے بت پرستی اور شراب نوشی جیسے گناہوں کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور اس جرم کی بعض صورتیں نہایت سنگین بھی ہو سکتی ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ قمار کی زیادہ سے زیادہ سزا کی مقدار میں اضافہ کیا جائے۔

۳۰۔ اب میں مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ بی کی طرف آتا ہوں، اس دفعہ کے الفاظ

یہ ہیں:

"Whoever offers, or undertakes to offer in connection with any trade or business for sale of any commodity, any prize, reward or other similar consideration, by whatever name called, whether in money or kind, against any coupon, ticket number or figure, or by any other device as an inducement or encouragement to trade or business or to the buying of any commodity, or for the purpose of advertisement or popularizing any commodity; and whoever publishes any such offer, shall be punishable with imprisonment of either description for a term which may extend to six months, or with fine, or with both."

اس دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض تاجر اپنی اشیاء کی خریداری کی ترغیب دینے کے لئے خریداروں کو کوپنوں اور ٹکٹوں کی بنیاد پر جو انعامات تقسیم کرتے ہیں، اس دفعہ میں اس کو قانوناً ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

۳۱۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے میں اس دفعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ قرار دیا ہے کہ اگر کوئی تاجر کسی چیز کی فروخت کے ساتھ کوئی اور چیز مفت بطور ترغیب دے دیتا ہے تو یہ شرعاً جائز ہے، لیکن فروخت شدہ مصنوعات میں سے کسی میں کوئی خفیہ نمبر رکھ کر اس نمبر پر انعام کا اعلان کرنا چونکہ ایک اتفاق (Chance) کا کھیل ہے، اس لئے قمار میں داخل اور ناجائز ہے۔

۳۲۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے اس نقطہ نظر سے اتفاق ممکن نہیں، ہم قمار کی حقیقت واضح کرتے ہوئے پیچھے یہ بتا چکے ہیں کہ ہر وہ انعام جو کسی غیر یقینی واقعے پر دیا جائے، قمار نہیں ہوتا، بلکہ قمار کے لئے یہ ضروری ہے کہ غیر یقینی انعام حاصل کرنے کے لئے کوئی رقم اس طرح داؤ پر لگائی جائے کہ انعام ہار جانے کی صورت میں وہ رقم بھی کسی معاوضے کے بغیر چلی جائے۔ اور پیچھے پیرا گراف نمبر ۱۸ و نمبر ۱۹ میں ہم یہ بھی قرار دے چکے ہیں کہ اگر خریدار کو اپنی ادا کی ہوئی قیمت کا پورا معاوضہ بہر صورت مل جاتا ہو تو اس صورت میں قمر اندازی یا خفیہ نمبروں وغیرہ کی بنیاد پر دیا جانے والا انعام قمار میں داخل نہیں ہے۔ البتہ اگر اس قسم کی انعامی اسکیم میں اشیاء خریداری کی قیمت معمول سے زیادہ مقرر کی گئی ہو، مثلاً جس چیز کی بازاری قیمت تیس روپے ہے، انعامی اسکیم کے تحت اس کی قیمت چالیس مقرر کر دی گئی ہو تو اس صورت میں چونکہ خریدار یہ زائد دس روپے محض غیر یقینی انعام کی خاطر داؤ

پر لگا رہا ہے، اس لئے یہ انعامی اسکیم قمار میں داخل اور حرام ہوگی۔

۳۳۔ لہذا قرآن و سنت کے احکام کے لحاظ سے صحیح شرعی پوزیشن وہ نہیں ہے جو فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۲۲ میں بیان کی ہے، بلکہ صحیح شرعی پوزیشن یہ ہے کہ تاجر یا صنعت کار اپنی مصنوعات یا اشیاء کی خریداری پر کسی انعامی اسکیم کا اعلان کریں تو اس میں فیصلہ کن بات یہ ہے کہ وہ خریداروں سے جو قیمت وصول کر رہے ہیں، وہ عام بازاری قیمت یا معقول حد تک اس کے قریب قریب ہے یا نہیں؟ اگر انعامی اسکیم کے تحت مقرر کردہ قیمت اس چیز کی معمولی (Normal) قیمت سے واضح طور پر زائد ہے تو شرعاً ایسی اسکیم ناجائز ہوگی، لیکن اگر قیمت معمول سے زائد مقرر نہیں کی گئی تو ایسی انعامی اسکیم شرعاً جائز ہے، خواہ انعام کی تقسیم کے لئے قرعہ اندازی کا طریقہ اختیار کیا جائے، یا کسی ٹکٹ یا کوپن یا خالی ڈبے کے نمبروں کے اعتبار سے انعام تقسیم کیا جائے۔

۳۴۔ اس طرح دفعہ ۲۹۴۔ بی نے ایسی انعامی اسکیموں کو بھی قانوناً ناجائز قرار دے دیا ہے جو شرعاً جائز ہیں اور قمار میں داخل نہیں اور ”لاٹری“ کے سیاق و سباق میں ایسی اسکیموں پر پابندی عائد کرنے سے سمجھا ہی جائے گا کہ ان اسکیموں کو بھی قمار یا ناجائز لاٹری میں شامل قرار دیا گیا ہے، اور اس طرح قمار کے شرعی مفہوم کے مشتبہ ہونے کا امکان موجود ہے۔ لہذا یہ دفعہ اس لحاظ سے اسلامی احکام کے مطابق نہیں ہے کہ اس میں ان انعامی اسکیموں کو بھی ناجائز قرار دیا گیا ہے جن میں خریداروں کو اشیاء معمول کی بازاری قیمت پر فراہم کی گئی ہوں، اور محض ترغیب کی خاطر کوئی انعام اضافی طور پر دیا جاتا ہو۔

## نتائج بحث

مذکورہ بالا بحث کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مجموعہ تعریضات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے کے صرف مندرجہ ذیل الفاظ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہیں، یعنی:

"not being a state lottery or a lottery authorized by the Provincial Government"

ان الفاظ کے سوا دفعہ کے دوسرے الفاظ میں قرآن و سنت کے منافی کوئی بات نہیں ہے، البتہ مناسب یہ ہے کہ اس دفعہ میں "Lottery" کے بجائے "قمار" (Qimar) کے الفاظ استعمال کر کے قمار کو بالکل ممنوع قرار دیا جائے، خواہ قمار لاٹری کی شکل میں ہو، یا کسی اور شکل میں اور قمار کی

تعریف بھی قانون میں درج کی جائے، جو اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر 16 میں بیان کردہ تعریف کے خطوط پر ہونی چاہئے۔

(۲) مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ بی میں اگرچہ بعض ایسی انعامی اسکیموں پر بھی پابندی عائد کی گئی ہے، جو شرعاً ناجائز نہیں ہیں، اسلامی احکام کی رو سے اس دفعہ کی پابندی کو صرف ایسی انعامی اسکیموں کی حد تک محدود ہونا چاہئے جن میں خریداروں سے اشیاء کی قیمت معمول سے زیادہ وصول کر کے انعام کا لالچ دیا گیا ہو۔

(۳) پرائز بانڈ کے بارے میں فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے جو تبصرہ کیا ہے، وہ چونکہ ایسے وقت میں کیا گیا ہے جبکہ پرائز بانڈ کے قانون کا جائزہ لینا اس کے دائرہ اختیار سے باہر تھا، اس لئے وہ زیر نظر مقدمے میں فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے کا قانوناً موثر حصہ (Operative Part) نہیں ہے، بلکہ ایک ضمنی تبصرہ (Observation) ہے۔

(۴) چونکہ قمار بائی ایک گناہ کبیرہ ہے، اور اس کی بعض صورتیں نہایت سنگین بھی ہو سکتی ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ اس کی سزا کی انتہائی مقدار میں جو اس وقت دفعہ ۲۹۴۔ اے کی رو سے چھ ماہ قید ہے، مناسب اضافہ کیا جائے۔

فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں صرف ان ترمیمات کی حد تک یہ اپیل جزوی طور پر منظور کی جاتی ہے، اور باقی امور میں یہ اپیل مسترد کی جاتی ہے، یہ فیصلہ مورخہ ۳۰ جون ۱۹۹۲ء کو موثر ہو جائے گا، جس کے بعد دفعہ ۲۹۴۔ اے اور بی کے جن حصوں کو قرآن و سنت کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ بے اثر ہو جائیں گے۔



## الکحل کی خرید و فروخت

الکحل کے بارے میں فتویٰ یہ ہے کہ یہ نجس نہیں ہے اور اس کی بیع جائز ہے اس لئے کہ اس کا استعمال بھی ممکن ہے جیسے دوا وغیرہ کے اندر استعمال کیا جاتا ہے یا دوسرے اغراض کے لئے، اسی سے روشنائی بناتے ہیں اور خوشبو کے اندر بھی ڈالی جاتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس واسطے اس کی خرید و فروخت جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

### ”الکحل“ ملی ہوئی دواؤں کا حکم

سوال: یہاں مغربی ممالک میں اکثر دواؤں میں ایک فیصد سے لے کر ۲۵ فی صد تک ”الکحل“ شامل ہوتا ہے۔ اس قسم کی دوائیاں عموماً، نزلہ، کھانسی، گلے کی خراش جیسی معمولی بیماریوں میں استعمال ہوتی ہیں اور تقریباً ۹۵ فیصد دواؤں میں ”الکحل“ ضرور شامل ہوتا ہے اب موجودہ دور میں ”الکحل“ سے پاک دواؤں کو تلاش کرنا مشکل، بلکہ ناممکن ہو چکا ہے، ان حالات میں ایسی دواؤں کے استعمال کے بارے میں شرعاً کیا حکم ہے؟

الجواب: الکحل ملی ہوئی دواؤں کا مسئلہ اب صرف مغربی ممالک تک محدود نہیں رہا، بلکہ اسلامی ممالک سمیت دنیا کے تمام ممالک میں آج یہ مسئلہ پیش آرہا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو اس مسئلہ کا حل آسان ہے۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے بنائی ہوئی شراب کو بطور دوا کے یا حصول طاقت کے لئے اتنی مقدار میں استعمال کرنا جائز ہے۔ جس مقدار سے نشہ پیدا نہ ہوتا ہے۔

(فتح القدیر ج ۸ ص ۱۶۰)

دوسری طرف دواؤں میں جو ”الکحل“ ملا یا جاتا ہے۔ اس کی بڑی مقدار انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء مثلاً چھڑا، گندھک، شہد، شیرہ، دانہ، جو وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے۔

(انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا، ج ۱ ص ۵۴۴)

لہذا دواؤں میں استعمال ہونے والا ”الکحل“ اگر انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے حاصل کیا گیا ہے، تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس دوا کا استعمال جائز

ہے۔ بشرطیکہ وہ حد سکر تک نہ پہنچے اور علاج کی ضرورت کے لئے ان دونوں اماموں کے (رحمہما اللہ) مسلک پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

اور اگر وہ ”الکحل“ انگور اور کھجور ہی سے حاصل کیا گیا ہے تو پھر اس دواء کا استعمال ناجائز ہے۔ البتہ اگر ماہر ڈاکٹر یہ کہے کہ اس مرض کی اس کے علاوہ کوئی اور دوا نہیں ہے تو اس صورت میں اس کے استعمال کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ اس حالت میں حنفیہ کے نزدیک مداوی بالمحرم جائز ہے۔

(المحرر الرائق ج ۱ ص ۱۱۶)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خالص اشربہ محرمہ کو بطور دوا استعمال کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ لیکن اگر شراب کو کسی دوا میں اس طرح حل کر دیا جائے کہ اس کے ذریعے شراب کا ذاتی وجود ختم ہو جائے اور اس دوا سے نفع حاصل کرنا مقصود ہو جو دوسری پاک دوائے، حاصل نہ ہو سکتا ہو تو اس صورت میں بطور علاج ایسی دوا کا استعمال جائز ہے۔ جیسا کہ علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ ”نہایۃ المحتاج“ میں فرماتے ہیں۔

امامستہلکۃ مع دواء آخر فیجوز التداوی بہا، کصرف بقیۃ النجاسات

ان عرف لواخبرہ طیب عدل بنفعھا و تعینھا بان لا یغنی عنھا طاهر۔

ایسی شراب جو دوسری دوا میں حل ہو کر اپنا ذاتی وجود ختم کر دے، اس کے ذریعے علاج کرنا جائز ہے، جیسا کہ دوسری نجس اشیاء کا بھی یہی حکم ہے۔ بشرطیکہ کہ علم طب کے ذریعہ اس کا مفید ہونا ثابت ہو، یا کوئی عادل طبیب اس کے نافع اور مفید ہونے کی خبر دے اور اسکے مقابلے میں کوئی ایسی پاک چیز بھی موجود نہ ہو جو اس سے بے نیاز کر دے۔

(نہایۃ المحتاج للذہبی ج ۸ ص ۱۲)

اور خالص ”الکحل“ کا استعمال بطور دوا نہیں کیا جاتا، بلکہ ہمیشہ دوسری دواؤں کے ساتھ ملا کر ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی ”الکحل“ حلی ہوئی دواؤں کو بطور علاج استعمال کرنا جائز ہے۔“

بہر حال موجود دور میں چونکہ ان دواؤں کا استعمال بہت عام ہو چکا ہے اس لئے اس مسئلہ میں احناف یا شوافع کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے ان کے مسلک کے مطابق گنجائش دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

پھر اس مسئلہ کے حل کی ایک صورت اور بھی ہے جس کے بارے میں دواؤں کے ماہرین

سے پوچھ کر اس کو حل کیا جاسکتا ہے۔ وہ یہ کہ جب ”الکحل“ کو دواؤں میں ملایا جاتا ہے تو کیا اس عمل کے بعد ”الکحل“ کی حقیقت اور ماہیت باقی رہتی ہے؟ یا اس کیمیادی عمل کے بعد اس کی ذاتی حقیقت اور ماہیت ختم ہو جاتی ہے؟ اگر ”الکحل“ کی حقیقت اور ماہیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کیمیادی عمل کے بعد وہ ”الکحل“ نہیں رہتا بلکہ دوسری شئی میں تبدیل ہو جاتا ہے تو اس صورت میں تمام آئمہ (رحمہم اللہ) کے نزدیک بالاتفاق اس کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ شراب جب سرکہ میں تبدیل ہو جائے، اس وقت تمام آئمہ کے نزدیک حقیقت اور ماہیت کی تبدیلی کی وجہ سے اس کا استعمال جائز ہے۔ واللہ اعلم (۱)

### افیون کی خرید و فروخت

افیون کو لے لیجئے کہ نشہ آور ہے اور عام حالات میں اس کا استعمال جائز نہیں ہے لیکن اس کی بیج جائز ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ افیون کا جائز استعمال بھی ممکن ہے یعنی دواؤں کے اندر، علاج میں بیرونی استعمال میں لپ وغیرہ کرنے کے لئے اس کا استعمال ممکن ہے، لہذا اس کی بیج بھی جائز ہے۔ اسی طرح وہ شرابیں جو حنفیہ کے نزدیک خمر کی تعریف میں نہیں آتی ہیں جیسے الکحل جو آج کل کیمیادی طریقے سے بنایا جاتا ہے، حنفیہ کے مسلک کے مطابق خمر کی تعریف میں نہیں آتا لیکن نشہ آور ہونے کی وجہ سے حرام ضرور ہے۔ (۲)

### جیلیٹین استعمال کرنے کا حکم

سوال: یہاں مغربی ممالک میں ایسے خمیرے اور جیلیٹین ملتی ہیں، جن میں خنزیر سے حاصل کردہ مادہ تھوڑی یا زیادہ مقدار میں ضروری شامل ہوتا ہے، کیا ایسے خمیرے اور جیلیٹین کا استعمال شرعاً جائز ہے؟

الجواب: اگر خنزیر سے حاصل شدہ عنصر کی حقیقت اور ماہیت کیمیادی عمل کے ذریعے بالکل بدل چکی ہو تو اس صورت میں اس کی نجاست اور حرمت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا اور اگر اس کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی تو پھر وہ عنصر نجس اور حرام ہے (اور جس چیز میں وہ عنصر شامل ہوگا، وہ بھی حرام ہوگی) واللہ اعلم (۳)

(۱) فقہی مقالات ۱/۲۵۵:۲۵۳ (۲) مکتبہ دارالعلوم ۵۵۱/۱ بحوالہ انعام الباری ۲۱۰/۶

(۳) فقہی مقالات ۱/۲۵۵

## ٹی وی کی خرید و فروخت

سوال: ٹی وی کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ اور اس کا جائز استعمال کیا ہے؟

جواب: یہ ایئر پورٹ پر جو لگے ہوتے ہیں وہ ٹی وی ہی ہوتے ہیں لیکن وہ مانیٹر (Monitor) یا کلوڑ سرکٹ (Close Circuit) کے طور پر استعمال ہوتے ہیں، تو یہ اس کا جائز استعمال ہے، اس لئے فی نفسہ ٹی وی کی بیع حرام نہیں ہے، لیکن کسی کو اس کی بیع کا مشورہ نہیں دیا جاسکتا کہ آپ اس کی بیع کریں، جیسے آپ نے کسب الحجام کے بارے میں پڑھا کہ آپ ﷺ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ کسب الحجام خبیث، لیکن ناجائز نہیں کہا، یہ شرعاً جائز ہے، ساتھ یہ فرمایا کہ یہ پیشہ اچھا نہیں ہے۔ چونکہ ٹی وی کا زیادہ تر استعمال ناجائز کاموں میں ہو رہا ہے اس واسطے اس کی بیع کا پیشہ اختیار کرنا اچھا نہیں ہے۔ اور کسی مسلمان کو اس کا مشورہ نہیں دینا چاہئے۔ لیکن بالکل حرام کہنا کہ اس کے نتیجے میں آمدنی حرام ہوگئی ہے یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔

## پھر تو خمر کی بیع بھی جائز ہونی چاہئے.....؟

سوال: خمر کا بھی جائز استعمال موجود ہے کہ کوئی شخص اس نیت سے خریدے یا بیچے کہ اس سے سرکہ بنایا جائیگا پھر اس کی بیع بھی جائز ہونی چاہئے؟

جواب: خمر کے بارے میں قرآن میں نص آگئی ہے، اس کو رجس من عمل الشیطان فرمایا ہے، شریعت نے اس کو ناپاک مطلق قرار دیا ہے لہذا وہاں نص آگئی اس نص کی موجودگی میں یہ اصول نہیں چلے گا۔<sup>(۱)</sup>

## ایسی چیز کی تجارت جس کا پہننا مردوں کیلئے مکروہ ہے

حدثنا آدم : حدثنا أبو بکر بن حفص ، عن سالم بن عبد الله ابن عمر ، عن أبيه قال : أرسل النبي ﷺ إلى عمر رضي الله عنه بحلة حرير أوسيراء فرآها عليه فقال : ((إني لم أرسل بها إليك لتلبسها إنما يلبسها من لا أخلاق له - إنما بعثت إليك لتستمع بها)) يعني تبيعها۔<sup>(۲)</sup>  
حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمر

(۱) انعام الباری ۲۱۱/۶

(۲) رلوه البخاری کتاب البیوع باب التجارة فیما یکرہ لبسه للرجال والنساء رقم ۲۱۰۴



ﷺ کو حریر کا ایک جوڑا بھیجا یعنی ریشمی جوڑا، اوسیراء (اس میں سین کے نیچے زیر اور پاء کے اوپر زبر ہے) یہ ایک قسم کی ریشمی دھاری دار چادریں تھیں جن کو سیراء کہتے ہیں۔  
نبی کریم ﷺ نے وہ دھاری داری ریشمی چادروں کا جوڑا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو پہن لیا۔

جب حضور اکرم ﷺ نے ان کے بدن پر وہ جوڑا پہنا ہوا دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ”میں نے یہ تمہارے پاس پہننے کے لئے نہیں بھیجا تھا اس لئے کہ کوئی ریشمی جوڑا نہیں پہنتا مگر وہ شخص جس کا آخرت میں کوئی حصہ نہ ہو“ پھر فرمایا کہ میں نے یہ اس لئے بھیجا تھا تا کہ اس سے نفع اٹھا دے یعنی اس کو بیچ دو، یا کسی کو ہدیہ کے طور پر دے دو۔

مطلب یہ ہے کہ ریشمی جوڑا مردوں کے لئے حلال نہیں تھا عورتوں کے لئے حلال تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجنے کا فشاء یہ نہیں تھا کہ وہ خود پہنیں، بلکہ مطلب یہ تھا کہ وہ اس کو کسی عورت کے پہننے کیلئے بیچ دیں یا کسی عورت کو ہدیہ کے طور پر دے دیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ جس چیز کا مردوں کے لئے پہننا جائز نہیں، اس کی بیچ مردوں کے لئے جائز ہے جبکہ اس کا پہننا عورتوں کے لئے جائز ہے۔

## تصویر والے کپڑے کی خرید و فروخت

حدثنا عبد الله بن يوسف: أخبرنا مالك، عن القاسم عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: أنها أخبرته أنها اشترت نمرقة فيها تصاوير فلما رآها رسول الله ﷺ قام على الباب فلم يدخله، فعرفت في وجهه الكراهة فقلت: يا رسول الله، أتوب إلى الله وإلى رسول الله ﷺ، ماذا أذنبت؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((مأبال هذه النمرقة؟)) قلت: اشتريتها لك لتقع عليها وتوسدها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إن أصحاب هذه الصور يوم القيامة يعذبون - فيقال لهم: أحيوا ما خلقتم)) وقال: ((إن البيت الذي فيه الصور لا تدخله الملائكة))-(۱)

(۱) رلوه البخاری کتاب البیوع باب التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء رقم ۲۱۰۵ - وفي صحيح

مسلم، کتاب اللباس والزينة، رقم ۳۹۳۶، ۳۹۳۷، و مسند احمد «باقی مسند الأنصار»، رقم ۲۴۸۹۶،

مرطاً مالك، کتاب الجامع، رقم ۱۵۲۵۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ انہوں نے ایک نمرقہ خریدا۔  
نمرقہ۔ اصل میں اس نکیہ کو کہتے ہیں جو کمر کے پیچھے فیک لگانے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔  
وہ نمرقہ ایسا تھا کہ اس پر کچھ تصویریں تھیں، جب حضور اقدس ﷺ نے وہ نمرقہ دیکھا تو دروازہ پر  
کھڑے ہو گئے، فلم بدخلہ گھر میں داخل نہیں ہوئے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ فعرقت فی وجہہ المکرہۃ (ان تصاویر کی وجہ  
سے) میں نے حضور اکرم ﷺ کے چہرہ مبارک پر ناگواری کے آثار دیکھے۔

فقلت: یا رسول اللہ ﷺ اتوب إلى الله إلى رسولہ ﷺ، ماذا أذنبت؟  
میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں اللہ کی طرف توجہ کرتی ہوں، مجھ سے کیا گناہ ہو گیا  
ہے جس کی وجہ سے آپ ﷺ نے ناگواری کا اظہار فرمایا ہے (اور مجھے اس کا علم نہیں ہے)۔

### حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ادب اور ہمارے لئے تعلیم

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ادب دیکھئے کہ پہلے توبہ فرمائی اس کے بعد یہ پوچھا کہ کیا گناہ  
ہوا ہے؟ ماذا أذنبت؟ بعد میں آیا ہے کہ بھینا کوئی گناہ ہوا ہے جس کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم  
ناگواری کا اظہار فرما رہے ہیں (اور مجھے اس کا علم نہیں ہے)۔

اس حدیث میں ہمارے لئے یہ تعلیم ہے کہ جب کوئی ایسا عمل سرزد ہو جائے جس سے کسی  
بڑے کو ناگواری ہو تو آدمی پہلا کام یہ کرے کہ پہلے توبہ استغفار کرے اور پھر پوچھے کہ کیا گناہ ہوا ہے،  
کیونکہ اگر بغیر معافی مانگے بغیر پوچھے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنے بڑے کے عمل کے بارے  
میں شک کر رہا ہے کہ مجھ سے تو کوئی قصور نہیں ہوا ہے اور یہ خواہ مخواہ ناراضگی کا اظہار کر رہے ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے پہلے اس بات کا اظہار فرمایا کہ میں تسلیم کرتی ہوں کہ مجھ سے  
غلطی ہوئی ہے اور پھر توبہ بھی کرتی ہوں، معافی بھی مانگتی ہوں، اب بات صرف یہ ہے کہ مجھے نادانیت  
کی وجہ سے پتا نہیں ہے کہ وہ غلطی یا گناہ کیا ہے؟ اس لئے پوچھتی ہوں۔

اگر بغیر توبہ کے پوچھتیں کہ ماذا أذنبت ہو اس میں اعتراض کا پہلو لگتا تھا کہ مجھ سے ایسا کیا  
گناہ سرزد ہو گیا کہ آپ ناگواری کا اظہار فرما رہے ہیں۔ اس میں اعتراض اور شکایت کا پہلو تھا، اس کو  
زائل کرنے کے لئے پہلے توبہ ہے، پھر سوال ہے۔

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما بال هذه النمرقة؟

اس نمرقہ کا کیا معاملہ ہے؟ یعنی یہ کہاں سے لائیں؟ قلت: اشتريته لك لتفعد عليها و

نوسلھا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ یہ میں نے آپ ﷺ کے لئے خریدا ہے تاکہ آپ اس پر بیٹھیں اور اس سے ٹیک لگائیں۔

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن أصحاب هذه الصور يوم القيامة يعذبون۔  
آپ ﷺ نے فرمایا کہ قیامت والے دن تصویر بنانے والے لوگوں پر عذاب ہو گا فیقال  
لہم: "أحيوا ما خلقتم" ان سے کہا جائے گا کہ جس کو تم نے پیدا کیا ہے، یعنی تصویر بنائی ہے، اس کو  
زندہ کرو، اس میں روح پھونکو۔

وقال: إن البيت الذي فيه الصور لا تدخله الملائكة۔ اور فرمایا کہ جس گھر میں یہ  
تصویریں ہوں اس گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔

اس سے ثابت ہوا کہ تصویر والا کپڑا مردوں کے لئے بھی اور عورتوں کے لئے بھی ناجائز ہے۔  
حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جو کپڑا خریدا تھا اگرچہ اسے دیکھ کر آپ ﷺ نے تصویر کا حکم  
میان فرمادیا اور تصویر کے بارے میں ناگواری کا اظہار بھی فرمادیا لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جو بیع کی  
تھی اس کو فتح کرنے کا حکم نہیں دیا۔ معلوم ہوا کہ جس چیز پر تصویر ہو اس کی بیع ناجائز نہیں، کیوں ناجائز  
نہیں؟

## جس چیز کا جائز استعمال ہو اس کی بیع

اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع کے بارے میں یہ اصول ہے کہ جس شئی کا کوئی جائز استعمال ممکن ہو  
اس کی بیع جائز ہے چاہے وہ چیز عام طور سے ناجائز کام میں استعمال ہوتی ہو۔ یعنی اب یہ مشتری کا کام  
ہے کہ اس کو جائز مقصد کے لئے استعمال کرے۔

یہاں جو تصویر والا کپڑا ہے اس کا ایک جائز استعمال بھی ممکن ہے، اس جائز استعمال کی  
وضاحت اسی حدیث کے بعض طرق میں ہے (جو بخاری میں بھی دوسری جگہوں میں آئی ہے)۔  
وضاحت یہ ہے کہ بعد میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ایماء پر  
اس کپڑے کا گدا بنالیا تھا اور گدے میں اس کو استعمال کیا۔

## تصویر والے کپڑے کا استعمال

فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کپڑے پر تصویر ہو اور وہ تصویر پامال ہو رہی ہو تو اس کو  
استعمال کیا جائے، یعنی حقارت کے ساتھ اس کو استعمال کیا جائے، جسے بطریق الامتحان کہتے ہیں،

جس میں اس کی تعظیم و تکریم نہ ہو، مثلاً اس کو قالین پر روندنا جائے، اس کا پائیدان بنالیا یا اس کا گدا بنا لیا، جس پر سوتے ہیں تو ایسی صورت میں اس کا استعمال درست اور جائز ہے۔ چونکہ تصویر والے کپڑے کا جائز استعمال ممکن ہے، اس واسطے اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی۔

## تصویر والے اخبار و رسائل کا حکم

اس سے ان تمام اشیاء کا حکم بھی نکل آیا جن پر تصویریں بنی ہوتی ہیں، جیسے آج کل اخبار اور رسالے ہیں کہ ان کے اندر تصویریں ہوتی ہیں، تو تصویریں تو ناجائز ہیں، لیکن اخبار اور رسائل کی خرید و فروخت جائز ہے۔

تصویر والے اخبار و رسائل کی خرید و فروخت جائز ہونے کی دودھمیں ہیں۔

ایک وجہ یہ ہے کہ تصویریں غیر مقصود ہوتی ہیں اور وہ اخبار یا رسالے کے تابع ہوتی ہیں۔ خریدنے والے کا اصل مقصد اخبار یا رسالے کا مضمون پڑھنا ہوتا ہے، تصاویر ضمناً اور مجباً ہوتی ہیں۔ البتہ اگر کوئی شخص تصویر ہی کو مقصود بنا کر خریدے گا تو اس کو اس کا گناہ ہوگا، لیکن مضمون کے لحاظ سے اور رسالے خرید رہا ہے تو یہ جائز ہے۔

## تصویر والے ڈبوں میں پیک چیزوں کی خرید و فروخت

دوسری وجہ یہ ہے کہ آج کل بہت سی اشیاء ہیں جو ایسے ڈبوں میں فروخت ہوتی ہیں جن پر تصویریں بنی ہوتی ہیں تو خریدار کا اصل مقصود ڈبے کے اندر کی چیز ہوتی ہے، تصویریں اس کے تابع ہیں اور ان کا جائز استعمال بھی ممکن ہے کہ تصویروں کو بگاڑ دیا جائے اور پھر آدمی ان کو پاس رکھے تو یہ جائز ہے، لہذا اس کی بیع بھی جائز ہوگی۔ تو یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ ہر وہ چیز جس کا استعمال ممکن ہو اس کی بیع جائز ہے اور یہ اعانت علی المعصیۃ کے اندر نہیں آتی ہے۔

## کون سی چیز اعانت علی المعصیۃ ہے؟

یہ مسئلہ بڑا دقیق ہے کہ کون سی چیز اعانت علی المعصیۃ ہے اور کون سی نہیں؟

اس مسئلہ میں فقہاء کرامؒ نے کافی تفصیلی بحثیں کی ہیں، اگر مطلق اعانت یا مطلق تسبب کو ناجائز قرار دیا جائے تو واسطہ در واسطہ ہر چیز میں کسی نہ کسی معصیت کی اعانت اور تسبب ہو جاتا ہے تو ہر کام ممنوعی ہو جائے گا۔

لہذا فقہاء کرامؒ نے اس کی حدود متعین کر دی ہیں کہ کون سی اعانت جائز ہے اور کون سے ناجائز؟ کون سا تسبیب جائز ہے اور کون سا ناجائز ہے؟

اس موضوع پر میرے والد ماجد مفتی محمد شفیع عثمانی صاحبؒ کا ایک مستقل رسالہ ہے جس کا نام ہے ”الابانة فی معنی التسبیب والاعانة“ جو ”جواہر الفقہ“ کی دوسری جلد میں شائع ہو گیا ہے۔ اس میں تحقیق فرمائی ہے کہ کس قسم کی اعانت جائز ہے اور کس قسم کی اعانت ناجائز ہے۔ اس کا خلاصہ یہی ہے کہ ایسی شئی کی بیع کرنا جس کا کوئی جائز استعمال ہو جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

## بے جان اشیاء کی تصاویر کی خرید و فروخت

حدثنا عبد اللہ بن عبد الوہاب: حدثنا یزید بن زریع: أخبرنا عوف عن سعید بن ابی الحسن قال: كنت عند ابن عباس رضي الله عنهما إذا أتاه رجل فقال: يا أبا عباس، اني إنسان إنما معيشتي من صنعة يدي، وأني أصبغ هذه التصاویر، فقال ابن عباس: لا أحدثك إلا ما سمعت من رسول الله ﷺ، سمعته يقول: ((من صور صورة فإن الله معذبه حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافع فيها أبداً))۔ فربما الرجل ربوة شديدة واصفر وجهه فقال: ويحك إن أبيت إلا أن تصنع فعلبك بهذا الشجر، كل شئ، ليس فيه روح۔ قال أبو عبد الله: سمع سعید بن أبی عروبة من النضر بن أنس هذا الواحد۔<sup>(۲)</sup>

## حدیث کی تشریح

سعید بن ابی الحسن کہتے ہیں کہ میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس تھا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص آیا اور آکر کہا کہ اے ابن عباس! میں ایک ایسا انسان ہوں کہ میری معیشت میرے ہاتھ سے وابستہ ہے اور میں یہ تصویریں بناتا ہوں۔ فقال ابن عباس۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں آپ کو وہی بات بتاؤں گا جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے۔

(۱) انعام الباری ۶/۲۰۶ تا ۲۱۰ (۲) رواہ البخاری کتاب البیوع باب بیع التصاویر النی لیس فیہا

روح وما یکرہ من ذلك رقم ۲۲۲۵ ومسلم کتاب اللباس رقم ۳۹۴۶۳۹۴۵، والترمذی ایضاً رقم

۱۶۷۳، والنسائی کتاب الزینة رقم ۵۲۶۳ وابوداؤد کتاب الادب رقم ۴۳۷۰

علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنی۔

میں نے آپ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو شخص کوئی تصویر بنائے گا اللہ تعالیٰ اس کو عذاب دیں گے یہاں تک کہ وہ شخص اس میں روح پھونکے اور وہ کبھی روح نہیں پھونک سکے گا۔  
 فربالرجل ربوة شديدة، اس شخص نے جب یہ سنا تو اس کا زبردست سانس پھول گیا۔

ربا یربو۔ کے معنی ہوتے ہیں زیادہ ہونا اور چڑھ جانا، مراد ہے کہ اس کا سانس پھول گیا و اصفہ وجہہ اور چہرہ پیلا پڑ گیا، یعنی یہ حدیث سن کر کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے کہ تصویر بنانے والے کو عذاب دیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس میں روح پھونکو، اس کو سن کر اس کا سانس پھول گیا اور چہرہ پیلا پڑ گیا کہ میرا تو کوئی ٹھکانہ نہیں، فقال: ويحك لمن آيت إلا أن تصنع فعليك بهذا الشجر۔ حضرت عبداللہ عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر انکار کرتے ہو یعنی اگر تم نے تصویر بنانے کا کام کرنا ہی ہے تو درخت وغیرہ کی تصویر بنا لیا کرو۔ کل منی لبس فیہ روح، اور ہر وہ چیز جس میں روح نہیں ہوتی اس کی تصویر بنالیا کرو۔

## بے جان اشیاء کی تصاویر کا حکم

اس سے پتہ چلا کہ ایسی اشیاء جن کے اندر روح نہیں ہے اگر ان کی تصاویر بنائی جائیں تو ان کے بیچنے میں کوئی مضائقہ نہیں، البتہ جو جاندار اشیاء ہیں ان کی تصاویر کی بیع و شراء حرام ہے۔

سوال: اخبار، رسائل اور دواؤں کے ڈبوں کی تصاویر کا کیا حکم ہے؟

جواب: یہ حرمت اس صورت میں ہے جب تصویر کی بیع مقصود ہو لیکن اگر مقصود تو کوئی اور چیز ہو لیکن ضمناً اور جہاً تصویر بھی آگئی تو پھر وہ حرام نہیں ہے۔ جیسے اخبار اور رسالے وغیرہ ہیں کہ ان میں تصویر ہوتی ہے لیکن بیچنے یا خریدنے کا مقصد تصویر نہیں ہے بلکہ مضمون ہے، تصویر ضمناً آگئی ہے۔ بلکہ آجکل تو جتنی اشیاء ہیں ان کے اندر ڈبے کے اندر کہیں نہ کہیں تصویر ضرور ہوتی ہے لیکن چونکہ وہ مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود وہ چیز ہے جو ڈبے کے اندر ہے چاہے وہ شربت ہو یا دواء وغیرہ ہو تو تصویر مقصوداً نہیں بلکہ ضمناً اور جہاً آگئی ہے اس لئے اس کی گنجائش ہے۔<sup>(۱)</sup>

## تصویر والے گارمنٹ کی سپلائی کا حکم

سوال (۲): بعض اوقات باہر ملکوں سے ”گارمنٹ“ کا آرڈر آتا ہے کہ فلاں قسم کی شرٹ پر فلاں تصویر تیار کر کے ہمیں سپلائی کریں، جب کہ وہ تصویریں عریانی کے دائرے میں آتی ہیں۔ کیا

ایسا آرڈر وصول کرنا۔ اور ایسا مال تیار کر کے سپلائی کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟  
جواب: ایسا آرڈر سپلائی کرنا شرعاً جائز نہیں۔<sup>(۱)</sup>

## حجامت کا پیشہ جائز ہے

حدثنا عبد الله بن يوسف : أخبرنا مالك، عن حميد، عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : حججتم أبا طيبة رسول الله ﷺ فأمره بصاع من تمر، وأمر أهله أن يخففوا من خراجهم (۲)

## تشریح

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ابو طیبہ نے حضور اقدس ﷺ کی حجامت کی تھی، آپ ﷺ نے ان کو ایک صاع کھجور اجرت میں دی اور جو ان کے مولیٰ تھے ان کو حکم دیا کہ ان کے خراج میں کمی کر دو۔

خراج میں کمی کرنے کے معنی یہ ہیں کہ پہلے زمانہ میں مولیٰ عبد کے اوپر پابندی لگاتے تھے کہ تم جا کر محنت مزدوری کرو اور روزانہ مجھے اتنے پیسے لا کر دیا کرو، ابو طیبہ بھی غلام تھے اور ان کے مولیٰ نے بھی ان پر پابندی عائد کی ہوئی تھی اور زیادہ پیسے مقرر کئے ہوئے تھے۔  
آنحضرت ﷺ نے سفارش فرمائی کہ ان کی آمدنی کم ہے، لہذا ان سے کم آمدنی کا مطالبہ کرو۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حجامت کا پیشہ جائز ہے اور یہ جمہور کی دلیل ہے اور اس کی اجرت بھی جائز ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے خود اجرت عطا فرمائی تھی۔ (۳)  
لہذا دوسری جگہ جو ”کسب الحجام خبیث“ آیا ہے، اس خبیث سے مراد کمائی کا حرام ہونا نہیں ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ اس میں آدمی گندگی میں مبتلا ہوتا ہے، اس لئے یہ اچھا پیشہ نہیں ہے، لیکن شرعی طور پر یہ پیشہ حرام نہیں ہے۔ البتہ اسے تزیہا پسند نہیں کیا گیا۔

(۲) راوہ البخاری کتاب المہجوع باب ذکر الحجام رقم ۲۱۰۲

(۱) فقہی مقالات ۹۹/۳

(۳) انعام الباری ۶/۲۰۵، ۲۰۶

## درزی کا پیشہ

درزی کا پیشہ جائز ہے کیونکہ ایک درزی نے آنحضرت ﷺ کی دعوت کی تھی جسے آپ ﷺ نے قبول فرمایا تھا اس سے درزی کے پیشے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

”حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک درزی نے رسول اللہ ﷺ کو کھانے کیلئے بلایا تھا، جو اس نے بنایا تھا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں بھی حضور اقدس ﷺ کے ساتھ اس دعوت پر گیا.....“ (۱)

## بڑھئی کا پیشہ

ابوحازم کی روایت ہے کہ کچھ لوگ حضرت سمیل بن سعد رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور سوال کر رہے تھے کہ نبی کریم ﷺ کا منبر کس طرح بنا؟ انہوں نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فلاں عورت کے پاس پیغام بھیجا تھا۔ کہ تمہاری لکڑی کا کام کرنے والا جو غلام ہے اس کو کہو کہ میرے لئے کچھ لکڑیاں ایسی بنادیں کہ جب لوگوں سے بات کروں تو اس پر بیٹھ سکوں یعنی مراد منبر ہے۔ معلوم ہوا کہ نجار آنحضرت ﷺ کے زمانے میں موجود تھے اور حضور اکرم ﷺ نے خود اس سے منبر بنوایا تھا اس لئے نجار (بڑھئی) کا پیشہ جائز ہے۔ (۲)

## مشرکین سے خرید و فروخت

حدثنا أبو النعمان: حدثنا معتمر بن سليمان، عن أبيه، عن أبي عثمان، عن عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما قال: كنا مع النبي ﷺ جاء رجل مشرك مشعان طویل بغم يسوقها۔ فقال النبي ﷺ: ((أبيعكم عطية؟)) أوفال: ((أم هبة؟)) قال: لا، بل بيع، فاشترى منه شاة۔ (۳)

”عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے اتنے میں ایک شخص

(۱) رلوہ البخاری کتاب البیوع باب الخیاط رقم ۲۰۹۲، ماخذہ: اتعالم الباری ۱۷۵/۶۔

(۲) ایضاً باب النجار رقم ۲۰۹۴، ماخذہ: اتعالم الباری ۱۷۸/۶۔

(۳) رلوہ البخاری کتاب البیوع باب الشراء والبيع مع المشركين واهل الحرب رقم ۲۲۱۶، مؤسسلم

کتاب الاشربة رقم ۳۸۳۲ واحمد، مسند الصحابة بعد العشرة رقم ۱۶۱۰، ۱۶۱۸۔



آیا جو مشرک تھا۔ مشعان، لم ذہینگ بے انتہا لمبا، جس کو اردو میں بہت لمبا چوڑا کہتے ہیں، بغنم یسوقھا۔ بکریاں ہنکاتا ہوا لارہا تھا، نبی کریم ﷺ نے فرمایا بیعاًم عطیہ؟ جو بکریاں ہمارے پاس لائے ہو یہ بیچنے کے لئے لائے ہو یا عطیہ دینے کے لئے، اوفال أم هبة؟ راوی کو شک ہے کہ عطیہ کا لفظ استعمال کیا یا ہبہ کا لفظ استعمال کیا، قال لا، بل بیع، کہا نہیں، بیچنے کے لئے لایا ہوں۔ فاشتری منه شاة۔ تو آپ ﷺ نے اس سے ایک بکری خرید لی۔“ معلوم ہوا کہ مشرک سے بھی خریداری جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

## یہودی سے خریداری جائز ہے

نبی کریم ﷺ نے جب یہودیوں (بنو نضیر) کو جلا وطن کیا تھا تو ان کو حکم دیا تھا کہ اپنی زمینیں بیچ دو۔ اس حدیث کا ذخائر یہ ہے کہ یہودیوں سے زمین خریدنا جائز ہے۔

## خواتین سے خرید و فروخت کرنے کا حکم

عورتوں کے ساتھ بیع و شراء کی جاسکتی ہے یعنی اگر کوئی مرد کسی عورت سے بیع و شراء کا معاملہ کرے تو یہ جائز ہے چاہے بائع مرد ہو اور مشتری عورت ہو یا بائع عورت ہو اور مشتری مرد ہو۔ دونوں صورتیں جائز ہیں۔

جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو ان کے آقا سے خریدا تھا۔<sup>(۲)</sup>

حدثنا همام قال: سمعت نافعاً عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما:

”أن عائشة رضي الله عنها ساومت بريرة..... الخ (۳)“

## کتے کی خرید و فروخت

حدثنا عبد الله يوسف: أخبرنا مالك، عن ابن شهاب۔ عن أبي بكر بن

عبد الرحمن عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ

(۱) انعام الباری ۳۸۸/۶ (۲) انعام الباری ۲۹۷/۶

(۳) رلوہ البخاری کتاب البیوع باب الشرط والبیع مع النساء رقم ۲۱۵۶۔

نہی عن ثمن الکلب، ومهر البغی وحلوان الکاهن۔<sup>(۱)</sup>  
 حضور اکرم ﷺ نے کتے کی قیمت اور زانیہ کے مہر اور کاهن کے ہدیہ سے منع فرمایا ہے۔ کاهن کو جو اجرت دی جاتی ہے اس کو حلوان کہتے ہیں، عطیہ بعض نے کہا ہے کہ مثالی سے نکلا ہے، اس کا نام مثالی رکھ دیا تھا، واللہ اعلم۔  
 اسی طرح زانیہ کا مہر یعنی ظاہر ہے کہ اس کی اجرت بھی حرام ہے العیاذ باللہ تیسری چیز ثمن الکلب ہے، مہر البغی اور حلوان الکاهن میں تو اتفاق ہے لیکن ثمن الکلب میں اختلاف ہے۔  
 امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی وجہ سے فرماتے ہیں کہ کتے کی بیع جائز نہیں۔

### ثمن الکلب کے جائز یا ناجائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف

حنفیہ فرماتے ہیں کہ جس کتے کا پالنا جائز ہے اس کی بیع بھی جائز ہے مثلاً کلب صید، کلب ماشیہ یا کلب زرع ہے، ان کا استعمال جائز ہے اس لئے ان کی ذبح بھی جائز ہے۔<sup>(۲)</sup>  
 حنفیہ کا استدلال حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ہے جو نسائی میں ہے۔ کہ نبی رسول اللہ ﷺ عن ثمن الکلب الا کلب صید۔<sup>(۳)</sup>

اس روایات کے بارے میں کہتے ہیں کہ نبی رسول اللہ کا لفظ ثابت نہیں ہے بلکہ نبی مجہول ہے کہ نبی عن ثمن الکلب الا کلب الصید۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہہ رہے ہیں کہ منع کیا گیا، اب کون منع کریگا؟ ظاہر ہے شارع ہی منع کریگا، اس واسطے یہ بھی حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے اور اس کی سند پر جو کلام کیا گیا ہے وہ درست نہیں ہے اور حقیقت میں یہ حدیث ثابت ہے ”نکملۃ فتح الملہم“ میں اس پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔<sup>(۴)</sup>

اس حدیث کی وجہ سے پتہ چلا کہ ثمن الکلب کی ممانعت مطلق نہیں ہے بلکہ اس سے وہ کلب مراد ہے جس کا پالنا جائز نہیں، اور جس کا پالنا جائز ہے اس کی بیع بھی جائز ہے۔ اس کی مزید تفصیل اس بات سے ہوتی ہے کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کا اثر امام طحاوی نے روایت کیا ہے کہ اگر کوئی

(۱) راوہ البخاری باب ثمن الکلب رقم ۲۲۳۷ وفی صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ، رقم ۲۹۳۰، و سنن الترمذی، کتاب النکاح، عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رقم ۱۰۵۲، ۱۱۹۷، و سنن النسائی، کتاب الصیوۃ الذبائح، رقم ۴۲۱۸، و کتاب المیوۃ، رقم ۴۵۸۷، و سنن أبی داؤد، کتاب المیوۃ، رقم ۲۹۷۴، ۳۰۲۰، و سنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، رقم ۲۱۵۰، و مسند احمد الشامی، رقم ۱۶۴۵۳، ۱۶۴۵۷، ۱۶۴۶۸، و موطا مالک، کتاب المیوۃ، رقم ۱۱۷۳، و سنن الدارمی، کتاب المیوۃ، رقم ۲۴۵۵۔ (۲) نکملۃ ۵۲۶/۱۔ (۳) راوہ النسائی کتاب الصید و الذبائح باب الرخصة فی ثمن کلب الصید رقم ۴۲۲۱۔ (۴) نکملۃ فتح الملہم ۵۲۵/۱ تا ۵۳۴۔

فحش کسی کا کتنا مار دے تو اس کے اوپر ضمان عائد ہوگا، اگر یہ متقوم یا کالمتقوم نہ ہوتا تو ضمان بھی عائد نہ ہوتا، اس سے پتہ چلا کہ یہ متقوم ہے تب ہی ضمان عائد کرنے کی بات کی۔<sup>(۱)</sup>

## ملی جلی کھجوروں کی باہم بیع کا حکم

حدثنا ابو نعیم۔ حدثنا شیبان، عن یحییٰ، عن ابی سلمۃ، عن ابی سعید رضی اللہ عنہ قال: کنا نرزق تمر الجمع وهو الخلط من التمر وکنا نبیع صاعین بصاع، فقال النبی ﷺ: ((لا صاعین بصاع، ولا درہمین بدرہم))۔<sup>(۲)</sup>

یہاں ملی جلی کھجوریں یعنی ایسی کھجوریں جن میں مختلف انواع کی کھجوریں ملی ہوتی ہوں۔ اس میں کچھ اچھی اور کچھ خراب ہوتی ہیں، تو عام طور سے خلط جو کھجوریں ہوتی ہیں ان کو اچھا نہیں سمجھا جاتا۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ کنا نرزق تمر الجمع۔ ہمیں مجتمع یعنی ملی جلی قسم کی کھجوریں عطا کی جاتی تھیں۔ وهو الخلط من التمر وکنا نبیع صاعین بصاع۔ اور اس ملی جلی کھجوروں کے دو صاع کے مقابلے میں ایک صاع ہم بچا کرتے تھے۔ تو ہمیں نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا کہ دو صاع ایک صاع کے عوض فروخت نہیں ہو سکتے اور نہ دو درہم ایک درہم کے بدلے فروخت ہو سکتے ہیں۔ اس سے ربا الفضل کی ممانعت فرمائی۔<sup>(۳)</sup>

## آڑھتیوں کا کاروبار

آج کل جو آڑھتیوں کا کاروبار ہو رہا ہے یہ بیع الحاضر للہادی ہی ہے۔<sup>(۴)</sup> اس کا حکم جواز اس صورت کے ساتھ مشروط ہے جہاں اہل بلد کو ضرر لاحق ہو، اگر محض انتظامی آسانی کے لئے ہو جیسا

(۱) شرح معانی الآثار باب ثمن الکلب ۵۸/۴ مطبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۲) رلوہ البخاری کتاب البیوع باب بیع الخلط من التمر رقم ۲۰۸۰ وفی صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ، رقم

۲۹۸۷ وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۴۷۹، وسنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، رقم ۲۲۴۶، ومسند

احمد، مسند المکرمین، رقم ۱۰۶۵۳، وموطأ مالک، کتاب البیوع، رقم ۱۱۳۸ وسنن الدارمی، کتاب

البیوع، رقم ۲۴۶۴۔ (۳) انعام الباری ۱۳۸/۶۔ (۴) رلوہ البخاری کتاب البیوع باب ما یکرہ

من الخلف فی البیع رقم ۲۰۸۸۔

کہ آج کل ہو رہا ہے کہ ہر دیہاتی کے لئے ممکن نہیں ہوتا کہ وہ اپنا سامان لا کر یہاں شہر میں لائے اور خود فروخت کرے بلکہ اس نے پہلے سے شہر کے کچھ لوگوں سے معاملہ کیا ہوا ہوتا ہے کہ میں اپنا مال تمہارے ہاں اتار دوں گا اور تم اسے میری طرف سے فروخت کر دینا یا تم مجھ سے اس کو خرید کر آگے فروخت کر دینا، تو اگر یہ سیدھا سادھا معاملہ ہو اور اس سے اہل بلد کو ضرر نہ پہنچے تو یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

لیکن جہاں اس کا مقصد ملی بھگت کرنا ہو کہ آڑھتی سے کہہ رکھا ہے کہ دیکھو مال تمہارے پاس بھیجوں گا مگر اس کو گودام میں رکھ کر تالا لگا دینا اور اس وقت تک نہ نکالنا جب تک قیمتیں آسمان سے باتیں نہ کرنے لگیں، تو اس صورت میں اہل بلد کو ضرر ہوگا، لہذا اس صورت کی ممانعت ہے۔<sup>(۲)</sup>

## ”کوٹہ“ کی خرید و فروخت کا حکم

سوال: حکومت کی طرف سے ”ایکسپورٹ“ کرنے کا ایک کوٹہ کمپنیوں کے لئے مقرر ہے۔ کہ فلاں کمپنی اتنی مقدار میں مال ایکسپورٹ کر سکتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایک شخص مال ایکسپورٹ کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کے پاس کوٹہ (حکومت کی طرف سے اجازت نامہ) نہیں ہے۔ اب دوسری کمپنی سے کوٹہ خرید کر مال روانہ کرتا ہے۔ تو کیا کوٹہ خریدنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: کوٹہ ایک قانونی حق ہے۔ اگر حکومت کی طرف سے اس کی خرید و فروخت پر کوئی پابندی نہ ہو تو شرعاً بھی اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ہر ”حق“ کے خرید و فروخت کی شرعاً اجازت ہے۔ بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ بعض حقوق کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے۔ اور بعض کی جائز نہیں۔ تفصیل کے لئے میرا ایک مقالہ ”حقوق کی خرید و فروخت“ ہے اس کا مطالعہ فرمائیں۔ (یہ مقالہ ”فقہی مقالات“ جلد اول میں شائع ہو چکا ہے)۔

## انگریزوں کے ملبوسات کی سپلائی کا حکم

سوال: بعض اوقات لیڈیز شرٹ، بلاؤڈ، لیڈیز نیکر، جینز وغیرہ کے آرڈر آتے ہیں جو عام طور پر انگریزوں کا ہی پہناؤ اور ان کا لباس ہوتا ہے، کیا اس آرڈر کو پورا کر سکتے ہیں؟

جواب: اس میں ایک اصول یہ ہے کہ اگر کوئی چیز یا لباس ایسا ہے جس کا جائز استعمال بھی ہو سکتا ہے، اور ناجائز استعمال بھی ہو سکتا ہے تو ایسے لباس اور ایسی چیز کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے۔

اب اگر کوئی اس کو خرید کر اس کا ناجائز استعمال کرتا ہے تو یہ اس کا گناہ اس خریدار پر ہوگا۔ فروخت کنندہ اس کے گناہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کوئی چیز ایسی ہے کہ اس کا جائز استعمال ہو ہی نہیں سکتا تو ایسی چیز کی خرید و فروخت بھی ناجائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

## مسجد کو بیچنے کا حکم

اگر امریکہ اور یورپ کے کسی علاقے کے مسلمان اپنے علاقے کو چھوڑ کر کسی دوسرے علاقے میں منتقل ہو جائیں اور پہلے علاقے میں جو مسجد ہو، اس کے دوران ہو جانے یا اس پر غیر مسلموں کا تسلط اور قبضہ ہو جانے کا خطرہ ہو تو کیا اس صورت میں اس مسجد کو بیچنا جائز ہے؟ اس لئے کہ عام طور پر مسلمان مسجد کے لئے کوئی مکان خرید کر اس کو مسجد بنا لیتے ہیں اور پھر حالات کے پیش نظر اکثر مسلمان جب اس علاقے کو چھوڑ کر دوسرے علاقے میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اور مسجد کو یونہی اور بیکار چھوڑ دیتے ہیں تو دوسرے غیر مسلم اس مسجد پر قبضہ کر کے اس کو اپنے تصرف میں لے آتے ہیں جب کہ یہ ممکن ہے کہ اس مسجد کو بیچ کر دوسرے علاقے میں جہاں مسلمان آباد ہوں اسی رقم سے کوئی مکان خرید کر مسجد بنائی جائے، کیا اس طرح مسجد کو دوسری مسجد میں تبدیل کرنا شرعاً جائز ہے؟

الجواب: مغربی ممالک میں جن جگہوں پر مسلمان نماز ادا کرتے ہیں۔ وہ دو قسم کی ہوتی ہیں۔

۱۔ بعض جگہیں تو ایسی ہوتی ہیں جن کو مسلمان نماز پڑھنے اور دینی اجتماعات کے لئے مخصوص کر دیتے ہیں۔ لیکن ان جگہوں کو شرعی طور پر دوسری مساجد کی طرف وقف کر کے شرعی مسجد نہیں بناتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ان جگہوں کا نام بھی مسجد کی بجائے دوسرے نام مثلاً ”اسلامی مرکز“ یا ”دارالصلوۃ“ یا ”دارالجماعت“ رکھ دیتے ہیں۔

اس قسم کے مکانات کا معاملہ تو بہت آسان ہے، اس لئے کہ ان مکانات کو اگرچہ نماز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن جب ان کے مالکوں نے ان کو مسجد نہیں بنایا اور نہ ان کو وقف کیا ہے تو وہ شرعاً مسجد ہی نہیں۔ لہذا ان مکانات کے مالک مسلمانوں کے مصالح کے پیش نظر ان کو بیچنا چاہیں تو شرعاً بالکل اجازت ہے۔ اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

۲۔ دوسرے بعض مقامات ایسے ہوتے ہیں جن کو مسلمان عام مساجد کی طرح وقف کر کے شرعی مسجد بنا لیتے ہیں۔ جمہور فقہاء کے نزدیک اس قسم کی جگہوں کا حکم یہ ہے کہ وہ مکان اب قیامت تک

کے لئے مسجد بن گیا اس کو کسی صورت میں بھی بیچنا جائز نہیں اور نہ وہ مکان اب وقف کرنے والے کی ملکیت میں داخل ہو سکتا ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے۔

چنانچہ مسلک شافعی کے امام خطیب شربنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو انهدم مسجد، وتعذرت اعادته، لوتعطل بخراب البلد مثلاً، لم يعد ملكا ولم يبع بحال، كالعبد اذا عتق، ثم زمن ولم ينقض ان لم يخف عليه لا مكان الصلاة فيه، ولا مكان عوده. كما كان.... فان خيف عليه نقض، وبني الحاكم بنقضه مسجدا آخران رأى ذلك والا حفظه، وبنا بقربه لولى،

”اگر مسجد منہدم ہو جائے، اور اس کو دوبارہ درست کرنا ممکن نہ ہو، یا اس بستی کے اجڑ جانے سے وہ مسجد بھی ویران ہو جائے۔ تب بھی وہ مسجد مالک کی ملکیت میں نہیں آئے گی اور نہ اس کو بیچنا جائز ہوگا۔ جیسا کہ غلام کو آزاد کر دینے کے بعد اس کی بیع حرام ہو جاتی ہے پھر اگر اس مسجد پر غیر مسلموں کے قبضے کا خوف نہ ہو تو اس کو منہدم نہ کیا جائے، بلکہ اس کو اپنی حالت پر برقرار رکھا جائے، اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ مسلمان دوبارہ یہاں آکر آباد ہو جائیں، اور اس مسجد کو دوبارہ زندہ کر دیں.... البتہ اگر غیر مسلموں کے تسلط اور قبضہ کا خوف ہو تو اس صورت میں حاکم وقت مناسب سمجھے تو اس مسجد کو ختم کر دے اور اس کے بدلے میں دوسری جگہ مسجد بنادے، اور یہ دوسری مسجد پہلی مسجد کے قریب ہونا زیادہ بہتر ہے اور اگر حاکم وقت اس مسجد کو توڑنا اور مسمار کرنا مناسب نہ سمجھے تو پھر اس کی حفاظت کرے۔

(مغنی المحتاج: ص ۳۹۲ ج ۲)

اور فقہاء مالکیہ میں سے علامہ مواق رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

”ابن عرفة من المدونة وغيرها، يمنع بيع ما خرب من ربيع الجس مطلقاً،.... وعبارة الرسالة، ولا يباع الجس وان خرب.... وفي الطرر عن ابن عبد الغفور: لا يجوز بيع مواضع المساجد الخربة، لانها وقف، ولا باس ببيع نقضها“

ابن عرفتہ وہ وغیرہ سے نقل کرتے ہیں کہ وقف مکان کی بیع مطلقاً جائز نہیں،

اگرچہ وہ دیران ہو جائے..... اور رسالہ میں یہ عبارت درج ہے کہ وقف کی بیع جائز نہیں المگرچہ وہ دیران ہو جائے..... طرر میں ابن عبدالغفور سے یہ عبارت منقول ہے کہ دیران مساجد کی جگہوں کو بیچنا وقف ہونے کی بناء پر جائز نہیں۔ البتہ ان کا لمبہ بیچنا جائز ہے۔“

(الراج والاکلیل للموافی حاشیہ خطاب، ص ۴۲ ج ۶)

اور فقہ حنفی کی مشہور و معروف کتاب ہدایہ میں ہے:

”ومن اتخذ ارضه مسجد لم یکن له ان یرجع فیہ، ولا یبیع، ولا یورث عنه، لانه تجرد عن حق العباد، وصار خالصاً للہ، وهذا الان الاشیاء کلھا للہ تعالیٰ، واذا اسقط العبد ما ثبت له من الحق رجع الی اصله فانقطع تصرف عنه، کما فی الاعتقادی، ولو خرب ما حول المسجد، واستغنی عنه یبقی مسجد عندابی یوسف، لانه اسقاط منه، فلا یعود الی ملکک“

اگر کسی شخص نے اپنے زمین مسجد کے لئے وقف کر دی تو اب وہ شخص نہ تو اس وقف سے رجوع کر سکتا ہے۔ اور نہ اس کو بیچ سکتا ہے۔ اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اس لئے کہ وہ جگہ بندہ کی ملکیت سے نکل کر خالص اللہ کے لئے ہو گی وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر چیز حقیقتاً اللہ کی ملکیت ہے اور اللہ تعالیٰ نے بندہ کو تصرف کا حق عطا فرمایا ہے۔ جب بندہ نے اپنا حق تصرف ساقط کر دیا تو وہ چیز ملکیت اصلی یعنی اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی لہذا اب بندہ کا اس میں تصرف کرنے کا حق ختم ہو جائے گا۔ جیسا کہ آزاد کردہ غلام میں (بندہ کا حق تصرف ختم ہو جاتا ہے)

اور اگر مسجد کے اطراف کا علاقہ دیران ہو جائے اور مسجد کی ضرورت باقی نہ رہے تب بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسجد ہی رہے گی۔ اس لئے کہ اس کو مسجد بنانا اپنا حق ساقط کرنا ہے۔ لہذا بندہ کا اپنا حق ساقط کرنے کے بعد دوبارہ وہ حق اس کی ملکیت میں واپس نہیں آئے گا۔

(ہدایہ مع فتح القدیر ص ۴۴۶ ج ۵)

البتہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مسجد کے اطراف کی آبادی ختم ہو جائے اور مسجد کی ضرورت بالکل ختم ہو جائے تو اس صورت میں مسجد کو بیچنا جائز ہے، چنانچہ المغنی لابن قدامہ میں

یہ عبارت منقول ہے:

ان الوقف اذا خرب ، وتعطلت منافعه ، كدار انهدمت ، او ارض خربت ، وعادت مواتاً ، ولم تكن عمارتها ، او مسجد انتقل اهل القرية عنه ، وصار في موضع لا يصلح فيه ، او ضاق باهله ، ولم يمكن توسيعه في موضعه ، او تشعب جميعه ، فلم يمكن عمارته ، ولا عمارة بعضه الا بيع بعضه ، جاز بيع بعضه لتعمر به بقیته ، وان لم يمكن الانتفاع بشیئی منه ببع جميعه۔

اگر وقف کی زمین ویران ہو جائے اور اس کے منافع ختم ہو جائیں۔ مثلاً کوئی مکان تھا وہ منہدم ہو گیا، یا کوئی زمین تھی جو ویران ہو کر ارض موات بن جائے۔ یا کسی مسجد کے اطراف میں جو آبادی تھی وہ کسی دوسری جگہ منتقل ہو جائے اور اب کسی مسجد میں کوئی نماز پڑھنے والا بھی نہ رہے، یا وہ مسجد آبادی کی کثرت کی وجہ سے نمازیوں سے تنگ ہو جائے اور مسجد میں توسیع کی بھی گنجائش نہ ہو۔ یا اس مسجد کے اطراف میں رہنے والے لوگ منتشر ہو جائیں اور جو لوگ وہاں آباد ہوں وہ اتنی قلیل تعداد میں ہوں کہ ان کے لئے اس مسجد کی تعمیر اور درست کرنا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں اس مسجد کے کچھ حصے کو فروخت کر کے اس کی رقم سے دوسرے حصے کی تعمیر کرنا جائز ہے اور اگر مسجد کے کسی بھی حصے میں انتفاع کا کوئی راستہ نہ ہو تو اس صورت میں پوری مسجد کو بیچنا بھی جائز ہے۔

(المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ص ۲۲۵ ج ۶)

امام احمدؒ کے علاوہ امام محمد بن حسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ بھی جواز بیع کے قائل ہیں۔ ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر وقف زمین کی ضرورت بالکلیہ ختم ہو جائے تو وہ زمین دوبارہ واقف کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ اور اگر واقف کا انتقال ہو چکا ہو تو پھر اس کے ورثاء کی طرف ہو جائے گی چنانچہ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

”وعند محمد يعود دالی ملک البانی، لوالی وارثه بعد موته، لانه عینه لنوع قربة، وقد انقطعت، فصار كحصيد المسجد وحشيشه اذا استغنی عنه،

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ زمین دوبارہ مالک کی ملکیت میں چلی جائے گی



اور اگر اس کا انتقال ہو چکا ہے تو اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گی، اس لئے کہ اس کے مالک نے اس زمین کو ایک مخصوص عبادت کے لئے معین کر دیا تھا اب جب کہ اس جگہ پر وہ مخصوص عبادت کے لئے معین کر دیا تھا اب جب کہ اس جگہ پر وہ مخصوص عبادت کی ادائیگی منقطع ہو گئی تو پھر اس کی ضرورت باقی نہ رہنے کی وجہ سے وہ مالک کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ جیسے کہ مسجد کی درمی، چٹائی یا گھاس وغیرہ کی ضرورت ختم ہونے کے بعد وہ مالک کی ملکیت میں واپس لوٹ آتی ہے۔

(ہدایہ مع فتح القدیر: ص ۳۳۶ ج ۵)

لہذا جب وہ مالک کی ملکیت میں واپس آگئی تو اس کے لئے اس کو بیچنا بھی جائز ہوگا۔  
جمہور فقہاء نے وقف مسجد کی زمین کی بیع ناجائز ہونے اور مالک کی ملکیت میں دوبارہ نہ لوٹنے پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف کے واقعہ سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خیبر کی زمین وقف کی تو وقف نامہ میں یہ شرائط درج کیں کہ:

”انہ لایباع اصلہا، ولا تباع، ولا تورث ولا تہب“

آئندہ وہ زمین نہ تو بیچی جائے گی، نہ خریدی جائے گی، نہ اس میں وراثت جاری ہو گی، اور نہ کسی کو ہبہ کی جاسکے گی۔“

یہ واقعہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں موجود ہے البتہ مندرجہ بالا الفاظ صحیح مسلم کے ہیں۔  
امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے بیت اللہ کو دلیل میں پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فترۃ (یعنی عیسیٰ علیہ السلام اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا عرصہ) کے زمانے میں بیت اللہ کے اندر اور اس کی اطراف میں بت ہی بت تھے اور بیت اللہ کے اطراف میں ان کفار اور مشرکین کا صرف شور مچانے چیخنے اور سیٹیاں بجانے کے علاوہ کوئی کام نہ تھا اس کے باوجود بیت اللہ مقام قربت اور مقام طاعت و عبادت ہونے سے خارج نہیں ہوا۔ لہذا یہی حکم تمام مساجد کا ہوگا۔ (کہ اگر کسی مسجد کے قریب ایک مسلمان بھی باقی نہ رہے۔ جو اس میں عبادت کرے تب بھی وہ مسجد محل عبادت ہونے سے خارج نہیں ہوگی)۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مندرجہ بالا استدلال پر علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ فترۃ کے زمانے میں بیت اللہ کا طواف تو کفار و مشرکین بھی کرتے تھے۔ لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ اس زمانے میں عبادت مقصودہ بالکلیہ ختم ہو گئی تھیں۔

اس اعتراض کے جواب میں حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کے قیام کا مقصد صرف اس کا طواف کرنا نہیں ہے بلکہ بیت اللہ کے قیام کا بڑا مقصد اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا ہے یہی وجہ ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بیت اللہ کے جوار میں اپنی اولاد کے قیام کا ذکر فرمایا تو اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ

”ربنا ليقیموا الصلاة“

اے میرے رب! (میں نے ان کو یہاں اس لئے ٹھہرایا ہے) تاکہ یہ لوگ یہاں نماز قائم کریں۔“

یہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نماز کا تو ذکر فرمایا۔ طواف کا ذکر نہیں فرمایا۔ اس کے علاوہ خود اللہ جل شانہ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیتے ہوئے فرمایا:

”طهر بیتی للطائفین والمعاکفین“

”میرے گھر کو مسافروں اور مقیمین کے لئے پاک کر دو۔“

یہ استدلال اس وقت درست ہے جب ”طائفین“ اور ”عاکفین“ کی تفسیر مسافر اور مقیم سے کی جائے، جیسا کہ قرآن کریم کی دوسری آیت: ”سواء المعاکف فیہ والباد“ میں لفظ ”عاکف“ مقیم کے معنی ہی میں استعمال ہوا ہے۔

(اعلاء السنن ص ۲۱۲ ج ۱۳)

اس کے علاوہ جمہور کی سب سے مضبوط دلیل قرآن کریم کا یہ ارشاد ہے:

”وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا“

اور تمام مسجدیں اللہ کا حق ہیں، سو اللہ کے ساتھ کسی کی عبادت مت کرو۔

(سورۃ جن: ۱۸)

چنانچہ اس آیت کے تحت علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ احکام القرآن میں تحریر فرماتے ہیں:

”اذا تعينت لله اصلاً وعينت له عقد، فصارت عتيقه عن التملك،

مشتركة بين الخليفة في العبادة“

کہ جب وہ مسجدیں خالص اللہ کے لئے ہو گئیں، تو بندہ کی ملکیت سے آزاد ہو گئیں،

اور صرف عبادت ادا کرنے کی حد تک تمام مخلوق کے درمیان مشترکہ ہو گئیں۔

(احکام القرآن لابن عرب ص ۸۶۹ ج ۴)

اور علامہ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ حضرت عکرمہ کا قول نقل کرتے ہیں:

وان المساجد لله، قال: المساجد كلها“

بے شک مسجدیں اللہ کے لئے ہیں حضرت عکرمہ فرماتے ہیں: کہ تمام مسجدیں اس میں داخل ہیں، کسی کی تفریق نہیں ہے۔

(تفسیر ابن جریر: ص ۷۳- پارہ ۲۹)

علامہ ابن قدامہ، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی تائید میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ مکتوب پیش کرتے ہیں جو انہوں نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو لکھا تھا واقعہ یہ ہوا کہ کوفہ کے بیت المال میں چوری ہو گئی، جب اس کی اطلاع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ہوئی تو آپ نے لکھا کہ موضع تمارین کی مسجد خفل کر کے بیت المال کے قریب اس طرح بناؤ کہ بیت المال مسجد کے قبلہ کی سمت میں ہو جائے، اس لئے کہ مسجد میں ہر وقت کوئی نہ کوئی نمازی موجود ہی ہوتا ہے۔ (اس طرح بیت المال کی بھی حفاظت ہو جائے گی)۔

(المغنی لابن قدامہ، ۶: ۲۲۶)

اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: ممکن ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مقصد مسجد کو خفل کرنا نہ ہو۔ بلکہ بیت المال کو خفل کر کے مسجد کے سامنے بنانے کا حکم دیا ہو۔

(فتح القدیر، ج ۵- ۴۴۶)

بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اس سلسلے میں جمہور کا مسلک رائج ہے۔ لہذا کسی مسجد کے شرعی مسجد بن جانے کے بعد اس کو بیچنا جائز نہیں اگر مسجد کو بیچنے کی اجازت دے دی جائے تو پھر لوگ مسجدوں کو بھی گر جا گھر کی طرح جب چاہیں گے بیچ دیں گے اور مسجدیں ایک تجارتی سامان کی حیثیت اختیار کر لیں گی۔

لیکن فقہاء کے مندرجہ بالا اختلاف کی وجہ سے چونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور دونوں طرف قرآن و سنت کے دلائل موجود ہیں؟ لہذا اگر کسی غیر مسلم ملک میں مسجد کے اطراف سے تمام مسلمان ہجرت کر کے جا چکے ہوں اور اس مسجد پر کفار کے قبضہ اور تسلط کے بعد اس کے ساتھ بے حرمتی کا معاملہ کرنے کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں کے دوبارہ وہاں آ کر آباد ہونے کا کوئی امکان نہ ہو تو اس ضرورت شدیدہ کے وقت امام احمد یا امام محمد بن حسن رحمہما اللہ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے اس مسجد کو بیچنے اور اس کی قیمت سے کسی دوسری جگہ مسجد بنانے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اس کو مسجد کے سوا کسی اور مصرف میں خرچ کرنا جائز نہیں اس پر فقہاء حنابلہ کی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

ولو جاز جعل اسفل المسجہ سقاية و حوانيت لهذه الحاجة، لجاز  
تخريب المسجد و جعله سقاية و حوانيت، ويجعل بدلہ مسجداً فی  
موضع آخر۔

(المغنی لابن قدامة ص ۲۶۸ ج ۶)

بہر حال! امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے جہاں مسجد کی بیع کی اجازت دی گئی ہے وہ اس وقت ہے جب تمام مسلمان اس مسجد کے پاس سے دوسری جگہ منتقل ہو جائیں اور دوبارہ ان کے واپس آنے کا بھی کوئی امکان نہ ہو۔ لیکن اگر تمام مسلمان تو وہاں سے منتقل نہ ہوئے ہوں بلکہ مسلمانوں کی اکثریت وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو گئی ہو، لیکن بعض مسلمان اب بھی وہاں رہائش پذیر ہوں اس صورت میں اس مسجد کی بیع کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ حتیٰ کہ فقہاء حنابلہ بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن قدامة رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔

”وان لم تعطل مصلحة الوقف بالكلية، لكن قلت، وكان غير انفع منه،  
واكثر ردا على اهل الوقف لم يجزيه، لان الاصل تحريم البيع، وانما  
ايح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع امكان تحصيله و  
مع الانتفاع وان قل ما بضيع المقصود“

اگر وقف کی مصلحت اور منفعت بالکل ختم نہ ہوئی ہو، لیکن اس میں کمی آگئی ہو، اور دوسری صورت میں اہل وقف کے لئے زیادہ نفع بخش اور بہتر ہے، تب بھی اس وقف کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ وقف میں اصل بیع کی حرمت ہی ہے لیکن وقف کی مصلحت کے لئے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ضرورت کے تحت بیع اس وقت جائز ہے جب کہ بیع کا مقصد بھی تحصیل مقصود ہو، لیکن اگر موجودہ حالت میں وقف کی بیع کے بغیر ہی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو اگرچہ وہ نفع قلیل مقدار میں ہو، تو اس صورت میں مقصود وقف بالکل ختم ہونے کی وجہ سے اس وقف کی بیع جائز نہیں ہوگی۔“ (۱)

(المغنی لابن قدامة ص ۲۴۷ ج ۶)

## نماز کی ادائیگی کے لئے گرجوں کو کرایہ پر حاصل کرنا

سوال: مغربی ممالک کے مسلمان بعض اوقات بیچ وقت نماز اور نماز جمعہ اور نماز عیدین کی ادائیگی کے لئے عیسائیوں کے گرجے کرایہ پر حاصل کر لیتے ہیں۔ جب کہ ان مجسمے تصاویر اور دوسری وہابیات چیزیں بھی موجود ہوتی ہیں۔ کیونکہ یہ گرجے دوسرے ہالوں کے بسبب کم کرایہ پر حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور بعض اوقات تعلیمی اور خیراتی ادارے اپنا گرجا مسلمانوں کو مفت بھی فراہم کر دیتے ہیں۔ کیا اس قسم کے گرجوں کو کرایہ پر حاصل کر کے اس میں نماز ادا کرنا جائز ہے؟

جواب: نماز کی ادائیگی کے لئے گرجوں کو کرایہ پر لینا جائز ہے اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے:

جعلت لی الارض کلہا مستجداً

میرے لئے پوری زمین مسجد بنادی گئی ہے۔

البتہ نماز کی ادائیگی کے وقت جوں اور مجسموں کو وہاں سے ہٹا دینا چاہئے اس لئے کہ جس گھر میں مجسمے ہوں اس میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجسموں ہی کی وجہ سے گرجوں میں داخل ہونے سے منع فرمایا ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر کا یہ قول کتاب ”الصلاة، باب الصلاة فی البیعة“ میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اور اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”ان ابن عباس کان بصلی فی البیعة الا بیعة فیہا تماثیل“

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ گرجے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے، البتہ جس گرجے میں مجسمے ہوں (اس میں نماز نہیں پڑھتے تھے)

امام بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو مستنداً ذکر کیا ہے اور مزید یہ بھی لکھا ہے۔

”فان کان فیہا تماثیل خرج، فصلی فی المطر“

اگر اس گرجے میں مجسمے ہوتے تو آپ باہر نکل آتے اور بارش میں ہی نماز پڑھ لیتے۔“ (۱)

(فتح الباری ص ۵۳۲ ج ۱ - نمبر ۲۳۵)

## مردار جانور کی کھال کی بیع اور اس سے انتفاع

حدثنا زهير بن حرب: حدثنا يعقوب بن ابراهيم: حدثنا أبي، عن صالح قال: حدثني ابن شهاب أن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أخبره: أن رسول الله ﷺ مر بشاة ميتة فقال: ((هلا استمتعتم بها ما بها؟)) قالوا: إنها ميتة، قال: ((إنما حرم أكلها))۔<sup>(۱)</sup>

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک مردہ بکری کے پاس سے گزرے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: ہلا استمتعتم باہا بہا؟ یہ بکری اگر چہ مردہ ہے لیکن تم نے اس کی کھال سے کیوں نفع نہیں اٹھایا، لوگوں نے کہا کہ یہ مردار ہے۔ قال انما حرم اكلها۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا کھانا حرام کیا گیا ہے لیکن اس کی کھال سے انتفاع حرام نہیں ہے۔

## مردار کی کھال کے بارے میں اختلاف فقہاء

مردار کی کھال کے بارے میں فقہاء کے تین مذاہب ہیں:

### امام زہری رحمہ اللہ کا مذہب

امام زہریؒ کا مذہب یہ ہے کہ مردار کی کھال ہر حال میں پاک ہے اور اس سے انتفاع جائز ہے چاہے دباغت کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو یعنی دباغت کے بغیر بھی مردار کی کھال سے انتفاع جائز ہے۔<sup>(۲)</sup> امام بخاریؒ بھی بظاہر اسی مذہب کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔

### امام اسحاق بن راہویہ رحمہ اللہ کا مذہب

دوسرا مذہب امام اسحاق بن راہویہؒ کی طرف منسوب ہے، وہ یہ فرماتے ہیں کہ میعتہ کی کھال کو چاہے دباغت دیدی جائے وہ تب بھی نجس رہتی ہے، اس سے انتفاع جائز نہیں ہوتا۔ اور ان کا استدلال حضرت عبد اللہ بن عکیم رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے جر ترمذی میں آئی ہے کہ کتب البنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل موته بشهر: أن لا تتفعوا بالميتة باهاب ولا عصب۔ کہ تم میعتہ سے انتفاع

(۱) رواہ البخاری کتاب البیوع باب جلود الميتة قبل ان تدبغ رقم ۲۲۲۱

(۲) عمدة القاری، ج: ۸، ص: ۵۴۰۔

نہ کرو، نہ اس کی کھال سے اور نہ اس کے پٹھوں سے، اس سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اہاب معیتہ سے انتفاع مطلقاً ناجائز ہے اگرچہ دباغت دیدی گئی تب بھی ناپاک ہے۔<sup>(۱)</sup>

### ائمہ اربعہ رحمہم اللہ اور جمہور کا مذہب

ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ دباغت دینے کے بعد اس سے انتفاع جائز ہے اور دباغت دینے سے پہلے جائز نہیں ہے۔

ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ایسا اہاب دبیغ فقد طہر کہ جو کھال بھی دباغت دیدی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے۔ اس میں معیتہ اور غیر معیتہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔<sup>(۲)</sup>

### امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک امام بخاریؒ کے استدلال کا تعلق ہے تو اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حدیث میں جو یہ فرمایا کہ کھال سے استنحار کرو تو مطلب یہ ہے کہ استنحار کا جو معروف طریقہ ہے اس طرح انتفاع کرو، اور وہ معروف و مشروع طریقہ دباغت کے بعد کا ہے کہ دباغت کے بعد انتفاع کرو۔

### امام اسحاق بن راہویہ رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب

امام اسحاق بن راہویہؒ نے عبد اللہ بن عکیم رضی اللہ عنہ کی جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس پر امام ترمذیؒ نے کلام کے ہے کہ یہ پوری طرح سنداً ثابت نہیں ہے اور اگر ثابت ہو بھی جائے تو وہاں الفاظ میں لا تستفعوا من المینۃ باہاب، اہاب کا لفظ استعمال ہوا ہے اور اہاب غیر مدبوغ کھال کو کہتے ہیں۔ لہذا غیر مدبوغ کھال کی ممانعت ہوئی نہ کہ مدبوغ کھال کی۔<sup>(۳)</sup>

### مردار اور بتوں کی خرید و فروخت

حدثنا قتيبة: حدثنا الليث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عطاء بن أبي رباح، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: أنه سمع رسول الله ﷺ

(۲) عمدة القاری، ج: ۶، ص: ۵۴۸۔

(۱) عمدة القاری، ج: ۶، ص: ۵۴۷۔

(۳) انعام الباری ۶/۳۹۷، ۳۹۸۔

يقول وهو بمكة عام الفتح: ((ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة  
والخنزير والأصنام))۔ فقيل: يا رسول الله ﷺ، أرايت شحوم الميتة  
فإنها يطلو بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال:  
((لا، هو حرام)) ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: ((قاتل الله اليهود،  
إن الله لما حرم شحومها جعلوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه))، وقال أبو عاصم:  
حدثنا عبد الحميد: حدثنا يزيد: كتب إلي عطاء: سمعت جابر ارضى الله عنه عن  
نبي صلى الله عليه وسلم - (۱)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو فتح مکہ کے  
سال یہ فرماتے ہوئے سنا کہ ان اللہ ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام۔ آپ  
ﷺ نے ان سب چیزوں کی بیع کو حرام قرار دیا۔

فقبل يا رسول الله ﷺ ارايت شحوم الميتة۔ يا رسول الله! ميتة کی چربی کے بارے  
میں کیا حکم ہے؟ فإنها يطلو بها السفن۔ کیونکہ مردار کی چربی کشتیوں پر ملی جاتی ہے، کشتی جب پانی  
میں چلتی ہے تو چونکہ ہر وقت پانی میں رہتی ہے اور ساتھ اس کو سمندر کی ہوا بھی لگتی ہے جس کی وجہ سے  
جلدی زنگ لگ جاتا ہے۔ اس زنگ سے بچانے کے لئے مختلف تدبیریں کی جاتی ہیں، ان میں سے  
ایک یہ بھی ہے کہ اس پر مردار کی چربی ملی جاتی ہے۔

ويدهن بها الجلود، اور اس کے ذریعے چمڑے کو تیل ملا جاتا ہے، چمڑے کے اوپر اس کی  
مالش کی جاتی ہے تاکہ چمڑا مضبوط ہو جائے۔

وينصبع بها الناس۔ اور لوگ اس سے روشنی حاصل کرتے ہیں، یعنی اس کو چراغ میں بطور  
ایندھن استعمال کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ مردار کی چربی کے یہ تین استعمال بتائے کہ لوگ تین قسم کے استعمالات کی وجہ  
سے اس کے ضرورت مند ہوتے ہیں، اگر اس میں کچھ گنجائش ہو تو آپ بتا دیجئے تاکہ اس کو استعمال کیا

(۱) بروہ البخاری کتاب البیوع باب بیع الميتة والأصنام رقم ۲۲۳۶ وفی صحیح مسلم، کتاب المساقاة، باب  
تحريم بيع الخمر الخ، رقم ۲۹۶، وسنن الترمذی، کتاب البیوع، عن رسول الله رقم ۱۲۱۸، وسنن النسائی،  
کتاب الفروع والعتيرة، رقم ۴۱۸۳، وکتاب البیوع، رقم ۴۵۹۰، وسنن أبی داود، کتاب البیوع، رقم ۳۰۲۵،  
وسنن ابن ماجه، کتاب التجارات، رقم ۲۱۵۸، ومسند احمد، بابی مسند المکثرین، رقم ۱۳۹۴۸، ۱۳۹۷۱،



جائے۔

فقال لا، هو حرام۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں یہ حرام ہے، اب ہو حرام کے کیا معنی ہے؟

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ”ہو سکی“ ضمیر بیع کی طرف راجع ہے یہ حرام ہے، اگرچہ انتفاعات جائز ہیں لیکن شحوم مبتہ کی بیع حرام ہے لہذا وہ کہتے ہیں کہ اگر شحوم مبتہ کی بیع نہ کی جائے اور ان کو اس قسم کے کاموں کے لئے استعمال کیا جائے تو جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”ہو سکی“ ضمیر انتفاع کی طرف راجع ہے کہ یہ جتنے انتفاعات بتائے ہیں یہ سب حرام ہیں، مردار کی چربی کو نہ کشتی پر ملا جاسکتا ہے نہ اس سے چمڑے کی مالش کی جاسکتی ہے اور نہ اس کو چراغ کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے کیونکہ نجس ہے، اور نجس کو اس طرح استعمال کرنا بھی جائز نہیں بنفس هذا الحدیث: (۲)

ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: ((قاتل الله اليهود، إن الله لما حرم شحومها جعلوه نم باعوه فأكلوا منه))،

### نام بدلنے سے حقیقت نہیں بدلتی

اس موقع پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: اللہ تعالیٰ ان یہودیوں کو مار ڈالے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام فرمائی تھی، لیکن انہوں نے اس چربی کو پکھلایا اور پھر فروخت کر کے اس کی قیمت کھالی۔ یہودیوں نے چربی استعمال کرنے کا یہ حیلہ کیا کہ انہوں نے کہا کہ ہم پر ”شحم“ چربی حرام کی گئی ہے، اور لفظ ”شحم“ کا اطلاق چربی پر اس وقت ہوتا جب تک اس کو پکھلایا نہ گیا ہو اور پکھلانے کے بعد اس کو ”شحم“ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو ”ودک“ کہتے ہیں۔ جب ہم نے اس کو پکھلایا تو اب یہ ”شحم“ نہ رہی بلکہ ”ودک“ ہو گئی اور یہ ہمارے لئے حرام نہیں۔ حالانکہ حقیقت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی تھی، لہذا ان کا یہ حیلہ درست نہیں تھا۔ اس لئے حضور ﷺ نے اس حیلے کی مذمت بیان فرمائی۔

اس سے یہ اصول معلوم ہوا کہ محض نام کے بدل جانے سے حقیقت تبدیل نہیں ہوتی، اور حلت و حرمت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ البتہ اگر ماہیت ہی بدل جائے، مثلاً ”خمر“ کی ماہیت بدل کر ”ثل“ بن گیا تو اس صورت میں حکم بھی بدل جاتا ہے، یعنی حرمت کا حکم بھی باقی نہیں رہتا بلکہ وہ شیء ظاہر اور حلال ہو جاتی ہے۔<sup>(۳)</sup>

(۱) فیض الباری، ج: ۳، ص: ۲۶۶۔ (۲) فیض الباری، ج: ۳، ص: ۲۶۶۔ (۳) انتقاء الداری، ۱/۶: ۴۱۴ تا ۴۱۶

## غیر مسلم ممالک سے درآمد شدہ گوشت خریدنے کا حکم

آج بازار غیر مسلم ممالک مثلاً انگلینڈ، امریکہ، ہالینڈ، اسٹریلیا اور برازیل وغیرہ سے درآمد شدہ گوشت سے بھرے ہوئے ہیں۔ پیچھے دلائل سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آچکی ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے اس وقت حلال ہے جب وہ لوگ ذبح کی شرعی شرائط کی رعایت کریں۔ اور جس زمانے میں قرآن کریم نے ان کے ذبیحہ کو مسلمانوں کے لئے مباح قرار دیا تھا اس وقت ان کے ذبیحہ میں یہ بات موجود تھی، جہاں تک (موجودہ دور کے) یہودیوں کا تعلق ہے ان کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ یہ لوگ آج بھی گوشت کے سلسلے میں اپنے مذہب کے احکام کی پابندی کرتے ہیں اور اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ اپنے علماء کی نگرانی میں اپنے لئے علیحدہ ذبح خانے بنائیں اور اپنے گوشت کو ”کوشر“ نام کے ذریعہ ممتاز کرتے ہیں اور جہاں یہودیوں کی آبادی ہوتی ہے وہاں یہ گوشت آسانی سے دستیاب ہوتا ہے۔

جہاں تک (موجودہ دور کے) نصاریٰ کا تعلق ہے، وہ تو ذبح کے سلسلے میں تمام شرعی شرائط اور پابندیوں کا طوق اتار کر بالکل آزاد ہو چکے ہیں، چنانچہ آج ذبح کے سلسلے میں یہ لوگ ان احکام کا بھی لحاظ نہیں کر رہے ہیں جو آج بھی ان کی مقدس کتابوں میں موجود ہیں (جیسا کہ ان کی کتابوں کی بعض عبارات ہم نے پیچھے بیان کیں) ان حالات میں ان کا ذبیحہ اس وقت تک حلال نہیں ہوگا جب تک کسی جانور کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس میں انہوں نے تمام شرعی شرائط کا لحاظ کیا ہے۔ بہر حال! وہ گوشت جو آج مغربی ممالک کے بازاروں میں فروخت ہو رہا ہے اور جو گوشت ”اسلامی ممالک“ میں غیر اسلامی ممالک سے درآمد کیا جا رہا ہے، اس کو استعمال سے روکنے کی بہت سی وجوہات ہیں۔ جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ذبح کرنے والے کے مذہب کے بارے میں پتہ چلانا مشکل ہے، کیونکہ ان ممالک میں بت پرست، آتش پرست، دہریے، اور مادہ پرست بھی بکثرت آباد ہیں، لہذا یہ یقین حاصل کرنا مشکل ہے کہ جس جانور کا گوشت بازار میں فروخت ہو رہا ہے، اس کا ذبح کرنے والا ”اہل کتاب“ ہے۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تحقیق سے یا غالب آبادی پر حکم لگانے کی وجہ سے یہ ثابت بھی ہو جائے کہ ذابح نصرانی ہے، پھر یہ پتہ نہیں چلے گا کہ فی الواقع وہ نصرانی ہے یا وہ اپنے عقیدہ میں خدا کا منکر اور مادہ پرست ہے۔ ہم پیچھے تفصیل سے یہ بیان کر چکے ہیں کہ آج نصرانیوں کی بہت

بڑی تعداد وہ ہے جو اس کائنات کے لئے خدا کے وجود کی منکر ہے (معاذ اللہ) لہذا ایسی صورت میں وہ ذابح فی الواقع نصرانی نہ ہوا۔

۳۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر تحقیق یا ظاہر حال پر حکم لگانے کی وجہ سے یہ ثابت بھی ہو جائے کہ وہ ذابح نصرانی ہے، تب بھی نصرانیوں کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ وہ ذبح کرتے وقت شرعی طریقہ اختیار کرنے کا التزام نہیں کرتے، بلکہ بعض نصرانی تو جانور کو گلا گھونٹ کر ہلاک کر دیتے ہیں اور بعض نصرانی جانور کو بیہوش کرنے کے لئے وہ مشتبہ طریقے اختیار کرتے ہیں جن کو ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

۴۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ یہ بات یقینی طور پر ثابت ہے کہ نصاریٰ ذبح کے وقت تسمیہ نہیں پڑھتے۔ اور جمہور اہل علم کے نزدیک یہ بات رائج ہے کہ اہل کتاب کے ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے بھی ذبح کے وقت ”تسمیہ“ شرط ہے۔

بہر حال! ممانعت کی مندرجہ بالا وجوہ قویہ کی وجہ سے کسی مسلمان کے لئے مغربی ممالک کے بازاروں میں فروخت ہونے والے گوشت کو کھانا جائز نہیں جب تک کسی معین گوشت کے بارے میں یہ یقین نہ ہو جائے کہ یہ گوشت ذکاۃ شرعی کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہے۔ اور حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ گوشت کے اندر اصل حرمت ہے جب تک اس کے خلاف ثابت نہ ہو جائے۔ اور حضور اقدس ﷺ نے اس شکار کو کھانے سے منع فرمایا جس شکار میں شکاری کے کتے کے علاوہ دوسرا کتا بھی شامل ہو جائے۔

اسی طرح ایک حدیث میں شکار کے بارے میں حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا:

ان وجدته غریفا فی الماء فلا تأکل فإنک لاتدری الماء قتله أوسہمک۔

(۱)

یعنی اگر تم اپنے شکار کو پانی میں غرق پاؤ تو اس شکار کو مت کھاؤ، اس لئے کہ تمہیں

نہیں معلوم کہ وہ جانور پانی میں غرق ہونے کی وجہ سے مرا ہے یا تمہارے تیر سے مرا

ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی جانور میں جلع اور حرمت دونوں وجہیں پائی جائیں تو جانب حرمت کو ترجیح ہوگی۔ یہ حدیث بھی اس اصول پر دلالت کرتی ہے کہ گوشت کے اندر اصل ”حرمت“ ہے جب تک یقینی طور پر یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ حلال ہے۔ یہ اصول کئی فقہاء کرام نے بیان فرمایا

ہے۔

یہی حکم مغربی ممالک سے اپورٹ شدہ گوشت کا ہے، کیونکہ اس میں ممانعت کی مندرجہ بالا چاروں وجوہات پائی جاتی ہیں، جہاں تک اس شہادت کا تعلق ہے جو گوشت کے ڈبے پر اور یا اس کے کارٹن پر لکھی ہوتی ہے کہ:

انہما مذہبہ علی الطریقۃ الاسلامیۃ۔

یعنی یہ گوشت اسلامی طریقے پر ذبح کیا گیا ہے۔

بہت سے بیانات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اس ”شہادت“ پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ سعودی عرب کی ”صحیۃ کبار العلماء“ نے اپنے نمائندے ان غیر ملکی مذبح خانوں میں بھیجے جہاں سے اسلامی ممالک کو گوشت بھیجا جاتا ہے، چنانچہ ان نمائندوں نے ان مذبح خانوں کا جائزہ لینے کے بعد اپنی جو رپورٹیں پیش کی ہیں، ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان ذبوں اور کارٹنوں پر جو ”شہادت“ درج ہوتی ہے، اس پر بالکل اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ ”فتاویٰ ہیئۃ کبار العلماء“ میں غیر مسلم ممالک سے اپورٹ شدہ گوشت کے بارے میں جو ”قرارداد“ منظور کی گئی ہے، وہ مندرجہ ذیل ہے:

غیر مسلم ممالک سے درآمد شدہ گوشت کے بارے میں ”صحیۃ کبار العلماء“ کی قرارداد

امریکہ اور دوسرے ممالک سے جو گوشت ”سعودی عرب“ میں ”اپورٹ“ کیا جاتا ہے، اس پر کوئی حکم لگائے بغیر صرف جانور ذبح کر دینے کا شرعی طریقہ بیان کر دینے سے اس شخص کو کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا جو حلال کھانے کی فکر کرتا ہے اور حرام سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ لہذا جن غیر مسلم ممالک سے سعودی عرب میں گوشت اپورٹ کیا جاتا ہے، وہاں کی کمپنیوں کے بارے میں یہ معلومات حاصل کرنا ضروری ہے کہ وہاں پر کس طرح جانوروں کو ذبح کیا جاتا ہے اور ذبح کرنے والے کون کون لوگ ہوتے ہیں؟ لیکن عام مسلمان یہ سب معلومات کس طرح حاصل کر سکتا ہے؟ اس لئے کہ ان ممالک کی مسافت بعیدہ کی وجہ سے ان کی طرف سفر میں بڑی مشقت پیش آتی ہے، جس کی وجہ سے بہت کم لوگ ان ممالک کا سفر کرتے ہیں اور جو لوگ وہاں کا سفر کرتے ہیں، ان میں سے اکثر یا تو علاج کی غرض سے سفر کرتے ہیں یا (کمانے کی) خواہشات کی تکمیل کے لئے یا معلومات حاصل کرنے کے لئے وہاں کا سفر کرتے ہیں، لیکن اس مقصد کے لئے کوئی سفر نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی تفتیش کے لئے اور اس کی حقیقت سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے کوئی شخص اپنے آپ کو مشقت میں ڈالتا ہے۔

اس لئے ”ادارات البحوث العلمیۃ والافتاء والدعوة والارشاد“ کے صدر دفتر کی طرف

سے ایک خط ان اداروں کے ذمہ داروں کی طرف لکھا گیا جو گوشت اور کھانے کی دوسری اشیاء سعودی عرب میں درآمد کرتے ہیں، جس میں ان اداروں سے حقیقت حال پوچھی گئی اور ان سے درخواست کی گئی کہ وہ دینی اور شرعی نقطہ نظر سے ان اپورٹ شدہ گوشت کا خاص خیال رکھیں تاکہ مسلمانوں کو ان کھانوں سے بچایا جائے جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔

ان اداروں کی طرف سے جو جواب آیا وہ بہت مجمل تھا، جس سے نہ تو اطمینان قلب حاصل ہو سکتا تھا اور نہ ہی شک دور ہو سکتا تھا۔ لہذا اس ادارے نے یورپ اور امریکہ میں اپنے نمائندوں کو خط لکھا کہ وہ ان مذبح خانوں میں ذبح کی کیفیت اور ذبح کرنے والوں کی دیانت کے بارے میں تحقیق کر کے اطلاع دیں، چنانچہ اس خط کے جواب میں بعض نے اجمالی جواب لکھ کر بھیج دیا، لیکن بعض غیرت مند حضرات نے اس کے بارے میں رسالہ کی صورت میں ذبح کی کیفیت اور ذبح کرنے والوں کی دیانت کے بارے میں تفصیل سے جواب لکھا۔ اللہ تعالیٰ ان حضرات کو جزاء خیر عطا فرمائے۔ آمین۔ لیکن ان جوابات میں ان تمام غیر ملکی کمپنیوں کا احاطہ نہیں کیا گیا جو کمپنیاں سعودی عرب میں گوشت ایکسپورٹ کرتی ہیں اور جن کمپنیوں کے بارے میں بیان کیا گیا ان میں سے بعض کے بارے میں اجمالی بیان کیا گیا۔

بہر حال! کمیٹی کو جو رپورٹیں موصول ہوئیں اور رسائل کے ذریعہ اسے جو معلومات حاصل ہوئیں، اور ذبح کرنے کا شرعی طریقہ جس کا بیان اوپر آچکا اور اس بحث سے متعلق جو فتوے جاری ہوئے، ذیل میں ان سب کا خلاصہ کمیٹی پیش کرتی ہے تاکہ درآمد شدہ گوشت کا حکم واضح ہو جائے۔

### خلاصہ

اولاً: رابطہ عالم اسلامی کے جنرل سیکریٹری کا جو خط ”ادارات البحوث العلمیة والافتاء“ کے رئیس عام کے پاس آیا، جس میں یہ بات تحریر تھی کہ ان کے پاس یہ رپورٹیں آئی ہیں کہ ”آسٹریلیا“ کی بعض کمپنیاں جو اسلامی ممالک کو گوشت درآمد کرتی ہیں، خاص طور پر ”الحلال الصادق“ کمپنی جس کا مالک ایک قادیانی ”حلال الصادق“ ہے، یہ کمپنیاں گائے، بکریاں اور پرندے ذبح کرنے میں اسلامی طریقہ اختیار نہیں کرتی ہیں، اور ان کمپنیوں کے ذبح شدہ جانوروں کا کھانا حرام ہے، اور ”رابطہ عالم اسلامی“ نے اپنے کتاب میں جو قرارداد اور سفارش پیش کی ہے، اس کی رعایت ضروری ہے۔

ثانیاً: استاذ شیخ احمد بن صالح محامیری کی طرف سے ”فرانس“ کی کمپنی ”بریسس“ کے طریقہ ذبح کرنے کے بارے میں جو رپورٹ آئی ہے کہ اس کمپنی میں ذبح کرنے والے کے بارے میں پتہ نہیں

چلتا کہ وہ مسلمان ہے یا کتابی ہے یا بت پرست ہے یا ملحد ہے، اور اس میں شک رہتا ہے کہ مذبحہ جانور کی دو رگیں کئی ہیں یا ایک رگ کئی ہے۔، اور اس گوشت کے حلال ہونے کی تصدیق کرنے والے کی گواہی نہ تو ذبح کے عمل کو بذات خود مشاہدہ کرنے پر مبنی ہوتی ہے اور نہ ہی اس کے نائب کے مشاہدہ پر مبنی ہوتی ہے اور نہ ہی اس کی شہادت ذبح کرنے والے کو جاننے پر مبنی ہوتی ہے اور نہ ہی اس کی شہادت ذبح کرنے والے کو جاننے پر مبنی ہوتی ہے۔ اس رپورٹ کی روشنی میں اس کمپنی کے ذبح شدہ جانوروں کو کھانا جائز نہیں، اور اس کمپنی کے غیر شرعی تذکیہ کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اس کمپنی کے ڈائریکٹر نے اس بات پر آمادگی ظاہر کی کہ اگر درآمد کرنے والے ملک پہلے سے گوشت کی یقینی مقدار ہمیں بتا دیں تو ہم شرعی طریقے پر ذبح کرنے کے لئے موجودہ ذبح کے طریقے میں تبدیلی کر لیں گے۔

پلٹا: استاذ احمد بن صالح عماری کی طرف سے (سادیا اوبسہ) کمپنی کے متعلق گائے اور مرغی کے ذبح کے طریقہ کار کے بارے میں جو رپورٹ آئی ہے، اس میں ذابح کی دیانت مشکوک ہے، یہ معلوم نہیں کہ وہ ذابح کتابی ہے یا بت پرست ہے۔ دوسرے یہ کہ گائے کو پہلے بجلی کے کرنٹ کے ذریعہ بیہوش کیا جاتا ہے، جب وہ گائے بیہوش ہو کر گر جاتی ہے تو اس کو مشینوں کے ذریعہ پاؤں کی طرف سے بلند کیا جاتا ہے، پھر چھری کے ذریعہ اس کی رگیں کاٹی جاتی ہیں، جس کے نتیجے میں اس کا خون بڑی مقدار میں خارج ہو جاتا ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر اس کمپنی کے مذبحہ جانور کھانا جائز نہیں۔<sup>(۱)</sup>

رابعاً: شیخ عبداللہ النضیہ کی طرف سے لندن میں ذبح کے طریقہ کار کے بارے میں یہ رپورٹ آئی ہے کہ یہاں پر ذبح کرنے والے دین سے منحرف نوجوان، بت پرست اور دہریے ہیں۔ ذبح کا طریقہ کار یہ ہے کہ مرغی کو ایک مشین میں ڈالا جاتا ہے، جب وہ مشین سے باہر نکلتی ہے تو ہومردہ حالت میں ہوتی ہے اور تمام پراکھڑے ہوئے ہوتے ہیں اور اس کا سر کٹا ہوا نہیں ہوتا، بلکہ اس کی گردن پر ذبح کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا، خود ذبح کے انگریز مالک نے بھی ان باتوں کا اقرار کیا۔

اور ذبح خانے کا عملہ یہ دھوکہ دیتا ہے کہ اگر کوئی شخص اس خود کار مشین کے ذریعہ ہونے والے ذبح کے طریقے کو دیکھنا چاہے جس کے ذریعہ ذبح کرنے کے بعد وہ گوشت برآمد کیا جاتا ہے تو اس شخص کو وہ ذبح خانہ دکھا دیا جاتا ہے جس میں چند مسلمان اندرون ملک رہنے والے مسلمانوں کے لئے ذبح کرتے ہیں۔ یہ بات ذبح کے طریقے اور ذبح کرنے والے کی دیانت میں شک ڈال دیتی ہے،

اس لئے اس کمپنی کے ذبح شدہ جانوروں کو کھانا حلال نہیں۔

خلاصہ: استاد حافظ کی طرف سے یونان کے بعض مشہور مقامات کے بار میں یہ رپورٹ آئی ہے کہ وہاں پر بڑے جانوروں کو سروں پر پستول کے ذریعہ مار کر پہلے انہیں گرایا جاتا ہے اور پھر اسے ذبح کیا جاتا ہے، چونکہ ایسے جانور میں یہ شک رہتا ہے کہ ذبح کا عمل اس کی موت کے بعد ہوایا پہلے ہوا، اس لئے ایسے جانور کو کھانا جائز نہیں۔ وہاں پر ذبح کا ایک اور طریقہ بھی رائج ہے، جس کے بارے میں رپورٹ بھیجنے والے کا کہنا یہ ہے کہ وہ طریقہ اسلامی طریقہ کے مطابق ہے، البتہ رپورٹ بھیجنے والے نے نہ تو ذبح کی کیفیت بیان کی ہے اور نہ ہی ذبح کی دیانت کی دیانت کے بارے میں کچھ بیان کیا ہے، اسی طرح نہ تو ذبح کرنے کی جگہ کے بارے میں بیان کیا ہے اور نہ ہی ذبح کرنے والی کمپنیوں کا ذکر کیا ہے۔

سادہ: ہمیں شیخ عبدالقادر ناذکی کی طرف سے یوگوسلاویہ میں ذبح کے طریقہ کے بارے میں یہ رپورٹ موصول ہوئی ہے کہ یوگوسلاویہ کے دیہاتوں میں اور سراہو شہر میں اسلامی طریقے پر جانوروں کو ذبح کیا جاتا ہے اور ذبح بھی مسلمان ہوتا ہے، لہذا ان جانوروں کو کھانا جائز ہے۔ لیکن یوگوسلاویہ کے دوسرے شہروں میں جو جانور ذبح کئے جاتے ہیں، ان میں ذبح کرنے والا غیر مسلم ہوتا ہے، جو ظاہر اٹو کتابی یا شیعہ ہوتا ہے لیکن حقیقتہ الامر میں وہ ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا ذبح کی اہلیت میں شک کی وجہ سے یوگوسلاویہ کے دوسرے شہروں کے ذبیحہ جانور کو کھانا جائز نہیں۔

سابعاً: مغربی جرمنی میں ذبح کے طریقے کے بارے میں ڈاکٹر طباع نے یہ رپورٹ بھیجی ہے کہ ذبح کرنے سے پہلے گائے کے سر میں پستول ماری جاتی ہے اور پھر اس گائے کی موت واقع ہونے کے بعد اسے ذبح کیا جاتا ہے۔ لہذا ان ذبائح کو کھانا جائز نہیں۔

ہامناً: رسالہ ”المجتمع“ میں ڈنمارک میں ذبح کے طریقے کے بارے میں رپورٹ شائع ہوئی ہے کہ ذبح کرنے والے عیسائیوں کی بہت سی عین اور بت پرستوں سے زیادہ قریب ہوتے ہیں اور یہ کہ کمپنی کو اسلامی ذبح کے طریقہ کار کے بارے میں کچھ معلومات حاصل نہیں ہیں، سوائے اس کے کہ جو باتیں افواہوں کے ذریعہ معلوم ہوئی ہیں، لہذا کمپنی کے لئے یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اسلامی ذبح کے طریقے کا خیال رکھے اور یہ کہ وہ گوشت کے پیکٹ پر یہ عبارت لکھ دے کہ (ذبح علی الطریفة الاسلامیہ) ”اس کو اسلامی طریقے پر ذبح کیا گیا ہے“۔ گوشت درآمد کرنے والے یہ جملہ اس لئے لکھتے ہیں تاکہ وہ اس کی تصدیق کر دے جس پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، کمپنی کے لوگ اس شخص کو ذبح کی کیفیت کے بارے میں معلومات حاصل کرنے سے روکتے ہیں جو معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے۔

اور استاذ احمد صالح محامیری کے واسطے سے محمد لا بیض المغربی کی طرف سے ایک رپورٹ آئی ہے جو ذنمارک میں گوشت کو پیک کرنے کا کام کرتا ہے، وہ یہ کہ پیکنگ پر جو یہ عبارت لکھتے ہیں کہ ”ذبح علی الطریقۃ الاسلامیہ“ یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ جانور کا قتل ہر حالت میں بجلی کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے۔ بہر حال! مندرجہ بالا دونوں رپورٹوں کی بنیاد پر ذنمارک سے درآمدہ گوشت کھانا جائز نہیں۔

تاسعاً: علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا جو قول بیان کیا گیا کہ جس چوپائے اور پرندے وغیرہ کو اہل کتاب نے ذبح کیا ہو، اس کا کھانا مطلقاً حلال ہے، اگرچہ ان کے ذبح کا طریقہ ہمارے طریقے کے موافق نہ ہو۔ اور یہ کہ ہر وہ چیز جس کو وہ اپنے مذہب میں حلال سمجھتے ہیں، وہ ہمارے لئے بھی حلال ہے، سوائے اس چیز کے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے انہیں جھوٹا قرار دیا ہے۔ ذبح کا جو طریقہ اور جو فتاویٰ بیان ہوئے ہیں، ان کی بنیاد پر ان کا یہ قول مردود ہے۔

عاشرًا: ذبح کرنے کا طریقہ اور ذبح کرنے والے کی دیانت کے بارے میں جو تفصیل اوپر بیان ہوئی، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وزارت تجارت و صنعت کی طرف سے ایوان صدارت جو تحریر بھیجی گئی ہے جس میں لکھا ہے کہ ”برآمد شدہ گوشت حلال ہے“ یہ تحریر کے اطمینان کے لئے کافی نہیں، بلکہ دلوں میں خلجان باقی رہتا ہے کہ یہ ذبائح اسلامی طریقہ ذبح کے موافق ہیں یا نہیں؟ اور گوشت کے اندر اصل ”حرمت“ ہے، لہذا اس مشکل کا حل تلاش کرنا ضروری ہے۔

## برآمد شدہ گوشت کی مشکل کا حل

اس حل کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

۱۔ زیادہ سے زیادہ جانوروں کو پالا جائے اور ان کی نشوونما کا اہتمام کیا جائے، اور جس مقدار میں جانوروں کی ضرورت ہو، اتنی مقدار میں زندہ جانور ”سعودی عرب“ میں درآمد کئے جائیں، اور پھر یہاں پر ان کے چارہ کے مہیا کرنے کے عمل کو آسان بنایا جائے اور ”ملک“ کے اندر ہی ان کی نشوونما اور ذبح کے لئے مناسب جگہ تیار کی جائے۔ اور جانوروں کو پالنے اور ان کو ذبح کرنے کا کام کرنے والے افراد اور کمپنیوں کی حوصلہ افزائی کے لئے ان کی مدد کی جائے اور جانوروں کی ترسیل کے طریقے آسان کئے جائیں۔

اور یہی آسانیاں اور سہولتیں بنیر بنانے کے کارخانے قائم کرنے اور گوشت کو پیک کرنے، تیل، گھی اور دوسرے تمام تیل بنانے کے کارخانے قائم کرنے والوں کو دی جائیں۔



۲۔ جن ممالک سے سعودی عرب اور دوسرے اسلامی ممالکوں کو گوشت درآمد کیا جاتا ہے، انہی ممالک میں ایسے ذبح خانے قائم کئے جائیں جن میں کام کرنے والے مسلمان ہوں اور وہاں پر جانور ذبح کرنے کے لئے شرعی طریقے کی رعایت رکھی جائے۔

۳۔ غیر مسلم ممالک کی وہ کمپنیاں جو سعودی عرب اور دوسرے مسلم ممالک کو گوشت درآمد کرتی ہیں، ان میں مسلمان، امانتدار اور شرعی طریقے پر جانور ذبح کرنے کے طریقے کو جاننے والے لوگ مقرر کئے جائیں، یہ لوگ اتنے جانور ذبح کر سکیں جتنے سعودی عرب اور دوسرے مسلم ممالک کو ضرورت ہو۔

۴۔ سعودی عرب اور دوسرے اسلامی ممالک کو درآمد کرنے والی کمپنیوں میں ذبح کے شرعی احکام اور کھانوں کی اقسام سے باخبر امانتدار مسلمان مقرر کئے جائیں، تاکہ وہ جانور ذبح ہونے کے عمل اور پھیر پھرانے اور گوشت کو پیک کرنے کے عمل کی نگہداشت کریں۔

جب یہودی اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ ان کے لئے ان کے عقیدہ اور طریقے کے مطابق جانور ذبح ہوں، چنانچہ انہوں نے اپنے لئے مخصوص ذبح خانے اور عملہ مقرر کیا ہوا ہے۔ تو مسلمان اس بات کے زیادہ حقدار ہیں کہ ان کی بات مانی جائے، کیونکہ گوشت اور مغربی کارخانوں کی پیداوار کے صارفین میں مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ ہے اور درآمد کرنے والے ممالک کو اپنے گوشت اور پیداوار کو مسلم ممالک کی طرف درآمد کرنے کی زیادہ ضرورت ہے۔

واللہ الموفق۔ وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم۔

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء

صدر: عبدالعزيز بن عبد الله بن باز

نائب صدر: عبدالرزاق عقیفی

رکن: عبد الله بن غديان

رکن: عبد الله بن قعود

بہر حال! ”ہیئۃ کبار العلماء“ کے مندوبین کی مندرجہ بالا رپورٹیں اور ”اللجنة الدائمة للبحوث والافتاء“ کی مندرجہ بالا سفارشات اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں کہ درآمد گوشت کے پیکٹ پر تحریر شدہ یہ عبارت کہ ”اسلامی طریقہ کے مطابق ذبح کیا گیا ہے“ یہ عبارت بالکل قابل اعتماد نہیں، لہذا جب تک قابل اعتماد ذرائع سے معلوم نہ ہو کہ اس کو شرعی طریقہ پر ذبح کیا گیا ہے، اس وقت تک اس گوشت کا کھانا جائز نہیں۔

## جن ہوٹلوں میں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت ہوتی ہو۔ ان میں

### ملازمت کرنے کا حکم

سوال: وہ مسلمان طلبہ جو حصول تعلیم کے لئے غیر مسلم ممالک کا سفر کر کے وہاں تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ ان کے معاشی اخراجات اور تعلیمی اخراجات کے لئے وہ رقوم ناکافی ہوتی ہیں۔ جو ان کے والدین وغیرہ کی طرف سے ان کو بھیجی جاتی ہیں۔ چنانچہ وہ طلبہ مجبوراً معاشی اور تعلیمی اخراجات پورے کرنے کے لئے حصول تعلیم کے ساتھ ساتھ وہاں ملازمت بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ اور بعض اوقات ان طلبہ کو وہاں پر ایسے ہوٹلوں میں ملازمت ملتی ہے جن میں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ کیا ان طلبہ کے لئے ایسے ہوٹلوں میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے؟

سوال: بعض مسلمان غیر مسلم ممالک میں شراب بنا کر بیچنے کا پیشہ اختیار کر لیتے ہیں۔ کیا اس طرح غیر مسلموں کے لئے شراب بنا کر بیچنا یا خنزیر بیچنا جائز ہے؟

جواب: ایک مسلمان کے لئے غیر مسلم کے ہوٹل میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ مسلمان شراب پلانے یا خنزیر یا دوسرے محرّمات کو غیر مسلموں کے سامنے پیش کرنے کا عمل نہ کرے اس لئے کہ شراب پلانا یا اس کو دوسروں کے سامنے پیش کرنا حرام ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لعن اللہ الخمر وشاربها وساقیها وبائعها ومبتاعها وعاصرھا ومعتصرھا وحاملھا والمحمولة الیہ۔

اللہ جل شانہ نے شراب پر اس کے پینے والے اس کے پلانے والے، اس کے بیچنے والے، اس کے خریدنے والے، اس کو نچوڑنے والے اور جس کے لئے وہ نچوڑی جائے اور اسکے اٹھانے والے اور جس کی طرف اٹھا کر لیجائے، ان سب پر لعنت فرمائی ہے۔

(رواہ ابوداؤد، کتاب الاشربہ، باب العنب یعصر للخمر، حدیث نمبر ۳۶۷۴-۳۶۷۵ ج ۳)

ترمذی شریف میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخمر عشرة: عاصرها و معتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه وساقبها وبائعها واكل ثمنها والمشتري لها والمشتراة له۔

حضور اقدس ﷺ نے شراب سے متعلق دس اشخاص پر لعنت فرمائی ہے شراب نہوڑنے والا، جس کے لئے نہوڑی جائے، اس کو پینے والا، اٹھانے والا، جس کے لئے اٹھائی جائے، پلانے والا، بیچنے والا، شراب بیچ کر اس کی قیمت کھانے والا، خریدنے والا، جس کے لئے خریدی جائے۔

(رواہ الترمذی، کتاب البیوع، باب ما جلد فی بیع الخمر، حدیث نمبر ۳۳۳ ص ۳۸۰ ج ۲)

ابن ماجہ میں بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ اسی طرح ہیں:

عاصرها، ومعتصرها والمعمصورة له وحاملها والمحمولة له وبائعها والمبيوعة له وساقبها والمستقاة له۔

شراب نہوڑنے والا، نہوڑوانے والا، جس کے لئے نہوڑی جائے، اس کو اٹھانے والا، جس کے لئے اٹھائی جائے۔ اس کو فروخت کرنے والا، جس کو فروخت کی جائے، پلانے والا، جس کو پلائی جائے۔

(ابن ماجہ، ص ۱۱۲۲ ج ۲، کتاب الاشربة، باب لعنت الخمر علی عشرة درجہ، حدیث نمبر ۳۳۸۱)

امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث روایت کی ہے۔

قالت: لما نزلت الايات من آخر سورة البقرة خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقراهن على الناس، ثم نهى عن التجارة في الخمر۔

فرماتی ہیں کہ جب سورہ بقرہ کی آخری آیات نازل ہوئیں تو حضور اقدس ﷺ گھر سے بار ہر تشریف لائے اور وہ آیات لوگوں کو پڑھ کر سنائیں، اور پھر آپ ﷺ نے شراب کی تجارت اور خرید و فروخت کی ممانعت فرمادی۔

(رواہ البخاری، کتاب البیوع، کتاب المساجد و کتاب التفسیر، تفسیر سورة البقرہ، مسلم شریف کتاب البیوع، باب تحريم بيع الخمر)

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول مرفوعاً نقل کیا ہے کہ:

ان الذي حرم شربها حرم بيعها۔

جس ذات نے شراب پینے کو حرام قرار دیا ہے، اسی ذات نے اس کی خرید و فروخت بھی حرام قرار دی ہے۔

اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سند میں یہ روایت نقل کی ہے کہ:

عن عبد الرحمن بن وعلہ، قال: سألت ابن عباس فقلت: انا بارض لنا بها الکروم، وان اکثر غلاتها الخمر، فذکر ابن عباس ان رجلاً لهدی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم راویۃ خمر، فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان الذی حرم شربها حرم بیعها۔

عبد الرحمن بن وعلہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ ہم ایسے علاقے میں رہتے ہیں جہاں ہمارے پاس انگور کے باغات ہیں۔ اور ہماری آمدنی کا بڑا ذریعہ شراب ہی ہے اس کے جواب میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایک شخص نے حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر شراب کی ایک مشک بطور ہدیہ کے پیش کی۔ حضور اقدس ﷺ نے اس شخص سے فرمایا: جس ذات نے اس کے پینے کو حرام قرار دیا ہے۔ اس کی خرید و فروخت کو بھی حرام قرار دیا ہے۔“

(مسند احمد - ج ۱ ص ۲۴۲)

مندرجہ بالا احادیث سے یہ مسئلہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ شراب کی تجارت بھی حرام ہے اور اجرت پر اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ اٹھا کر لے جانا، یا پلانا سب حرام ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے فتویٰ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر کسی علاقے میں شراب بنانے اور اس کی خرید و فروخت کا عام رواج ہو۔ وہاں بھی کسی مسلمان کے لئے حصول معاش کے طور پر شراب کا پیشہ اختیار کرنا حلال نہیں۔

اور میرے علم کے مطابق فقہاء میں سے کسی فقیہ نے بھی اس کی اجازت نہیں دی۔<sup>(۱)</sup>

## مسلمان کا غیر مسلم حکومت کے اداروں میں ملازمت کرنا

سوال: کسی مسلمان کے لئے امریکہ یا کسی بھی غیر مسلم حکومت کے سرکاری محکمے میں ملازمت کرنا جائز ہے؟ جس میں ایٹمی توانائی کا محکمہ اور جنگی حکمت عملی کے تحقیقی ادارے بھی شامل ہیں؟

جواب: امر کی حکومت یا دوسری غیر مسلم حکومتوں کے سرکاری محکموں میں ملازمت اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں، اسی طرح ایسی توانائی کے محکمے میں اور جنگی حکمت عملی کے تحقیقی ادارے میں بھی کام کرنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن اگر اس کے ذمہ کوئی ایسا عمل سپرد کیا جائے جس میں کسی بھی ملک یا شہر کے عام مسلمانوں کو ضرر لاحق ہوتا ہو، تو اس عمل سے اجتناب کرنا اور اس معاملے میں ان کے ساتھ تعاون کرنا واجب ہے، چاہے اس اجتناب کے لئے اس کو اپنی ملازمت سے استعفاء ہی کیوں نہ دینا پڑے۔ واللہ اعلم۔<sup>(۱)</sup>

## مسلمان انجینئر کے لئے عیسائیوں کے عبادت خانے کا ڈیزائن اور

### نقشہ تیار کرنا:

سوال: اگر کوئی مسلمان انجینئر کسی کہنی میں ملازم ہو، جہاں اس کو مختلف عمارتوں کی تعمیر کے لئے نقشے تیار کرنے کا کام سپرد ہو جس میں نصاریٰ کے چرچ اور عبادت گاہ کے لئے نقشے تیار کرنے کا کام بھی شامل ہے۔ اور چرچ وغیرہ کے نقشے بنانے سے انکار کی صورت میں اسے ملازمت چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو کیا اس مسلمان انجینئر کے لئے نصاریٰ کی عبادت گاہوں کی تعمیر کے لئے نقشے تیار کرنا جائز ہے؟

جواب: مسلمانوں انجینئر کے لئے کافروں کی عبادت گاہوں کے نقشے اور ڈیزائن تیار کرنا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:-

”وَتَعْلَمُونَ أَنِّي مُبَرِّئٌ لِّمَن دَانَ عَلَى يَدِي وَأَنَا مَبْرَرٌ لِّمَن دَانَ عَلَى يَدِي“  
 ”اور نیکی اور تقویٰ میں ایک دوسرے کی اعانت کرتے رہو، اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی اعانت مت کرو۔“

(سورہ المائدہ: ۲)

## شوہر کی حرام آمدنی کی صورت میں بیوی بچوں کے لئے حکم

سوال: بہت سے مسلمان خاندان ایسے ہیں جن کے مرد شراب اور خنزیر وغیرہ جیسی حرام چیزوں کا کاروبار کرتے ہیں، ان کے بیوی بچے اگر چہ ان کے اس کاروبار کو ناپسند کرتے ہیں، لیکن انکی

پرورش بھی اسی آمدنی سے ہو رہی ہے۔ کیا اس صورت میں ان کے بیوی بچے گناہ گار ہو گئے؟  
 جواب: ایسی صورت میں ان شوہروں کی بیویوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے شوہروں سے شراب اور خنزیر کے کاروبار کو چھڑانے کی پوری سعی اور کوشش کریں، لیکن اس کوشش کے باوجود اگر ہو اس کاروبار کو نہ چھوڑیں تو پھر اگر ان بیویوں کے لئے جائز طریقے سے اپنے اخراجات برداشت کرنا ممکن ہو تو اس صورت میں ان کے لئے اپنے شوہروں کے مال میں سے کھانا جائز نہیں۔ لیکن اگر ان کے لئے اپنے اخراجات برداشت کرنا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں ان کے لئے اپنے شوہروں کے مال سے کھانا جائز ہے۔ اور حرام کھانے کا گناہ ان کے شوہروں پر ہوگا۔ نابالغ اور چھوٹے بچوں کے لئے بھی یہی حکم ہے۔ اور حرام کھلانے کا گناہ باپ پر ہوگا۔ البتہ بالغ اور بڑی اولاد خود کھا کر کھائیں۔ باب کے مال سے نہ کھائیں۔

اور ان حالات میں بیوی کے لئے حرام مال کھانے کے جواز کی بعض فقہاء نے تصریح بھی فرمائی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”اشترى الزوج طعاماً أو كسوة من مال خيث جاز للمرأة أكله ولبسها،  
 والائتم على الزوج“

”اگر شوہر کھانا یا لباس مال حرام سے خرید کر لے آئے۔ تو عورت کے لئے اس کا کھانا اور پہننا جائز ہے۔ اور اس فعل کا گناہ شوہر کو ہوگا۔“

(شامی: ج ۶ ص ۱۹۱۔ ایچ۔ ایم سعید)

### بینک کے توسط سے جائیداد وغیرہ خریدنا:

سوال: رہائشی مکان، گاڑی اور گھر کا دوسرا ساز و سامان بینکوں اور مالیاتی اداروں کے توسط سے خریدنے کا کیا حکم ہے؟ جب کہ بینک اور مالیاتی ادارے ان چیزوں کو رہن رکھ کر قرض دیتے ہیں۔ اور اس قرض پر معین شرح سے سود وصول کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ مذکورہ معاملے کے بدل کے طور پر جو صورت ممکن ہے، وہ یہ ہے کہ ماہانہ کرایوں پر ان چیزوں کو حاصل کر لیا جائے۔ لیکن ماہانہ کرایہ عموماً بیع کی ان قسطوں سے زیادہ ہوتا ہے جو مندرجہ بالا پہلی صورت میں بینک وصول کرتے ہیں:

جواب: مندرجہ بالا معاملہ سود پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ناجائز اور حرام ہے۔ البتہ مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ اس سودی معاملہ کے مقابلے میں شریعت اسلامیہ کے موافق دوسرے جائز طریقے اختیار کرنے کی کوشش کریں۔ مثلاً یہ کہ بینک اس معاملے میں بذات خود قسطوں پر فروخت کرے، یعنی

بینک اصل بائع سے پہلے خود خرید لے۔ اور پھر مناسب نفع کا اضافہ کر کے گاہک کو فروخت کر دے اور پھر قسطوں میں اس کی قیمت وصول کرے۔<sup>(۱)</sup>

(واللہ اعلم)

## مزارعت میں نقصان دہ اور نامناسب شرائط کی ممانعت

حدثنا صدقة بن الفضل: أخبرنا ابن عينة، عن يحيى سمع حنظلة  
الزرقى، عن رافع رضى الله عنه قال: كنا أكثر أهل المدينة حقلاً،  
وكان أحدنا يكرى أرضه فيقول: هذه لقطعة لى وهذه لك، فربما  
أخرجت ذه ولم تخرج ذه، فنهاهم النبي ﷺ.<sup>(۲)</sup>

یہاں پر حضرت رافع رضی اللہ عنہ کی بکری ارضہ کا لفظ استعمال کر رہے ہیں اور اس کو کراء الارض کہہ رہے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ جہاں بھی عن کراء الارض آئی ہے اس سے مراد بھی یہی صورت ہے۔ بات دراصل یہ تھی کہ حضور ﷺ کے زمانے میں لوگ زمین اس طرح کرائے پر دیتے تھے کہ پانی کی گزرگاہوں اور تالیوں کے سامنے والے حصوں پر یا کھیتی کے کسی خاص حصے میں اگنے والی پیداوار اپنے لئے طے کر لیتے تھے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ کبھی زمین کے اس حصے کی پیداوار تباہ ہو جاتی اور دوسرے حصے کی سلامت رہتی۔ اس وقت لوگوں میں زمین کرائے پر دینے کا یہی طریقہ تھا۔ اس لئے آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمادیا، لیکن اگر کسی متعین اور خطرے سے خالی چیز کو مقرر کیا جائے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔<sup>(۳)</sup>

## بلا اجازت دوسرے کے مال کو زراعت میں لگانے کا حکم

حدثنا ابراهيم بن المنذر: حدثنا أبو حمزة: حدثنا موسى بن عقیب بن  
نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عن النبي ﷺ قال: "بينما  
ثلاثة نفر يمشون..... ففرج الله" قال أبو عبد الله وقال إسماعيل  
بن ابراهيم بن عقیب، عن نافع: "فمسيبت"۔<sup>(۴)</sup>

یہ وہی غار والی حدیث لائے ہیں اور اس پر ترجمۃ الباب قائم کیا ہے کہ "کسی قوم کے مال سے

(۱) نفہی مقالات ۱/۲۶۲ تا ۲۶۴۔ (۲) برواہ البخاری کتاب الحرث والمزارعة رقم ۲۳۳۲۔

(۳) تمام الباری ۶/۵۶۸، ۵۶۹۔ (۴) برواہ البخاری کتاب الحرث والمزارعة باب انزع بقال قوم فتح رقم ۲۳۳۳۔

اس کی اجازت کے بغیر زراعت کی اور اس میں ان کے مصلحت تھی، تو اس شخص نے بھی زراعت کر دی تھی، جو کچھ بھی نمو ہوئی وہ اس کی ہوئی۔

عن نافع: فسعت یعنی اوپر فبغت آیا ہے اس کی جگہ حضرت نافع نے سعت کہا ہے۔

## پن چکی پر گندم کی پسائی کا حکم

سوال: بعض علاقوں میں یہ رواج ہے کہ گندم پینے کے لئے پن چکی والے کے پاس آتے ہیں تو وہ پینے سے پہلے دو کلو گندم فی من اپنی مزدوری اٹھا لیتا ہے، کیا یہ جائز ہے؟  
جواب: اگر وہ گندم ہی اٹھا لیتا ہے آٹا نہیں لیتا تو اس کا حاصل یہ ہوا کہ اس نے اپنی اجرت دو کلو گندم قرار دی، تو اگر دوسرا فریق اس پر راضی ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup>

## زمینیں وغیرہ قومی ملکیت میں لینے پر ایک غلط استدلال

جب عراق فتح ہوا تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ہر دستور اور معمول کے مطابق اسکی زمینیں مجاہدین میں تقسیم فرمانے کے بجائے ان زمینوں کے پرانے مالکوں کے پاس ہی رہنے دیں اور ان پر خراج عائد کر دیا اور فرمایا:

”لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية الا قسمتها بين أهلها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر“۔<sup>(۲)</sup>

آج کل کے معاصر متجددین حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کو توڑ جوڑ کر نیشنلائزیشن (Nationalization) سے تعبیر کرتے ہیں کہ انہوں نے عراق کی زمینیں نیشنلائز (Nationalize) کر دی تھیں۔ یعنی ان کو قومی ملکیت میں قرار دیا تھا، اور خراج عائد کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کو قومی ملکیت میں قرار دے کر ان سے کرایہ وصول کیا اور پھر وہ کرایہ ساری قوم پر خرچ ہوتا ہے۔ لہذا اس کو یہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ قومی ملکیت میں لینے کی بات ہے۔

(۱) انعام الباری ۶/۵۶۹۔ (۲) ردوہ البخاری کتاب الحرت والمزارعة باب لوقاف اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم

...الخ رقم ۲۳۲۴، وابوداؤد، کتاب الخراج... الخ ۲۶۲۵ واحمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة



لیکن جو تفصیل میں نے عرض کی ہے اس کے مطابق یہ بات درست نہیں ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ان کی ملکیت برقرار تھی اور وہ ٹیکس ادا کر رہے تھے۔ اور امام مالکؒ کے قول کے مطابق وہ اراضی موقوفہ تھی، ان کا کرایہ ادا کر رہے تھے، لیکن کسی بھی فقیہ نے ان کو بیت المال کی ملکیت قرار نہیں دیا۔ لہذا ان کو قومی ملکیت سے تعبیر کرنا درست نہیں۔<sup>(۱)</sup>

### مصلحت عامہ کے تحت زمینیں لینے پر استدلال

بعض لوگوں نے اس واقعہ سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ مصلحت عامہ کی وجہ سے حکومت لوگوں کی زمینیں بلا معاوضہ لے کر قومی ملکیت قرار دے سکتی ہے۔ لیکن اس واقعہ میں اس بات کا تصور کہیں بھی موجود نہیں کہ کسی سے اس کی زمین چھین کر بیت المال میں داخل کر دی ہو بلکہ حقیقت صرف یہ ہے کہ حضرت فاروق اعظمؓ نے مجاہدین میں تقسیم کرنے کے بجائے ملکیت برقرار رکھے ہوئے ان پر اخراج عائد کیا۔

بعض روایات میں آتا ہے کہ جن لوگوں نے حضرت عمر فاروقؓ کے فیصلے پر اعتراض کیا تھا، انہوں نے کہا تھا کہ یہ تمہاری وہ زمینیں ہیں کہ جن کے اوپر ہم نے جنگیں لڑی ہیں، لہذا یہ ہمیں ملنی چاہئیں۔ ”جنگیں لڑی ہیں“ یہ اس معنی میں ہے کہ یہ ہماری ملکیت تھی، ان کی دفاع میں ہم نے جنگیں لڑی ہیں۔ حالانکہ دفاع کے لئے نہیں لڑی تھیں، بلکہ ان کو فتح کرنے کے لئے لڑی تھیں۔ لہذا اس واقعہ سے اس پر کسی طرح استدلال نہیں ہو سکتا۔ یہ اس حدیث کا پس منظر ہے۔

### تحدید ملکیت کے جائز و ناجائز طریقے

تحدید ملکیت کے دو طریقے ہیں۔

تحدید ملکیت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ جب حکومت یہ اعلان کرے کہ جو شخص اب تک جتنی زمینوں کا مالک ہے، اس سے زیادہ زمین نہیں خریدے گا یا اپنی ملکیت میں نہیں لائے گا۔ اگر یہ اعلان کر دے تو جائز ہے۔ کیونکہ نئی زمین خریدنا ایک مباح کام ہے اور حکومت نے مصلحت عامہ کی خاطر اس پر پابندی عائد کر دی ہے، تو ایسا کرنا جائز ہے۔

تحدید ملکیت کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جس کے پاس زائد زمینیں ہیں وہ اس سے چھین

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے اعلام الباری ۵/۶ تا ۵/۷ از مولف عفی عنہ

لی جائیں گی یعنی اگرچہ اس نے جائز طریقے سے حاصل کی ہیں، لیکن اس سے زائد ہیں تو وہ چھین لی جائیں گی۔ اس معنی میں تحدید ملکیت ناجائز ہے اور اس کا کہیں کوئی جواز وثبوت نہیں ہے<sup>(۱)</sup>

## مسلمان کا شراب کو سرکہ بنا کر بیچنے کا حکم

۲۲۲۳۔ حدثنا الحمیدی: حدثنا سفیان: حدثنا عمرو بن دینار، قال أخبرني طائوس: أنه سمع ابن عباس رضي الله عنهما يقول: بلغ عمر أن فلا نباع خمرًا، فقال: قاتل الله فلانًا، ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: ((قاتل الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها)) وأكلوا أثمانها۔ [انظر: ۳۴۶۰]۔ (۲)

## حدیث کی تشریح

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو یہ اطلاع ملی کہ فلاں شخص نے شراب بیچی ہے اور مسلم کی اور ابن ماجہ کی روایت میں فلاں کی تصریح آئی ہے کہ یہ بیچنے والے حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ تھے۔ فقال قاتل الله فلانًا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فلاں سے قتال کرے، ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: "قاتل الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها۔

کیا ان کو پتہ نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں کو مارے کہ ان کے اوپر جہ بیاں حرام کی گئیں تھیں، انہوں نے اس کو پگھلایا اور پھر اس کو بیچا۔ یعنی انہوں نے کہا کہ ہم پر جہ بیاں حرام ہیں جس کو شحم کہتے ہیں جب وہ پگھل گئی تو شحم نہ رہی بلکہ اس کے لئے ودک کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور اسے بیچنا شروع کر دیا، تو انہوں نے یہ حیلہ کیا۔

حضور اقدس ﷺ نے اس پر نکیر فرمائی تو معلوم ہوا کہ صرف نام کے بدلنے سے حکم نہیں بدلتا جب تک کہ حقیقت نہ بدلے۔

(۱) انعام الباری ۵۷۸/۶۔ (۲) بروہ البخاری کتاب البیوع باب لا یناب شحم المیتة ولا یباع ودک

رقم ۲۲۲۳، ومسلم کتاب المساقاة رقم ۲۹۶۱، وسنن النسائی، کتاب فروع والعتیرہ رقم ۴۱۸۴۔

یہاں حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث نقل کر کے فرمایا کہ جابر بن سرہ رضی اللہ عنہ نے شراب پی پی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب چربی پگھلا کر بیچنے پر زبردست نکیر فرمائی ہے تو شراب کا بیچنا تو بطریق اولیٰ حرام ہوگا۔ اس واسطے انہوں نے کیوں پی پی؟ نہیں پی پی چاہئے گی، لہذا نکیر فرمائی۔

سوال: حضرت جابر بن سرہ رضی اللہ عنہ خود ایک صحابی ہیں وہ شراب کیوں پیچیں گے؟  
جواب: اس کی مختلف وجہات کی گئیں ہیں۔

بعض حضرات نے کہا کہ اصل میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے وہ شراب اس طرح پی پی تھی کہ کسی ذمی یعنی اہل کتاب نے وہ جزیہ کے طور پر دی تھی۔ انہوں نے سوچا کہ بطور جزیہ یہ کافر نے دی ہے لہذا کافر کو ہی بیچ رہے ہیں، تو انہوں نے اپنے اجتہاد سے اس طرح کیا، اس پر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے نکیر فرمائی۔ (۱)

بعض حضرات نے کہا کہ انہوں نے شراب کو پہلے سرکہ بنالیا تھا اور پھر سرکہ کو بیچا تھا اور مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

اگر کسی مسلمان کے پاس شراب آجائے تو وہ اس کو سرکہ بنا سکتا ہے یا نہیں؟  
حنیفہ کے ہاں سرکہ بنانا جائز ہے، جبکہ دیگر بہت سے فقہاء اس کو ناجائز کہتے ہیں تو شاید فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا مذہب بھی یہی ہوگا کہ شراب کو سرکہ بنا کر بیچنا بھی جائز نہیں، اس واسطے انہوں نے نکیر فرمائی۔

### قرین قیاس تو جیہہ

مجھے یہ تو جیہہ زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے دلیل میں جو بات پیش فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ یہودیوں نے چربی کو پگھلا کر بیچا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نکیر فرمائی، تو اسی پر قیاس کیا کہ اگر تم شراب کو سرکہ بنا کر بیچو تب بھی وہ قابل نکیر ہوگا، البتہ اگرچہ حنیفہ کے موقف کے لحاظ سے یہ استدلال اس لئے تام نہیں ہوتا کہ چربی کو اگر پگھلا دیا جائے تو اس کی حقیقت اور ماہیت تبدیل نہیں ہوتی صرف نام بدلتا ہے، بخلاف اس کے کہ اگر شراب کو سرکہ بنا لیں تو سرکہ بنانے سے اس کی حقیقت و ماہیت ہی بدل جاتی ہے، اس واسطے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ (۲)

(۱) انه اخذها من اهل الكتاب عن طيسته الجزية فباعها منهم معتقدا جواز ذلك، عمدة القاری

(۲) انعام الباری ۶/۳۳۹ تا ۳۴۰۔

## تجارت خمر کی حرمت

قال الله تعالى: الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس، ذلك بانهم قالوا لما بيع مثل الربوا، وأحل الله البيع وحرم الربوا، فمن جاء «موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف، وأمره إلى الله، ومن عادفًا ولثك أصحاب النار، هم فيها خالدون»<sup>(۱)</sup>

حدثنا محمد بن بشار: عن غندر عن شعبه عن منصور عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها قالت: «لما نزلت آخر البقرة قرأهن النبي صلى الله عليه وسلم عليهم في المسجد ثم حرم التجارة في الخمر»<sup>(۲)</sup>

(ترجمہ) اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے: ”جو لوگ کھاتے ہیں سود نہیں انھیں گے قیامت کو مگر جس طرح الٹا ہے وہ نقص کہ جس کے حواس کھو دیے ہوں۔ جن نے لپٹ کر۔ یہ حالت اُن کی اس واسطے ہے کہ انہوں نے کہا کہ سوداگری بھی تو ایسی ہی ہے جیسے سود لینا، حالانکہ اللہ نے حلال کیا ہے سوداگری کو اور حرام کیا ہے سود کو، پھر جس کو پہنچی نصیحت اپنے رب کی طرف سے اور وہ باز آگیا تو اس کے واسطے ہے جو پہلے ہو چکا اور معاملہ اس کا اللہ کے حوالے ہے اور جو کوئی پھر لیوے سود تو وہی لوگ ہیں دو زخ والے وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے“

حدیث مبارک: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ جب سورۃ بقرہ کی آخری آیات نازل ہوئیں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ مسجد میں تلاوت فرمائی پھر خمر کی تجارت کو حرام قرار دیا۔

سوال: ان دو جملوں میں بڑا اشکال یہ ہے کہ سورۃ بقرہ کی آخری آیات تقریباً آخر میں نازل ہوئی ہیں ”واتقوا يوم تاتر جمعون فيه هي الله الخ“ کہتے ہیں کہ آخری آیت ہے جو نازل ہوئی تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ آخری آیتیں پڑھی اس کے بعد کہا: ”ثم حرم التجارة في الخمر“ پھر خمر کی تجارت کو حرام قرار دیا حالانکہ خمر کی تجارت بہت پہلے حرام ہو چکی تھی؟

جواب: یہاں پر نہ تراخی زمانی کے لئے نہیں ہے بلکہ تراخی میان کے لئے ہے، کیونکہ بعض اوقات تم تراخی میان کے لئے آتا ہے ”ثم استوى إلى السماء فسوّهن مبعوثات“ اس میں نہ اس لئے نہیں ہے کہ پہلے زمین مٹی پھر آسمان بنائے بلکہ بہت سے مفسرین نے یہ کہا ہے کہ ترتیب اس کے برعکس ہے کہ آسمان پہلے بنایا گیا جیسا کہ قرآن شریف میں دوسری جگہ والارض بعد

(۱) البقرہ ۲۷۵۔

(۲) بروہ البخاری، کتاب البیوع باب اکمل الربا وشاہدہ وکتابہ رقم الحدیث ۲۰۸۴۔

ذالک داحھا ہے کہ زمین بعد میں مٹی آسمان پہلے بنے۔ لیکن یہاں نم تراخی بیان کے لئے ہوگا۔ مطلب یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہہ رہی ہیں کہ یہ تو حرام کیا ہی تھا پھر تجارت بھی حرام فرمائی۔ یہاں ”پھر“ سے مطلب یہ ہے کہ اس کے علاوہ تجارت کو بھی حرام کیا۔ اگر نم تراخی بیان کے لئے ہو، تراخی زمان کے لئے نہ ہو تو کوئی اشکال نہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں پر تھوڑا سا کسی راوی سے لفظوں میں کوئی بات آگے پیچھے ہو گئی ہو۔

### ربا کب حرام ہوا؟

ربا کے بارے میں مختلف روایتیں ملتی ہیں کہ ربا کب حرام ہوا؟ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری آیت ہے جو ربا کے بارے میں نازل ہوئی، بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے جو بڑی کثرت سے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے سب سے پہلے حجۃ الوداع کے موقع پر ربا کی حرمت کا اعلان کیا اور تیسری سورۃ آل عمران میں آیت آئی ہے ”لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً“ اور سورۃ آل عمران غزوہ احد کے آس پاس نازل ہوئی ہے یعنی سن دو ہجری میں تو اس طرح روایتیں مختلف ہیں۔

بعض حضرات نے ان میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ حرمت ربا غزوہ احد سن دو ہجری میں آگئی تھی لیکن اس کی تفصیلات نہیں آئی تھیں اور تفصیلات کا اعلان حجۃ الوداع کے موقع پر کیا گیا۔ تو اس طرح ہو سکتا ہے کہ حرمت غم کا تعلق سن دو ہجری کی تحریم سے ہے۔ یہاں پر اگر البقرہ کا جو لفظ آیا ہے ہو سکتا ہے کہ یہاں کسی راوی سے وہم ہو گیا ہو۔ مراد آخر البقرہ نہیں بلکہ مراد ربا کی تحریم کا اعلان آپ ﷺ نے مسجد میں فرمایا، اس کے بعد آپ ﷺ نے غم کی تجارت کی حرمت کا اعلان فرمایا، تو پھر تراخی زمانی بھی مراد ہو سکتی ہے۔

### سود خور کو عذاب

حدثنا موسى بن إسماعيل: حدثنا جرير بن حازم: حدثنا أبو رجاء، عن سمرة بن جندب رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: ((رأيت الليلة رجلين أتياني فأخبر جاني إلى أرض مقدسة فانطلقنا حتى أتينا على نهر من دم فيه رجل قائم، وعلى وسط النهر رجل بين يديه حجارة، فأقبل الرجل الذي في النهر فإذا أردادان يخرج رمي الرجل بحجر من

الحجارة فيه فردہ حیث کان، فجعل کلما جاء لیخرج رمی فی فیہ  
بحجر فیرجع کما کان، فقلت ما هذا؟ فقال: الذی رأیتہ فی النہر:  
اکل الربا۔ (۱)

نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ مجھے آج کی رات دو آدمی دکھائے گئے جو مجھے لے گئے ایک ارض  
مقدسہ یعنی مسجد اقصی۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ واقعہ معراج کا ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ  
معراج ایک مرتبہ بیداری میں ہوئی اور ایک مرتبہ خواب میں ہوئی۔ یہاں خواب والی معراج کا ذکر ہو  
رہا ہے۔ فرمایا کہ مجھے ارض مقدسہ لے گئے یہاں تک کہ ہم خون کی ایک نہر کے پاس پہنچے، اس کے  
اندر ایک نہر کے پتھروں کے پتھر ایک آدمی کھڑا تھا، اور ایک نہر کے اندر کھڑا تھا جو شخص نہر کے اندر کھڑا تھا  
جب وہ شخص نہر سے نکلنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ جو پتھروں کے پتھر ایک شخص کھڑا تھا وہ اس کے منہ میں پتھر مارتا  
تھا تو واپس اس کو وہاں بھیج دیتا جہاں وہ پہلے ہوتا۔

جب بھی وہ آدمی لکھتا چاہتا تھا تو اس کے منہ پر ایک پتھر مارتا جس سے وہ واپس لوٹ جاتا  
جیسا کہ وہ تھا۔ میں نے پوچھا یہ کون ہے؟ تو فرشتے نے بتایا کہ یہ سودخور ہے جس کو آپ نے نہر کے  
اندر دیکھا تھا اور جو آدمی پتھروں کے پتھر کھڑا ہوا ہے اور ایک آدمی نہر کے کنارے کھڑا ہے وہ لکھتا چاہتا ہے تو  
وہ اس کو پتھر مارتا ہے تو گویا یہ عذاب ذکر فرمایا گیا کہ ”اکل الربا“ کا عذاب یہ ہے۔

### سود کھلانا

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ.....وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة:

[۲۷۸-۲۸۱]

وقال ابن عباس: هذه آخر آية نزلت على النبي ﷺ -

حدثنا أبو الوليد: حدثنا شعبه، عن عون بن أبي جحيفة، قال: رأيت أبي  
اشترى عبدا حجاما، فسأله فقال: نهى النبي ﷺ عن ثمن الكلب  
وثنمن الدم۔ ونهى عن الواشمة والموشومة، وأكل الربا وموكله، ولعن

المصور۔ [انظر: ۲۲۳۸، ۵۳۴۸، ۵۹۴۵، ۵۹۶۲]۔ (۲)

حضرت عون بن ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کو دیکھا کہ انہوں نے  
ایک غلام خریدا جو حجام تھا اور اسی سے پیسے کما تا تھا، تو میرے والد نے اس کے حجامت کے آلات کے



کھجور لیتے ہیں۔ اور تین صاع دیکر دو صاع لیتے ہیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسا نہ کرو (دوسری جگہ فرمایا عین الربا یعنی یہ عین ربا ہے) بلکہ ایسا کرو کہ ملی جلی اچھی بری کو ملا کر ان کو دراہم سے بچو، پھر دراہم سے جیب خرید لو۔

یعنی اس طریقہ کو ناجائز قرار دیا اور پھر اس کا متبادل طریقہ بتا دیا کہ دو صاع ادنیٰ درجے کی کھجوریں دراہم کے عوض بیچ دو پھر ان دراہم سے جیب خرید لو، تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ جب دراہم سے جیب خریدی جائے گی تو جنس مختلف ہونے کی وجہ سے تفاضل جائز ہوگا۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اگر کوئی حیلہ صحیح طریقہ پر اختیار کیا جائے تو وہ نہ صرف جائز ہے بلکہ خود نبی کریم ﷺ نے بتایا ہے۔ بظاہر نتیجہ ایک جیسا نکلتا ہے کہ دو صاع ردی کھجور کے بدلہ میں ایک صاع ملا۔ فرق یہ ہوا کہ پہلے براہ راست دو صاع کو ایک صاع سے خریدا جا رہا تھا، اب درمیان میں دراہم کو ڈال دیا کہ دو صاع کو دراہم سے بیچے اور پھر ان دراہم سے جیب خریدے لیکن نتیجہ دونوں کا ایک جیسا ہی نکلا تو اسی کو حیلہ کہا جاتا ہے۔

### حیلہ مقاصد شرعیہ کو باطل کرنے کا ذریعہ نہ ہو

امام بخاریؒ یہاں امام ابو حنیفہؒ پر بڑے ناراض ہیں کہ امام صاحب بہت حیلے بیان کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آگے حیل کے نام سے کتاب قائم کی اور اس میں امام ابو حنیفہؒ پر بڑا شدید رد کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ حیلہ جائز نہیں کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ دھوکہ کرنا ہے لیکن اس حدیث میں خود نبی کریم ﷺ نے حیلہ کی تعلیم دی اور یہ کہنا کہ حیل سے اللہ میاں کو دھوکہ دیا جاتا ہے یا یہ کہنا کہ اس سے کیا فائدہ ہوتا ہے جبکہ مقصد وہی ہے جو پہلے حاصل ہو رہا تھا، تو اس سلسلہ میں حقیقی بات یہ ہے کہ دین اتباع کا نام ہے اور جس طریقہ کو شریعت نے حرام کہا وہ طریقہ حرام ہے، اور جو طریقہ شریعت نے حرام نہیں کیا چاہے وہ مقصد تم اس طریقہ سے حاصل کر لو تو جائز ہے۔

مثلاً ایک مرد کسی عورت سے کہے کہ میں چاہتا ہوں کہ ہم دونوں اکٹھے زندگی گزاریں اور وہ بھی کہتی ہے کہ ٹھیک ہے میں بھی چاہتی ہوں کہ ہم دونوں اکٹھے زندگی گزاریں اور پھر رہنا شروع کر دیں۔ تو یہ حرام ہوگا۔

لیکن اگر مرد کہے کہ میں نے تم سے نکاح کیا اور وہ عورت کہہ دے کہ میں نے قبول کیا اور پھر رہنا شروع کر دیں تو یہ جائز ہے۔ حالانکہ نکاح کا منشاء بھی یہ تھا کہ ساتھ زندگی گزاریں لیکن وہ الفاظ استعمال کئے تو ساری زندگی حرام ہو گئی اور اگر نکاح کا لفظ استعمال کیا تو ساری زندگی حلال ہو گئی۔ اس



واسطے کہ نکاح کا لفظ استعمال کر کے معاملہ کرنا یہ شریعت کے اتباع کا راستہ ہے اور دوسرا طریقہ اتباع سے ہٹا ہوا راستہ ہے۔ اس واسطے منع ہے۔ تو حیلہ اگر مقاصد شرعیہ کے باطل کرنے کا ذریعہ نہ بنے بلکہ کسی جائز مقصد کے حصول کا کوئی جائز طریقہ اختیار کرے تو وہ ناجائز نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup>

بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابی فلاتہ قنمہا سہل۔ ان مری غلامک النجار یعمل لی ادعوا اذا جلس علیہن اذا کلمت الناس فامرته یعملہا من طرفاء الغابت۔ ثم جاء بها فامرسلت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بها فامر بها فوضعت فجلس علیہ۔<sup>(۲)</sup>

## استصناع کی تعریف

استصناع کہتے ہیں کہ کسی دوسرے کو کوئی چیز بنانے کا حکم دیا جائے یا فرمائش کی جائے۔

## ائمہ ثلاثہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک، شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا کہنا یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی سے کوئی چیز بنواتا ہے تو یہ بذات خود کوئی عقد نہیں ہے بلکہ یہ ایک فرمائش ہے کہ میرے لیے بنادو۔ لہذا یہ بیع بھی نہیں چنانچہ یہ عقد لازم بھی نہیں بلکہ اس کی حیثیت محض ایک وعدے کی سی ہے، مثلاً میں نے کسی سے کہا کہ تم فلاں چیز بنادو میں مصنع اور وہ صانع ہوا، میں نے اس سے درخواست کی ہے اور اس نے ایک طرح سے وعدہ کیا ہے کہ ٹھیک ہے کہ میں تمہارے لئے بنادوں گا، بس عقد کوئی نہیں، لہذا ان کے نزدیک یہ عقد لازم بھی نہیں اور لازمی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ فرض کرو کہ بنانے والا بعد میں نہ بنائے تو اس کو بنانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

## عقد و وعدہ

وعدہ کا ایفاء دینا تو انسان کے ذمہ ہے اور بغیر عذر کے وعدہ کو نہیں توڑنا چاہئے۔ اس میں اختلاف ہے کہ یہ واجب ہے یا محض مستحب ہے یا مکارم اخلاق میں سے ہے۔ ان شاء اللہ کسی موقع پر بحث آجائے گی۔

فقہاء کی بڑی تعداد یہ کہتی ہے کہ یہ مکارم اخلاق میں سے ہے اور اس کا ایفاء مستحب ہے،

واجب نہیں ہے، تو یہاں پر بھی اس کے ذمہ واجب نہیں ہے۔

اور اگر ان حضرات کا قول اختیار کیا جائے جو اس کو واجب کہتے ہیں تو زیادہ تر واجب کہنے والے لوگ بھی اس کو دیتا واجب کہتے ہیں قضاء نہیں۔ لہذا عدالت کے ذریعے اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا، تو اس واسطے عقد ہوا ہی نہیں۔

دوسری طرف اگر فرض کریں کہ اس شخص نے وہ چیز بنا دی، بنانے کے بعد مشتری کو اختیار ہے چاہے خریدے یا نہ خریدے کیونکہ عقد منعقد ہوا ہی نہیں۔ لہذا بعد میں اگر مشتری کہے کہ میں تو نہیں لیتا تو اس کو اختیار ہے، ایسی صورت میں صانع کے ذمہ ضروری ہوگا کہ وہ کسی کے ہاتھ فروخت کرے لیکن مشتری کے ذمہ لازم نہیں ہوگا۔ یہ ائمہ تلاش کا مسلک ہے۔<sup>(۱)</sup>

### امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقد اصنع ہے۔ اور اس کے ذریعے بیع بھی ہو جاتی ہے مثلاً جب میں نے کہا کہ میرے لئے فلاں چیز بنا دو اور اس نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو اس کے کہنے سے عقد منعقد ہو گیا۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عقد تو ہو گیا، بیع بھی ہو گئی لیکن چونکہ مشتری نے ابھی تک نہیں دیکھا، لہذا مشتری کو اختیار رویت حاصل ہے یعنی جب وہ چیز بن کر تیار ہوگی تو اب اس کو دیکھنے کے بعد اس کو اختیار رویت ملے گا، اگر چاہے تو اس عقد کو باقی رکھے یا چاہے تو اس عقد کو فسخ کر دے۔ یہ رویت کا مشتری کو ملنا اس کے عقد ہونے کے متافی نہیں، کیونکہ اختیار رویت بیع تام ہونے کے بعد بھی ملتی ہے لہذا یہاں بھی بیع تام ہے لیکن اس کو اختیار رویت ملے گی۔<sup>(۲)</sup>

### امام ابو یوسفؒ کا مسلک

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ دیکھا جائے گا کہ جو مواصفات عقد کے اندر ملے ہوئے تھے مثلاً عقد یہ تھا کہ تم مجھے الماری بنا کر دینا اس میں مواصفات ملے ہو گئے تھے کہ فلاں قسم کی لکڑی ہوگی،

(۱) (نوع فی الاستصناع) لا یجبر الصانع علی العمل ولا المستصنع علی إعطاء الأجر الخ (الفتاویٰ البزازیہ علی هامش الفتاویٰ العلمکبریہ، ج: ۵، ص: ۸۱۔ (۲) وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ نعلی ان له الخيار کذلک الکافی وهو المختار حکنا فی حواہر الا حلالی۔ والمستصنع بالخیار ان شاء أخذه وان شاء ترکہ ولا خيار للصانع وهو الاصح حکنا فی الہدایۃ۔ (الفتاویٰ العلمکبریہ، ج: ۳، ص: ۲۰۷-۲۰۸)۔

اتنی اونچی الماری ہوگی، اتنی چوڑی ہوگی، اتنے اس میں طبقات ہونگے، فلاں ڈیزائن ہوگا یہ تمام مواصفات تھے۔ اگر بنانے والے نے ان مواصفات کے مطابق بنا کر دیا ہے تو پھر مشتری کا اختیار ویت حاصل نہیں ہوگا۔ البتہ اگر مواصفات کے مطابق نہ بنایا، تو بے شک اس کو اختیار حاصل ہوگا۔ چاہے تو رد کر دے کہ میں نے تو ایسا نہیں بنوایا تھا اس لئے اس کو فسخ کر دے۔<sup>(۱)</sup>

ائمہ ثلاثہ جو یہ کہتے ہیں کہ یہ عقد لازم نہیں ہے ان کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد منعقد ہو رہا ہے یعنی معقود علیہ جس کے بنوانے کی فرمائش کی گئی ہے وہ ابھی وجود میں نہیں آیا۔ لہذا اگر ہم یہ کہیں کہ اس کی بیع ابھی ہوگئی ہے، عقد ہو گیا ہے تو معدوم کی بیع ہوگی اور معدوم کی بیع جائز نہیں۔ ان کا مختصر استدلال یہ ہے، لہذا ان کو زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ وعدہ ہے، بیع نہیں ہے۔ کیونکہ معدوم کی بیع جائز نہیں۔

حنیفہ کا کہنا یہ ہے کہ اگرچہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ معدوم کی بیع جائز نہیں ہے، لیکن نصوص سے اس میں دو استثناء ہیں۔ ایک استثناء سلم کا ہے کہ سلم میں بھی بیع ہوتی ہے۔ یعنی ایک ایسی چیز کی بیع ہے جو ابھی تک وجود میں نہیں آئی بلکہ وہ واجب فی الذمہ ہوتی ہے، خارج میں موجود نہیں ہوتی جس طرح شریعت نے سلم کا بیع المعدوم سے استثناء کیا ہے اسی طرح اصنع کا بھی استثناء کیا ہے اور اس کی دلیل حضور اکرم ﷺ کا یہ منبر بنوانا ہے۔ تو اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں اور اس منبر بنوانے کی متعدد روایت آئی ہیں، ان میں بعض روایات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ باقاعدہ عقد تھا، اس لئے یہ حنیفہ کی دلیل ہوئی۔

### امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تشریح

امام ابو حنیفہؒ کا فرمان یہ ہے کہ جب بیع ہوگئی تو بیع کے سارے قواعد اس پر جاری ہو گئے اور بیع کے قواعد میں سے ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک ایسی چیز خریدے جس کو ابھی تک اس نے دیکھا نہ ہو تو اس کو دیکھنے کے بعد اختیار ویت ملتا ہے تو یہاں بھی ابھی وہ چیز دیکھی نہیں تھی جب بن کر آئی تو اس نے پہلی بار دیکھا، لہذا بیع کے عام قواعد کے مطابق اس کو اختیار ویت ملے گا۔

### امام ابو یوسفؒ کے قول کی تشریح

امام ابو یوسفؒ کا فرمان یہ ہے کہ دوسری بیع میں اور اصنع میں بڑا فرق ہے، دوسری بیع

میں یہ ہوتا ہے کہ سامان عام طور پر تاجر کے پاس پہلے سے موجود ہوتا ہے اور مشتری جا کر خریدتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ اس خاص مشتری کے واسطے وہ تاجر دکان کھول کر بیٹھا ہو بلکہ اس کا دکان میں جو سامان ہے اس نے لا کر رکھا ہوا ہے کہ کوئی بھی آئے گا تو بیچوں گا، اور عام طور سے ہوتا یہ ہے کہ سامان موجود ہے ایک آدمی آیا اور سامان خرید لیا تو جب اس کو خیار رویت دیا جاتا ہے تو اس صورت میں بائع کا کوئی خاص نقصان نہیں ہوتا۔

مشتری اگر کہے کہ میں نے نہیں دیکھا تھا لہذا میں اس کو قح کرتا ہوں بائع کا کوئی نقصان نہیں وہ دکان کھول کے بیٹھا ہی اس واسطے کہ ایک گاہک نہیں خریدے گا تو دوسرا کوئی خرید لے گا۔ لیکن اصنعاء میں اس نے سارا کچھ کام اس شخص کی فرمائش کی بنیاد پر کیا ہے، کیونکہ اس نے خاص قسم کی طلب پیش کی تھی کہ مجھے فلاں قسم کی الماری بنوانی ہے، اس نے اپنی ضروریات کے لحاظ سے اس کے مواصفات بتائے کہ مجھے اس قسم کی الماری چاہئے۔ اتنی لمبی، اتنی چوڑی، اتنے طبقات والی، اس ڈیزائن کی، فلاں لکڑی کی ہو۔

لہذا ضروری نہیں کہ وہ مواصفات دوسرے شخص کے بھی مناسب ہوں تو اب جو شخص بنا رہا ہے وہ بازار سے لکڑی خرید کر لائے گا، پیسے خرچ کرے گا اس کے اندر جو چیز لگیں گی وہ بازار سے لائے گا اس میں بھی پیسے خرچ ہوں گے پھر محنت کرے گا اور محنت کر کے گا اس کے اندر جو چیز لگیں گی وہ بازار سے لائے گا اس میں بھی پیسے خرچ ہوں گے پھر محنت کرے گا اور محنت کر کے اس کے حساب سے اپنا وقت صرف کرے گا اور اس کو بنائے گا تو یہ سب کام مصنع کے لئے کرے گا، اب یہ جو کچھ کر رہا ہے وہ خاص اس مصنع کی خاطر کر رہا ہے، لہذا اگر مصنع کو یہ اختیار دیا جائے کہ محض دیکھ کر بغیر وجہ بتائے کہ میں نہیں لیتا تو اس میں صانع کا بڑا ضرر ہو سکتا ہے کہ اس کی محنت بھی برباد گئی اور پیسے بھی۔

اور پھر یہ کہنا کہ چلو اس کو نہیں بیچی دوسرے کو بیچ دے، ضروری نہیں کہ اس قسم کی چیز جو اس نے اپنے لئے بنوائی تھی دوسرے کے لئے بھی کارآمد ہو، لہذا وہاں خیار رویت دینے میں صانع کا ضرر ہے اس واسطے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کو خیار رویت نہیں ملے گا، ہاں! اگر ان مواصفات کے مطابق نہیں ہے جو مواصفات عقد اصنعاء میں ملے ہوئے تھے تو بے شک وہ انکار کر سکتا ہے۔ یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔

## مفتی بہ قول

جہاں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کے درمیان اختلاف ہو وہاں عام طور سے فتویٰ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر دیا جاتا ہے۔ اس واسطے عام طور پر ہماری جو معروف فقہ کی کتابیں ہیں ان میں مسئلہ امام ابو حنیفہؒ کے مطابق یہ لکھا ہوا ہے کہ اگرچہ استصناع میں بیع ہو جاتی ہے لیکن مستصحیح کو اختیار رویت ملتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

## فقہ حنفی کے قوانین کا دورِ تدوین

آپ کو معلوم ہو گا کہ خلافت عثمانیہ ترکی جو کسی زمانے میں عالم اسلام کی متحدہ خلافت تھی اور مصطفیٰ کمال اتاترک کے آنے تک وہ قائم رہی، آدمی دنیا پر اس کی حکومت تھی، تمام عالم اسلام اس کے زیر نگیں تھا، خلافت عثمانیہ کے زمانے میں سلطان عبدالحمیدؒ نے علماء کی ایک مجلس بنائی اور اس کا غشاء یہ تھا کہ اس سے پہلے قضاء کا جو نظام تھا وہ اس طرح تھا کہ قاضی اپنے اجتہاد سے خود فیصلہ کیا کرتا تھا، قاضی کو کہا جاتا تھا کہ تم شریعت کے مطابق فیصلہ کرو۔ بعد میں خلافت عثمانیہ کے زمانے میں یہ ہو گیا کہ قاضیوں کو کہا گیا کہ آپ فقہ حنفی کے مطابق فیصلہ کریں لیکن فقہ حنفی میں بسا اوقات ایک ہی مسئلہ میں کئی کئی اقوال ہوتے ہیں ایک میں جائز ہے، ایک میں ناجائز، ایک میں عقد منعقد ہو گیا، ایک میں عقد نہیں ہوا، تو اختلافات خود فقہ حنفی کے اندر بھی پائے جاتے تھے تو اب ایک قاضی نے فیصلہ کر دیا کہ یہ چیز جائز ہے، دوسرے قاضی نے فیصلہ کر دیا ناجائز ہے۔ اس سے قضاء کے سلسلہ میں پورے ملک میں ہم آہنگی اور یکسانیت نہیں رہتی تھی۔

وجہ یہ تھی کہ قانون مدون نہیں تھا بلکہ قاضیوں کو کہا گیا تھا کہ آپ اپنے طور پر فقہ حنفی کا جو تقاضا سمجھیں اس کے مطابق فیصلہ کریں۔

سلطان بن عبدالحمیدؒ کے زمانے میں یہ ضرورت محسوس کی گئی کہ قاضیوں کے لئے قانون کو مدون کیا جائے تاکہ یہ کہنے کا قاضی کو اختیار نہ رہے کہ فلاں قول پر عمل کر رہا ہوں، فلاں پر نہیں کر رہا ہوں بلکہ ایک مرتبہ قانون مدون شکل میں موجود ہو جس کے اندر تمام قاضی اس کے تابع ہوں، تو اس غرض کے لئے انہوں نے آٹھ دس علماء جو اس زمانے کے ممتاز فقہاء تھے پر مشتمل ایک کمیٹی بنائی جس کے سربراہ علامہ ابن عابدین شامیؒ کے بیٹے علاؤ الدین ابن عابدین بھی اس میں شامل تھے، یہ وہی علاؤ الدین ابن

(۱) بومل حوزہ الاستصناع مع انه بیع المعلوم ومن انواعه شراء الصوف المسوج على أن يجعله المبيع الح (حاشیہ

عابدین تھیں جنہوں نے بعد میں ردالمحتار کا تکملہ لکھا تھا۔ اس کمیٹی نے آٹھ سال کے غور فکر، سوچ و بچار اور تحقیق کے بعد فقہ حنفی کے معاملات کے دیوانی قوانین کو مدون کیا۔ ان مدون شدہ قوانین کا نام ”المجلة الاحکام العدلیہ“ ہے اس میں انہوں نے حنفی فقہ کے مطابق اسلام کے دیوانی قانون کو دفعات کی شکل میں مدون کیا اور دفعہ کا وہاں نام مادہ رکھا۔ جیسے مادہ نمبر ۱، نمبر ۲، مادہ نمبر ۳۔

## مفتی بہ قول سے عدول

انہوں نے جب مسائل پر غور کیا تو متعدد امور میں انہوں نے محسوس کیا کہ جس قول پر عام طور پر فقہاء حنفیہ نے فتویٰ دیا ہے وہ موجودہ حالات کے لحاظ سے مناسب نہیں ہے یا موجودہ حالات کے پوری طرح مطابق نہیں ہے۔ لہذا انہوں نے بعض مسائل میں جس قول کو مفتی بہ سمجھا جاتا تھا اس سے اس قول کی طرف عدول کیا جو غیر مفتی بہ تھا۔ اور کہا کہ اب ہم اس غیر مفتی بہ قول کو مفتی بہ قرار دیتے ہیں اور اسی کے مطابق قانون کی تکمیل کی گئی۔

یہ مجلة الاحکام العدلیہ تیرہویں صدی کے آغاز میں مدون ہوا تھا اور بطور قانون پوری خلافت عثمانیہ پر نفاذ کر دیا گیا تھا۔ چنانچہ یہ بیشتر اسلامی ممالک میں خلافت عثمانیہ کے سقوط کے بعد بھی بطور قانون نافذ رہا، یہاں تک ابھی چند سالوں تک کویت، اردن اور دوسرے اسلامی ممالک کے اندر بھی یہ بطور اسلامی قانون نافذ رہا اور چونکہ عدالتیں اس کے مطابق فیصلہ کرتی تھیں لہذا اس کی خدمت بھی بہت ہوئی۔ اور اس کی بہت سی شروح بھی لکھی گئیں شرح المحلۃ کے نام سے علامہ خالد العطاسی کی شرح ہے۔ درر الاحکام کے نام سے علامہ علی حیدر آفندی کی شرح ہے اور دیگر اچھے فاضل فقہاء نے بھی اس کی شروح لکھی ہیں۔

جن مسائل کے اندر مجلہ کی مجلس نے معروف قول کو چھوڑ کر ایک ایسے قول کو اختیار کیا جو معروف نہیں تھا ان مسائل میں سے ایک مسئلہ اصناعات کا بھی ہے کہ اس میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بجائے امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔<sup>(۱)</sup>

## کسی کی جان گئی آپ کی ادا ٹھہری

اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ پہلے زمانے میں جو اصناعات ہوتا تھا وہ چھوٹے پیمانے پر تھا کہ کسی نے منبر بنوایا، کسی نے الماری بنوائی اور کسی نے فرنیچر بنوایا۔ اب جو اصناعات ہو رہے ہیں یہ بہت بڑے

(۱) شرح المحلۃ ۴/۲، ۴۰۶، ۴۰۷، المارۃ ۳۸۹، ۳۹۰۔

بڑے منصوبوں کا ہوتا ہے، کوئی مل لگاتا ہے تو اس کے لئے مشینری کا پلانٹ لگاتا ہے اور یہ مشینری کا پلانٹ کروڑوں روپے کا بنتا ہے۔ اب اگر کسی نے دوسرے کو آرڈر دے دیا کہ آپ میرے لئے چینی بنانے کا پلانٹ لگا دو یہ استصناع ہوا۔ اب جس کو آرڈر دیا ہوا تھا اس نے ہزاروں نہیں لاکھوں بلکہ لاکھوں سے بھی زیادہ پیسے خرچ کئے یا باہر سے چیزیں منگوائیں اور پلانٹ لگایا۔ پلانٹ لگانا کوئی آسان کام نہیں۔ اس نے جان جو کھوں میں ڈال کر پلانٹ تیار کیا جو کروڑوں روپے کا تھا اور آپ کہتے ہیں کہ اب مشتری کو خیار رویت ملے گا اور مشتری نے آکر کہہ دیا کہ بھائی مجھے تو نہیں چاہئے۔ تو کسی کی جان گئی اور آپ کی ادا نہ ہوئی۔ اس نے تو اپنی ساری جمع پونجی اس پر صرف کر دی اور اپنی جان لگا دی۔ اور آپ نے وجہ بتائے بغیر۔ باوجود اس کے کہ وہ تمام مواصفات کے مطابق تھا۔ لہذا دیا کہ مجھے نہیں چاہئے۔ یہ اتنا زبردست ضرر عظیم ہے جس کی وجہ سے صانع کا دیوالیہ نکل سکتا ہے۔

لہذا ان حضرات نے فرمایا کہ اب اس دور میں اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کر کے اسی پر فتویٰ دیا جائے کہ یہ عقد لازم ہے۔

اگرچہ ائمہ ثلاثہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ عقد اصنع کے جواز ہی کے قائل نہیں تھے یعنی وہ اس کو عقد مانتے ہی نہیں تھے۔ امام ابو حنیفہؒ مانتے تھے لیکن خیار رویت کے قائل تھے۔ اب ضرورت ایسی شدید پیدا ہو گئی کہ اب مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ بھی نہ صرف حنیفہ کے قول پر بلکہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دینے پر مجبور ہیں اور وہ حضرات بھی یہ کہتے ہیں کہ ہاں، اس کے بغیر چارہ نہیں ہے ورنہ کوئی آدمی صنعت کا کام کرے گا ہی نہیں۔

اس لئے اصنع کا عقد عام قواعد بیع سے ہٹا ہوا ہے۔ اس کی چند وجوہ ہیں:

- (۱) اولاً اس حیثیت سے کہ یہ بظاہر بیع معدوم ہے لیکن اس کو جائز قرار دیا گیا۔
- (۲) دوسرے اس حیثیت سے کہ اس میں خیار رویت حاصل نہیں بلکہ اصل اعتبار ان مواصفات کا ہے جو طے کئے گئے تھے کہ ان مواصفات کے مطابق چیز بنی ہے یا نہیں بنی اگر اس کے مطابق ہے تو مشتری لینے پر مجبور ہے۔

- (۳) اور اس حیثیت سے کہ عقد اصنع میں تاجر پیشہ لوگوں کے لئے بڑی سہولت ہے۔ اسی وجہ سے اس عقد کو آج کل جو اسلامی بینک ہیں وہ بطور آلہ تمویل کے طور پر استعمال کر رہے ہیں۔ اور اس میں سلم سے زیادہ سہولت ہے کیونکہ سلم میں بہت سے شرائط ایسی ہیں کہ بسا اوقات عقد میں نہیں پائی جاتیں۔ مثلاً ایک بہت اہم شرط جو متفق علیہ ہے کہ رب السلم کے ذمہ لازم ہے وہ عقد کے وقت پوری پوری قیمت ادا کر دے۔ بیع تو بعد میں ملے گی لیکن قیمت آج ادا کرنی ہے۔ تو سلم

کے صحت کی بڑی شرائط میں یہ ہے کہ پوری پوری رقم ابھی ادا کر دیں۔ یہ نہیں کہہ سکتا کہ پیسہ بعد میں دوں گا یا کچھ پیسے بعد میں دوں گا بلکہ پوری رقم ادا کرنی ہوگی اور دوسری شرائط تو الگ رہیں۔ لیکن اصنعاء میں اس قسم کی کوئی شرط نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ ضروری نہیں کہ جس وقت فرمائش کرنے والے نے فرمائش کی ہے اس وقت پوری قیمت ادا کر دے بلکہ وہ بعد میں بھی دے سکتا ہے، وصولیابی سے پہلے بھی دے سکتا ہے اور آج کل جتنے ٹھیکیداریوں میں کام ہو رہے ہیں وہ سب عقد اصنعاء میں آرہے ہیں۔

## ٹھیکیداری کی اقسام

ٹھیکیداری کی دو قسم ہوتی ہیں۔

ایک ٹھیکیداری یہ ہوتی ہے کہ جس میں ٹھیکیدار صرف کام اپنے ذمہ لیتا ہے لیکن میٹرل (Material) یعنی سامان اس کی طرف سے نہیں ہوتا۔ مثلاً کسی ٹھیکیدار سے کہا کہ تم یہ عمارت بنا دو، اس میں معاہدہ کا ایک طریقہ یہ ہوتا ہے کہ ٹھیکیدار کہتا ہے کہ میں بنا دوں گا لیکن سامان سارا آپ کو دینا ہوگا، سیمنٹ خریدنا ہو تو آپ خرید کے لائیں، لکڑی خریدنی ہے تو آپ خرید کے لائیں، لوہا خریدنا ہے تو آپ خرید کے لائیں یا مجھے پیسے دیں تو میں خود خرید کے لاؤں یعنی میٹرل آپ کی ذمہ داری ہے۔ یہ عقد اجارہ ہے۔

دوسری ٹھیکیداری یہ ہے کہ عام چیزوں کی فراہمی ٹھیکیدار کے ذمے ہو مثلاً مصنع کہے کہ یہ نقشہ ہے، یہ پیمائش ہے، اس قسم کا میٹرل چاہئے اور یہ تیار شدہ شکل میں آپ ہمیں بنا کے دیں تو یہ اصنعاء کا عقد ہے۔

اس وقت ساری دنیا میں یہ عقد چل رہا ہے۔ اب اگر یوں کہا جائے کہ جب عمارت ٹھیکیدار بنا کر کھڑی کر دے گا تو پھر مشتری کو اختیار دے دیں کہ تم چاہو تو لو، چاہو تو نہ لو اور اس نے کہہ دیا مجھے نہیں چاہئے تو ٹھیکیدار کو یہ اتنا زبردست ضرر لاحق ہوگا جس کی کوئی حد حساب نہیں۔ لہذا اب مفتی بہ قول بھی یہی ہے اور اسی پر عمل ہے، اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اس اصنعاء کو عقد لازم قرار دیا جائے اور اس میں اختیار رویت نہ ہو۔

## ایک اور صورت

فقہاء کرام نے اس میں ایک اور سہولت بھی دی ہے کہ مصنع کے ذمہ یہ بات ہوتی ہے کہ



جس قسم کی مواصفات کی چیز مستصنع نے طلب کی ہے وہ اس کو فراہم کرے۔ لیکن فرض کریں اگر صانع کسی موقع پر یہ سوچے کہ یہ بنانا میرے لیے ممکن نہیں یا مشکل ہے، لہذا اگر وہ بالکل انہی مواصفات کی چیز بازار سے خرید کے لادے تو فقہاء کرامؒ کہتے ہیں کہ وہ بھی جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

### بینکاری کی ایک جائز صورت (استصناع)

جب یہ بات ہے تو اس وجہ سے میں یہ کہہ رہا ہوں کہ اسلامی بینک اس طریقہ کار کو بھی اختیار کر سکتے ہیں، لہذا وہ اس طرح کرتے ہیں کہ آج کل جو تمویلی مالیاتی ادارے ہوتے ہیں ان کے پاس جو لوگ پیسے لینے کے لیے آتے ہیں ان میں اکثر تعداد ان لوگوں کی ہوتی ہے جو کسی منصوبے کی تکمیل کے لئے پیسہ مانگتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص کو فلیٹ بنانے ہیں اور اس کے ذہن میں یہ ہے کہ میں یہ فلیٹ بنا کر کرایہ پر دوں گا مگر اس کے لئے اس کو پیسے چاہئیں۔ اب آج وہ بینک کے پاس جاتا ہے تو اس قسم کے کام کے لئے سود کے طور پر قرض دے دیا جاتا ہے۔ لہذا اگر سود کو ختم کیا جائے تو کیا کیا جائے؟ کیا طریقہ کار ہو؟

اس میں ایک طریقہ کار استصناع کا ہے وہ شخص جس کو فلیٹ تعمیر کرنا ہے وہ بینک سے عقد استصناع کرے کہ آپ مجھے یہ فلیٹ بنا کر دے دیں۔ اب بینک خود تو نہیں بنا کر دے سکتا لہذا وہ خود کسی دوسرے آدمی سے علیحدہ اپنے طور پر عقد استصناع کر لیتا ہے۔ جیسے میں ایک فلیٹ بنانا چاہتا تھا، میں نے زید سے کہا کہ تو مجھے بنا کر دیدے۔ میرے اور اس کے درمیان ایک عقد استصناع طے پا گیا۔ اب زید نے الگ سے یہ استصناع خالد کے سپرد کر دیا۔ میرا اس سے کوئی تعلق نہیں، انہوں نے آپس میں عقد استصناع طے کر لیا کہ تم اسے ایک فلیٹ کا منصوبہ بنا کر دے دو یہ خالد اصل میں ٹھیکیدار ہے۔ اور زید کا کام محض ایک مالیاتی ادارے کا ہے، ٹھیکیداری نہیں ہے۔ تو یہ ایسے شخص کے پاس چلا گیا جو واقعی ٹھیکیدار ہے اور اس نے منظوری لے لی اور اس نے کہا کہ میں بنا کے دوں گا۔ اب ظاہر ہے کہ جب زید خالد سے ٹھیکیداری کا معاملہ کرے گا تو ٹھیکیدار اس کو کہے گا کہ یہ پورے فلیٹ کا جو منصوبہ ہے یہ میں آپ کو پانچ کروڑ روپے میں تیار کر کے دوں گا، اس سے موافقت ہو گئی تو زید مجھ سے معاملہ کرے گا، کہے گا کہ میں آپ کو سو پانچ کروڑ روپے میں تیار کر کے دوں گا اور جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ استصناع میں بیع سلم کی طرح پیسے پہلے دینا ضروری نہیں۔ لہذا میں نے پیسے پہلے نہیں دیئے اور زید

(۱) (الأصنع أن المعطود عليه المستصنع فيه ولهذا لوجده مفروغاً عنه لا من صنعه أو من صنعه قبل العقد جاز

كذا في الكافي - (العالمگیری ۱: ج ۳، ص ۲۰۸)۔

نے پیسے پہلے دے کر وہ بنوالیا اور میں چھ مہینے کے بعد، سال بعد، دو سال کے بعد جب آپ میں مدت مقرر ہو تو اس وقت اس کو سوا پانچ کروڑ روپے ادا کر دوں گا، اس طرح بینک کا منافع بھی ہو گیا اور جو منصوبہ کی تمویل تھی وہ بھی شریعت کے مطابق ہو گئی۔

لیکن شرط یہ ہے کہ یہ دونوں عقد جو (میرے اور زید کے درمیان اور زید اور خالد کے درمیان ہوئے) ہیں ان دونوں کے درمیان کوئی ربط نہ ہو، دونوں کے علاقے ایک دوسرے سے ممتاز ہوں یعنی فرض کرو کہ خالد نے تکمیل کر کے نہ دی پھر بھی زید پر لازم ہو گا کہ میرے اور زید کے درمیان جو معاہدہ ہے زید اس کو پورا کرے۔

### الاستصناع المتوازی

آج کل کی اصطلاح میں اس کو الاستصناع المتوازی کہتے ہیں یعنی دونوں متوازی ہیں کہ ایک عقد استصناع ابتداء میں اصل مصنّع اور بینک کے درمیان ہوا اور دوسرا عقد بینک اور اصل صانع کے درمیان ہوا تو اس کو الاستصناع المتوازی کہتے ہیں۔

### جواز کی شرط

اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ دونوں عقد منفصل ہوں، ایک دوسرے کے ساتھ مشروط نہ ہوں، ایک دوسرے پر موقف نہ ہوں ایک کی ذمہ داریاں دوسرے کے ذمہ داریوں کے ساتھ گڈ نہ کی جائیں۔ یہ طریقہ جو استعمال کیا جاتا ہے اور جو آج کل فلیٹوں کی بینک ہو رہی ہے اخبار میں روز اشتہار آرہے ہیں کہ ہم ایسا بنگلہ بنا کر دیں گے، ایسا فلیٹ بنا کر دیں گے۔ پہلے سے بینک کے پیسے لیتے ہیں اور پھر رفتہ رفتہ پیسے دیئے جاتے ہیں۔ اس کی فقہی تخریج استصناع ہے اگر استصناع کو نہ مانا جائے تو کسی بھی صورت میں اس کے جواز کا کوئی راستہ نہیں کیونکہ فلیٹ ابھی وجود میں نہیں آیا۔ بیع اس کو نہیں کہہ سکتے، جب بیع نہیں کہہ سکتے تو جو پیسے لے رہا ہے اس کو ٹکس نہیں کہہ سکتے پھر کس چیز کے پیسے لے رہا ہے اور یہ امانت اس لئے نہیں کہ اس کے ذمہ مضمون ہے اور ساتھ میں وہ اس کو خرچ بھی کرتا ہے۔ اگر کہو کہ قرض ہے امانت نہیں ہے تو قرض کے ساتھ بیع کی شرط لگی ہوئی ہے کہ مستقبل میں بیع کریں گے تو بیع "البيع المشروط بالقرض" ہو گئی تو یہ بھی درست نہیں، لہذا اس استصناع کے اور کسی قاعدہ پر یہ بیع، یہ محاورہ منطبق نہیں ہوتا۔<sup>(۱)</sup>

## مسئلۃ الظفر

مسئلۃ الظفر یہ ہے کہ ایک شخص کا کوئی دین یا حق دوسرے پر واجب ہے اور دوسرا وہ حق نہیں دیتا، بعد میں صاحب حق کو اس شخص کا کوئی مال کسی اور طریقہ سے ہاتھ آ جاتا ہے۔ (ظفر بمالہ اس کو ہاتھ آ گیا اس کا مال) تو آیا اس کے لئے یہ مال جائز ہے؟ جب کہ وہ مال اس نے اداء حق کے لئے نہیں دیا ہے بلکہ کسی اور طریقہ سے آ گیا ہے؟

مثلاً زید کے ذمہ خالد کا دین تھا۔ اور خالد مانگتا ہے لیکن زید نہیں دیتا، اتنے میں تیسرا شخص ساجد آ گیا۔ اس نے خالد سے کہا کہ میرے ذمہ زید کے پچاس روپے دین ہیں، میں یہ پچاس روپے تمہارے پاس رکھوا رہا ہوں وہ آئے تو اس کو دیدیتا۔ تو خالد کے پاس پچاس روپے ساجد کی طرف سے زید کے لئے بطور امانت آ گئے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا خالد اپنا دین جو زید کے ذمہ واجب تھا اس امانت سے لے کر بیٹھ جائے کہ میں نہیں دوں گا۔ میں نے اپنا دین پہلے وصول کرنا ہے، اس کو مسئلۃ الظفر کہتے ہیں۔ ”و۔۔۔ خالد ظفر بمال زید فهل يجوز له أن يقضى دينه منه“۔

## اس میں فقہاء کرام کے تین مذاہب ہیں

### امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ خالد کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنا دین اس رقم سے وصول کرے بلکہ اس پر واجب ہے کہ زید کو ساجد کی طرف سے دی گئی رقم دیدے اور جب دیدے اور وہ قبضہ کر لے تو کہے کہ اب لاؤ میرا دین، اگر نہیں دیتا تو اس سے چھین لے تو کوئی بات نہیں لیکن خود لے کر بیٹھ جائے یہ جائز نہیں۔

امام مالکؒ نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کرتے ہیں جو ترمذی وغیرہ میں آیا ہے ”لا تخن من خانتك“ جس نے تمہارے ساتھ خیانت کی تو تم اس کے ساتھ خیانت نہ کرو، وہ اگر تمہارا دین ادا نہیں کر رہا ہے اور خیانت کر رہا ہے تو تمہارے لئے جائز نہیں کہ تم بھی خیانت کا بدلہ خیانت سے دو۔

## امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ظافر یعنی خالد کو حق حاصل ہے کہ اپنا دین ہر حالت میں وصول کرے اور یہ جواز شافعیہ کے نزدیک مطلق ہے، مطلق کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً زید کے ذمہ پچاس روپے ہی واجب تھے اور ساجد نے بھی پچاس روپے ہی ادا کئے۔ تو یہ جنس حق سے اس نے مال وصول کر لیا لیکن فرض کرو کہ اگر ساجد نے ایک ٹوپی لا کر دی جس کی قیمت بازار میں پچاس روپے ہے کہ یہ ٹوپی میری طرف سے زید کو ہدیہ کر دینا، تو اب خالد کے پاس جو چیز آئی وہ اس کے جنس حق سے نہیں آئی بلکہ خلاف جنس سے ایک چیز آگئی تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خالد کے لئے جائز ہے کہ وہ ٹوپی بازار میں فروخت کر کے اپنا حق وصول کرے، تو ان کے نزدیک یہ جواز مطلق ہے خواہ مال مظلور بہ جنس حق سے ہو یا خلاف جنس سے ہو اور وہ ہندو رحمۃ اللہ علیہ کے اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جتنا تمہارے لئے کافی ہو وہ لے لو، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کوئی قید نہیں لگائی کہ پیسے لینا یا کھانا ہی لینا بلکہ مطلق فرمایا کہ لے لو۔

## امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال مظلور بہ جنس حق سے ہے تو ظافر (خالد) کے لئے اس کو لینا جائز ہے یعنی ساجد نے پچاس روپے دیئے اور زید کے اوپر پچاس روپے ہی واجب تھے تو خالد کے لئے یہ جائز ہے کہ پچاس روپے رکھ لے لیکن اگر ٹوپی دی تو جائز نہیں، اس ٹوپی کو وہ خود بازار میں فروخت نہیں کر سکتا۔

حنفیہ اس کی وجہ سے بیان کرتے ہیں کہ اگر خلاف جنس سے مال وصول ہوا ہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس سے وصول حق اس وقت تک ممکن نہیں جب تک بازار میں فروخت نہ کریں اور دوسرے کا حق اور دوسرے کی ملک نیچنے کا حق اس کو نہیں۔ یعنی نہ خود اس ٹوپی کا مالک ہے اور نہ مالک کا وکیل ہے تو اس کو بیچ کا اختیار نہیں، اس واسطے یہ صورت جائز نہیں۔

## متاخرین حنفیہ رحمہ اللہ کا مفتی بہ قول

لیکن متاخرین حنفیہؒ نے اس باب میں شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ اور فرماتے ہیں کہ آج کل لوگ اتنے نادہند ہو گئے ہیں کہ ان سے وصولیابی دشوار ہو گئی ہے، لہذا جو بھی چیز مل جائے بھاگتے

چور کی لنگوٹی ہی سہی۔ تو اس کو لے لینا چاہئے اور اس سے اپنا حق وصول کر لینا چاہئے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ کریں گے تو لوگوں کے حقوق ضائع اور پامال ہو جائیں گے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس باب میں شافعیہ کے قول پر فتویٰ ہے۔<sup>(۱)</sup>

## ایام فتنہ میں ہتھیار فروخت کرنے کے بارے میں اختلاف فقہاء

اس بارے میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم و تابعین اور محدثین و فقہاء کے درمیان گفتگو ہوئی ہے کہ جس زمانہ میں فتنہ ہو اس زمانہ میں ہتھیار کی فروخت جائز ہے یا نہیں؟ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جو اہل نبی ہوں ان کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ وہ برسر بغاوت ہیں، اگر ان حالات میں ان کو ہتھیار دیا جائے گا تو وہ اہل عدل کے خلاف استعمال ہوگا۔ لہذا یہ اس نبی کے اندران کی اعانت ہوگی۔ لیکن اس میں کلام ہے کہ فتنے کے زمانہ میں نبی کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں؟

بعض حضرات نے فرمایا یہ اہل نبی کے علاوہ بھی فتنہ کے زمانہ میں ہتھیار فروخت بالکل ہی ناجائز ہے، اس لئے مسلمانوں کے درمیان خانہ جنگی ہے اور کوئی نہ کوئی فریق اس کو دوسرے کے خلاف استعمال کرے گا۔

## فتنہ کی قسمیں

اس میں قول فیصل یہ ہے کہ فتنہ کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ جس میں حق اور باطل واضح ہوں یعنی ایک فریق کے بارے میں یقین ہو کہ یہ حق پر ہے اور دوسرے کے بارے میں یقین ہو کہ باطل پر ہے، تو اس صورت میں جو لوگ باطل پر ہیں ان کے ہاتھ پر ہتھیار کی فروخت بالکل ناجائز ہے، لیکن اہل حق کے لئے ہتھیار فروخت کرنا جائز ہے۔

دوسری قسم وہ ہے جہاں حق اور باطل میں امتیاز نہیں ہو رہا ہے یعنی یہ پتہ نہیں چل رہا کہ کون حق پر ہے اور کون باطل پر ہے، اس صورت میں ہتھیار کی فروخت فریقین میں سے کسی کے ہاتھ بھی

مطلقاً جائز نہ ہوگی۔ ہاں جس شخص کے بارے میں یقینی طور پر معلوم ہو کہ یہ اس کو فتنے میں استعمال نہیں کرے گا، بلکہ اپنے تحفظ اور دفاع کے لئے استعمال کرے گا، تو اس صورت میں اس کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنا جائز ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ:

”وَمَكْرَهُ عُمَرَانُ بْنُ حَصْبٍ بَيْعَهُ فِي الْفِتْنَةِ۔“<sup>(۱)</sup>

یعنی حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے فتنہ کے زمانہ میں ہتھیار کی بیع کو مکروہ سمجھا۔

اب اس میں دونوں احتمال ہیں، یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے فتنہ کے زمانہ میں اہل فتنہ کو ہتھیار فروخت کرنے سے منع کیا اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان پر واضح نہ ہوا ہو کہ کون اہل حق ہیں اور کون اہل باطل ہیں، لہذا انہوں نے مطلقاً منع کیا ہو۔<sup>(۲)</sup>

## لاٹری اور قرعہ اندازی کا حکم

غدر کی ایک صورت جس کو فقہاء کرامؒ نے ”تعليق التملك على الخطر“ سے تعبیر فرمایا ہے کہ عقود معاوضہ میں تملیک کو کسی خطر پر معلق کرنا، خطر کا معنی ہے کوئی ایسا آنے والا واقعہ جسکے واقع ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال ہو اس واقعہ پر تملیک کو معلق کر دینا کہ اگر یہ واقعہ پیش آگیا تو میں نے اپنی فلاں چیز کا تمہیں مالک بنا دیا، مثلاً اگر جمعرات کے دن بارش ہو گئی تو یہ کتاب میں نے تمہیں پچاس روپے میں فروخت کر دی تو کتاب کی فروختگی جو تملیک کا ایک شعبہ ہے اس کو بارش کے وقوع پر معلق کر دیا اور یہ خطر ہے کہ بارش کے ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے، اس کو تعليق التملك على الخطر کہتے ہیں۔ اور اس کو قمار بھی کہتے ہیں۔

اس کا ایک شعبہ قمار بھی ہے قمار یعنی جو ایسا میسر اس میں ایک طرف سے تو ادائیگی یقینی ہو اور دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہو معلق علی الخطر یعنی کسی ایسے واقعہ پر موقوف ہو جس کا پیش آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں اس کو قمار کہتے ہیں۔

مثلاً کوئی شخص کہے کہ سب لوگ دو، دو سو روپے میرے پاس جمع کروادیں، پھر میں قرعہ اندازی کروں گا جس کا نام قرعہ اندازی کے ذریعے نکلے گا میں اس کو ایک لاکھ روپے دوں گا۔ اب یہاں ایک طرف سے تو ادائیگی متیقن ہے دو سو روپے لیکن دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہے اور معلق علی الخطر ہے کہ اگر قرعہ میں نام نکلتا تو وہ ایک لاکھ روپے دے گا اور اگر نہ نکلے تو نہیں دے گا یہ قمار کہلاتا

ہے اور یہی میسر بھی کہلاتا ہے۔ قرآن کریم میں اس کو استقسام بالازلام فرمایا گیا۔ وہ بھی اس کی ایک شکل تھی، یہ حرام ہے۔

تو جتنی بھی لاٹریاں ہمارے زمانے میں مشہور ہیں مثلاً ایئر پورٹ پر گاڑی کھڑی کر رکھی ہے کہ دو سو روپے کے ٹکٹ خریدو بعد میں قرعہ اندازی کریں گے جس کا نمبر نکل آیا اس کو کار مل جائے گی، یہ قمار ہے تعلیق التملیک علی الخطر ہے اور غرر کا ایک شعبہ ہے، جو حرام ہے۔

البتہ اتنی بات جان لینی چاہئے کہ قمار اس وقت ہوتا ہے جب ایک طرف سے ادائیگی یقینی ہو اور دوسری طرف محتمل ہو لیکن جہاں دونوں طرف سے ادائیگی متیقن ہو اور پھر کوئی فریق کہے کہ قرعہ اندازی کروں گا اس میں جس کا نام نکل آئے گا اس کو انعام دوں گا تو یہ قمار نہیں ہے، جیسے آج کل بات مشہور ہے اور کثرت سے ہوتی ہے کہ دو تاجر ہیں وہ کہتے ہیں کہ جو ہم سے سامان خریدے گا ہم ہر ایک کو ایک پرچی دیں گے اور پھر بعد میں کسی وقت قرعہ اندازی کریں گے جس کا نام یا نمبر اس قرعہ میں نکل آیا اس کو ایک لاکھ یا دو لاکھ روپیہ انعام دیا جائے گا یا کوئی اور چیز انعام میں دیں گے، کسی کی کار نکل آئی تو اب یہ قمار نہیں۔ شرط صرف یہ ہے کہ جو چیز بیچی جا رہی ہے وہ ٹخن مثل پر بیچی جائے مثلاً پیٹرول بیچنے والوں نے یہ اسکیم نکالی ہے کہ ہم سے جو پیٹرول خریدے گا ہم اس کو ایک پرچی دیں گے اور پھر بعد میں کسی وقت قرعہ اندازی کریں گے جس کا نمبر نکل آئے گا اس کو ایک کار انعام دیں گے تو پیٹرول کی جو قیمت لگائی ہے اگر وہ ٹخن مثل ہے یعنی پیٹرول کی اتنی ہی قیمت وصول کی ہے جتنی کہ اور لوگوں سے وصول کرتے ہیں تو جس شخص نے فرض کیا کہ سو روپے کا پیٹرول ڈلوایا اس کو اس کے سو روپے کا عوض پیٹرول کی صورت میں مل گیا تو دونوں طرف سے ادائیگی برابر اور متیقن ہو گئی، اب وہ بائع اگر قرعہ اندازی کے ذریعے کسی کو انعام دے گا تو یہ تبرع ہے جو جائز ہے، شرط یہ ہے کہ پیٹرول ٹخن مثل پر بیچا ہو لیکن اگر بازار میں پیٹرول ۲۶ روپے لیٹر ہے اور اس بائع نے اس کی قیمت بڑھا کر ۳۰ روپے کر دی ہے کہ ۳۰ روپے لیٹر فروخت کروں گا اور پھر انعام تقسیم کروں گا تو یہ جائز نہیں ہو گا اس لئے کہ ۲۶ روپے کا پیٹرول ہے اور ۳ روپے داؤ پر لگائے جا رہے ہیں کہ چار روپے کے معاوضے میں جو چیز ہے معلق علی الخطر ہے کہ ایک طرف سے چار روپے کی ادائیگی متیقن ہے اور دوسری طرف سے ادائیگی مہووم ہے، لہذا یہ ناجائز ہے۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جہاں پر بھی لاٹری ہوئی یا قرعہ اندازی ہوئی نمبر نکالے گئے وہ اہو گیا یا وہ حرام ہو گیا۔ ایسا نہیں ہے، حرام اس وقت ہو گا جب ایک طرف سے ادائیگی یقینی ہو اور دوسری

طرف سے سوہوم ہو یا معلق علی الظہر ہو۔<sup>(۱)</sup>

## انعامی بانڈز کا حکم

اسی سے انعامی بانڈز کا حکم بھی نکل آیا کہ حکومت نے یہ اسکیم چلائی ہوئی ہے کہ انعام بانڈز خریدو مثلاً سو روپے کا ایک بانڈ ہے وہ کسی نے لے لیا، اس بانڈ کے معنی ہوتے ہیں حکومت کو قرض دینا، حکومت کو اپنے منصوبوں کے لئے پیسوں کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ عوام سے پیسے قرض لیتی ہے اور قرض کی رسید کے طور پر بانڈز جاری کر دیتی ہے تو اب کسی نے بانڈ لیا اس کے اوپر نمبر پڑا ہے اب کسی وقت قرض اندازی کے ذریعہ کچھ نمبروں کو انعامات دیئے جاتے ہیں کسی کو دس ہزار کسی کو بیس ہزار کسی کو ایک لاکھ انعامات تقسیم ہوتے ہیں۔

یہاں صورتحال یہ ہے کہ قرض کی رقم جو سو روپے ہے وہ تو محفوظ ہے۔ یعنی وہ تو حکومت ادا کرنے کی پابند ہے لیکن ساتھ میں انعام بھی دیا گیا کہ جس شخص کا نام نکل آئے گا اس کو ہم تمہارا پیسہ دیں گے۔

بعض حضرات نے اس کو اس نقطہ نظر سے دیکھا کہ چونکہ یہاں تعلیق التملیک علی الظہر نہیں ہے کیونکہ جتنے پیسے دیئے ہیں وہ ہر حال میں مل جائیں گے چاہے نام نکلے یا نہ نکلے لہذا یہ قمار نہیں ہے اور جب قمار نہیں ہے تو یہ جائز ہو گیا، لیکن یہ خیال درست نہیں ہے، کیونکہ یہاں اگرچہ قمار بذات خود نہیں ہے لیکن اس میں ربوا ہے اس لئے کہ اگر اس کا نام قرض اندازی میں نکل آتا ہے تو اس کو سو روپے کے عوض میں ایک لاکھ ایک سو روپے ملیں گے۔

یہاں ایک شبہ ہوتا ہے کہ ربوا اس وقت ہوتا ہے جب عقد میں مشروط ہو اور یہاں کسی شخص کے ساتھ معاہدہ نہیں ہے کہ تمہارے ایک سو روپے کے عوض تمہیں ایک لاکھ روپے دیں گے بلکہ قرض اندازی کے ذریعہ جس کا نام نکل آتا ہے اس کو ملتا ہے یہ تو کسی بھی فرد واحد کے ساتھ مشروط نہ ہوئی اور جب مشروط ہوئی تو ربوا نہ ہوا۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ مجموعہ مقرضین کی ساتھ زیادتی مشروط ہے، ہر ایک کے ساتھ تو نہیں ہے لیکن یہ کہا کہ اے گروہ مقرضین ہم تم کو قرض اندازی کے ذریعہ کچھ انعامات تقسیم کریں گے یہ بات پہلے ہی سے عقد میں مشروط ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر حکومت قرض اندازی نہ کرے اور کہہ دے کہ ہم قرض اندازی نہیں کرتے تو ہر بانڈ کے مالک کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ عدالت کو قرض اندازی کرنے پر مجبور



کرے، تو معلوم ہوا کہ مجموعہ مقرضین کے ساتھ یہ قرعہ اندازی مشروط ہے، تو یہ زیادتی مشروط فی العقد ہوئی، لہذا اس میں داخل ہوئی۔ اور عموماً یہ ہوتا ہے کہ حکومت ہر بانڈ والے کے بانڈ پر سود لگاتی ہے، زید نے خریدا اس کے بانڈ کے اوپر بھی سود، عمر نے خریدا اس کے بانڈ کے اوپر بھی سود، بکر نے خریدا اس کے بانڈ کے اوپر بھی سود، لیکن پھر بجائے اس کے کہ ہر بانڈ ہولڈر کو اس کو سود دے دیا جائے سب کے سود کو اکٹھا کر کے قرعہ اندازی کے ذریعہ افراد میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اگر فرض کریں کہ ایک لاکھ افراد نے بانڈ لیا اور ہر ایک آدمی کا سود دس روپے بن گیا تو کل سود کی رقم دس لاکھ روپے بن گئی۔ اب بجائے اس کے ہر آدمی کو دس، دس روپے تقسیم کرتے اس کو قرعہ اندازی کے ذریعہ دس افراد میں تقسیم کر دیتے ہیں ایک ایک لاکھ روپے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جائے کہ سود کو قمار کی شکل میں تقسیم کرتے ہیں اگرچہ وہ شرعاً قمار اس لئے نہ ہوا کہ سود ملکیت ہے ہی نہیں لیکن اس میں قمار کی روح موجود ہے اور قمار سود پر ہو رہا ہے کہ ایک آدمی کا سود یا بہت سارے آدمیوں کا سود ملا کر ایک شخص کو قرعہ اندازی کے ذریعہ دیدیا گیا اس واسطے یہ ناجائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

## انعامی بانڈ سود کی تعریف میں شامل ہے

بعض اوقات حکومت کی طرف سے عوام سے قرضے لئے جاتے ہیں اور ان قرضوں کے عوض میں ان کی توثیق کے لئے تحریر لکھ دی جاتی ہے جس کو حکومت کی طرف سے بانڈ (Bond) کہتے ہیں۔ بانڈ کے معنی قرض کے وثیقہ کے ہیں، اس میں اگرچہ صراحت نہیں ہوتی کہ ہم اس کے اوپر کوئی منافع دیں گے لیکن عمل ہوتا ہے اور وہ عمل مستمر اور تعامل ہے کہ جب کوئی شخص اپنا قرض واپس لیتا ہے تو حکومت اس کو کچھ زیادہ دیتی ہے، لہذا یہاں اگرچہ لفظوں میں شرط نہیں تھی لیکن ”المعروف کالمشروط“ میں آگیا اور اسی سے حکم نکلا ہے انعام بانڈ کا یعنی حکومت سو روپے کا بانڈ جاری کرتی ہے اور کہتی ہے کہ اس بانڈ پر قرعہ اندازی ہوگی اور جس کے نام قرعہ نکل آئے گا اس کو بہت بڑی رقم اکٹھی دے دیں گے۔

اس کو بعض لوگ قمار سمجھتے ہیں حالانکہ حقیقت میں یہ قمار نہیں ہے۔ اس واسطے قمار کہتے ہیں کہ اگر ایک طرف سے جو پیسہ دیا گیا ہے وہ یا تو چلا جائے یا بہت سارا لے آئے۔ مثلاً بازاروں میں قمار کی شکل یہ ہوتی ہے کہ آپ نے دو سو روپے دے دیئے اب یا تو دو سو روپے بغیر کسی عوض کے گئے یا قرعہ اندازی ہوئی، اس میں آپ کا نمبر نکل آیا تو آپ کو ایک کارل گئی یا ایک کروڑ روپے مل گئے تو یہ قمار ہوتا ہے لیکن انعامی بانڈ میں اصل رقم محفوظ رہتی ہے۔ مثلاً آپ نے سو روپے کا بانڈ لیا تو سو روپے محفوظ رہے

سمئے لیکن اگر آپ کا نام نکل آیا تو آپ کو بہت بڑا انعام مل جائے گا جو بعض اوقات لاکھوں روپے تک کا ہوتا ہے۔

تو بعض حضرات کو یہ شبہ ہوا کہ یہ قمار نہیں ہے اس لئے کہ اصل محفوظ ہے اور یہ سود بھی نہیں ہے اس لئے کہ جب میں نے بانڈ لیا تھا تو میرے ساتھ کوئی شرط یا زیادتی کا معاملہ نہیں تھا مجھ سے کوئی یقین دہانی نہیں کی گئی تھی کہ میں تم کو زیادہ دوں گا بلکہ صرف اتنا کہا گیا کہ جتنے بھی بانڈ لینے والے ہیں ان سب کے بانڈ کی قرعہ اندازی کی جائے گی اور جس کا قرعہ نکل آئے گا اس کو ایک بڑی رقم انعام میں مل جائے گی۔ لہذا بظاہر نہ قمار کی تعریف صادق آرہی ہے نہ سود کی تعریف صادق آرہی ہے۔

### انعام بانڈ کے سود ہونے کی وجہ

انعام بانڈ حقیقت میں سود کے حکم میں ہے اور سود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ انفرادی طور سے ہر شخص کے ساتھ زیادتی کا معاہدہ شرط نہیں لیکن مجموعہ قرضین کے ساتھ یہ معاملہ طے ہے کہ ہر ایک کی قرعہ اندازی کریں گے اور جن کا قرعہ نکل آئے گا ان کو انعام دیا جائے گا تو اگرچہ انفرادی طور پر ہر شخص کے ساتھ تو زیادتی شرط نہیں لیکن اجتماعی طور پر جتنے بھی بانڈ خریدنے والے ہیں یا بانڈ لینے والے ہیں وہ قرضین ہیں اور اجتماعی طور پر سب سے یہ معاہدہ کر لیا گیا کہ ہم قرعہ اندازی کر کے پھر انعام تقسیم کریں گے۔ لہذا اگر کسی وجہ سے حکومت قرعہ اندازی نہیں کرتی تو ہر بانڈ ہولڈر کو جس کے پاس بانڈ ہے اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ عدالت میں جا کر کہے کہ انہوں نے کہا تھا کہ ہم قرعہ اندازی کریں گے لیکن انہوں نے قرعہ اندازی نہیں کی قرعہ اندازی کروادیتے۔

جس کے معنی یہ ہوئے کہ تمام قرضین کو مطالبہ کا حق حاصل ہو گیا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ معاملہ شرط ہو گیا البتہ فرق صرف یہ ہے کہ یہ شرط انفرادی طور سے نہیں بلکہ اجتماعی طور سے ہے لیکن "القرض المشروط فيه الرجل و زيادة مال المستقرض" کی تعریف اس پر صادق آرہی ہے۔

اور عملاً ہوتا یہ ہے کہ جس جس نے بھی قرض دے کر اس کے وثیقے کے لئے بانڈ لیا ہے ہر شخص کے رقم پر چنی طور سے وہ سود لگاتے ہیں مثلاً زید، عزیز، بکر اور خالد انہوں نے بانڈ لیا کہ اب انہوں نے چاروں کی دی ہوئی رقم اس شرح سے جو کہ معروف ہے سود لگایا۔ اب بجائے اس کے کہ وہ زید کو اس کا سود، عزیز کو اس کا سود، بکر کو اس کا سود، اور خالد کو اس کا سود دیں، وہ کہتے ہیں کہ چاروں کا جو اجتماعی سود ہے وہ ہم قرعہ اندازی سے ایک کو دیدیں گے، لہذا جو قرعہ ڈالا تو اس کے نتیجے میں مثلاً بکر کا نام نکل آیا،

چاروں کی دی ہوئی رقم اس شرح سے جو کہ معروف ہے سود لگایا۔ اب بجائے اس کے کہ وہ زید کو اس کا سود، عزیز کو اس کا سود، بکر کو اس کا سود، اور خالد کو اس کا سود دیں، وہ کہتے ہیں کہ چاروں کا جو اجتماعی سود ہے وہ ہم قرعہ اندازی سے ایک کو دیدیں گے، لہذا جو قرعہ ڈالا تو اس کے نتیجے میں مثلاً بکر کا نام نکل آیا، تو اب چاروں آدمیوں کے رقم پر جو سود لگا تھا وہ صرف بکر کو دیدیا۔

تو سود اس معنی میں تو بظاہر نظر نہیں آتا کہ ہر آدمی کو مل رہا ہے لیکن حساب لگانے میں وہ ہر ایک پر سود لگاتے ہیں اور اس سود کو سب کو دینے کے بجائے قرعہ اندازی کے ذریعے ایک کو دیدیتے ہیں لہذا یہ سود ہے البتہ اس سود کو قمار کے ذریعے دیا جاتا ہے یعنی اصلاً قمار نہیں ہے لیکن سود میں قمار ہے یعنی ہر ایک کے اوپر سود لگایا گیا پھر ہر ایک کے پاس وہ پورا کا پورا سود چلا گیا یا بہت ساروں کا سود لے کر آگیا لہذا اس سود میں قمار ہے اور چونکہ سود شرعاً معتبر نہیں بلکہ باطل ہے، لہذا اس قمار کو فقہی اصطلاح کے مطابق قمار نہیں کہیں گے۔ اگر اصل میں ہوتا تو فقہی طور پر اس کو بھی قمار کہا جاتا، لیکن چونکہ یہاں اصل میں نہیں ہے بلکہ سود میں ہے اس واسطے اس کو اصطلاحی طور پر تو قمار نہیں کہیں گے لیکن قمار کا طریقہ کار اور قمار کی روح اس میں موجود ہے کہ سود کو قمار کر کے دیا جا رہا ہے۔ تو اس واسطے سود ہونے کی وجہ سے یہ ناجائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

## سٹہ کسے کہتے ہیں؟

بیع قبل القبض کی ممانعت شریعت کا ایسا حکم ہے جس نے بہت سے مفاسد کا سد باب کیا ہے اور موجودہ سرمایہ دارانہ نظام میں بہت سی خرابیاں اسی وجہ سے پیدا ہوئی ہیں کہ انہوں نے بیع قبل القبض کو جائز قرار دیا ہوا ہے۔ سٹہ کی تمام شکلیں تقریباً وہ اسی بیع قبل القبض پر مبنی ہیں۔

سٹہ کی حقیقت یہ ہے کہ اندازہ لگانا، تخمینہ لگانا، اسی لئے کہ سٹہ کے اندر یہ ہوتا ہے کہ اسکا آغاز ہوا ہے اسٹاک ایکسچینج (Stock Exchange) سے، کمپنیوں کے شیئرز ان کے حصص بازار میں فروخت ہوئے ہیں، جس بازار میں کمپنیوں کے حصص فروخت ہوتے ہیں ان کو اسٹاک ایکسچینج کہتے ہیں۔ اور یہ عجیب و غریب قسم کا بازار ہوتا ہے۔ اس میں کوئی سامان تجارت نہیں ہوتا لیکن کروڑوں کے روزانہ سودے ہوتے ہیں۔ مختلف قسم کی کمپنیوں کے حصص اس بازار میں فروخت ہوتے ہیں۔ اس اسٹاک ایکسچینج میں یہ ہوتا ہے کہ لوگ ان حصص کو خریدتے اور بیچتے رہتے ہیں اور اس کا اندازہ کرتے ہیں کہ کونسی کمپنی زیادہ منافع میں جا رہی ہے، جو کمپنی زیادہ منافع میں جا رہی ہوتی ہے اس کے شیئرز کو

خرید لیتے ہیں تاکہ آگے چل کر اس کے دام بڑھیں گے تو اس وقت منافع ہوگا، مثلاً ایک کمپنی کا حصہ پچاس روپے میں بک رہا ہے اور آگے جا کر اس کا حصہ ساٹھ ستر روپے کا ہو جائے گا تو اس وقت بیچ دیں گے۔ تو اصل کاروبار اسٹاک ایکسچینج میں حصص کا ہے، اس میں اگر کوئی آدمی حصہ لے اور اس پر قبضہ کر کے اس کو آگے فروخت کرے تو اس میں کوئی خرابی نہیں، لیکن اس میں سٹاک اس طرح ہوتا ہے کہ ہر آدمی اپنا اندازہ لگاتا ہے کہ کوئی کمپنی کے حصص اس وقت سستے ہیں اور کس کے مہنگے ہونے کا امکان ہے، تو اس کو لے کر خریدے گا اور اسے آگے بیچے گا لیکن ہوتے ہوئے یہ معاملہ اس طرح ہونے لگا کہ ایک شخص نے جس کے پاس بالکل کوئی شیرز نہیں ہیں یعنی کوئی حصہ نہ اس کی ملک میں ہے اور نہ قبضے میں ہے۔

## سٹاک کی مثال

فرض کرو سٹاک کی مثال پی آئی اے کمپنی ہے، اس نے اندازہ کیا کہ کچھ دنوں میں اس کے حصص بڑھ جائیں گے۔ اس نے دیکھا کہ آج یہ حصہ سو روپے میں بک رہا ہے تو ایک ماہ بعد اس کے حصص ایک سو پچاس تک بڑھ جائیں گے۔ یہ شخص اس نے حساب کتاب لگایا ہے اس کے پاس کچھ نہیں ہے۔ اب اس نے دوسرے حصص کے تاجر کو فون کیا اور کہا کہ دیکھو بھائی یہ جو پی آئی اے کے شیرز ہیں میرا اندازہ یہ ہے کہ یہ ایک ماہ بعد ایک سو پچاس کے ہو جائیں گے تو اگر چاہو تو میں آج تمہیں ایک سو چالیس کے فروخت کر دیتا ہوں یعنی وہ شیرز ایک ماہ کے بعد دو ٹکا لیکن فروخت آج کر دیتا ہوں اب مشتری نے اندازہ لگایا واقعی ایک سو پچاس کے ہونے والے ہیں تو آج میں اگر ایک سو چالیس کے خریدوں گا تو ایک ماہ بعد ایک سو پچاس کے فروخت کر دوں گا تو ایک شیرز پر مجھے دس روپے کا فائدہ ہوگا۔ اس نے کہا ٹھیک ہے میں نے خرید لیا۔ اب دونوں کے درمیان بیچ ہوگئی۔ بائع کے پاس وہ شیرز موجود نہیں ہے۔ سمجھ لو کہ زید بائع ہے اور خالد نے خرید لئے۔ اب یہ سوچتا ہے کہ میں کہاں تک ایک مہینہ انتظار کروں گا تو اس کے بجائے وہ بکر کو فون کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میرے پاس بیس جولائی کو پی آئی اے کے ایک ہزار شیرز ہیں اور اگر تم چاہو تو آج میں ایک سو اکتالیس کے بیچ دوں گا۔ بکر نے بھی اندازہ کیا کہ ایک ماہ بعد اس کے ایک سو پچاس ہونے والے ہیں میں ایک سو اکتالیس کے خرید لیتا ہوں تو روپے کا فائدہ ہو جائے گا۔ اس نے کہا ٹھیک ہے میں نے خرید لئے۔ بکر نے پھر حامد کو فون کیا کہ میرے پاس جولائی کو پی آئی اے کے ایک ہزار شیرز ہیں اور وہ ایک سو بیالیس میں آپ کو بیچ دیتا ہوں، اس نے ایک سو بیالیس میں خرید لئے تو ابھی بیس جولائی آتے آتے اس میں سینکڑوں سودے

ہو گئے اور جو بیچنے والا تھا اس کے پاس ابھی شیراز موجود نہیں ہے یہاں تک کہ جب میں جولائی آئی اس میں سینکڑوں سودے ہو گئے۔ میں جولائی آنے کے بعد اسکا تقاضا یہ تھا کہ زید جس نے سودے کا آغاز کیا تھا وہ ایک ہزار شیراز بازار سے خرید کر متعلقہ آدمی جس کو فروخت کیا تھا، اس کو دے۔

فرض کرو سو آدمی اس طرح میں جولائی تک خرید و فروخت کر چکے تھے تو سو آدمی مل کر بیٹھ جاتے ہیں کہتے ہیں کہ بھائی دیکھو زید کہتا ہے کہ میں اب اگر بازار سے خرید کر آپ کو دوں تو کوئی حاصل نہیں آج دیکھ لو کہ میں جولائی کو دام کیا ہیں اور اگر میں خرید کر آپ کو دیتا اور آپ خرید کر اپنے خریدار کو دیتے تو اس کے نتیجے میں کسی کو کتنا نفع اور کتنا نقصان ہوتا تو وہ نفع نقصان برابر کرو۔ فرض کرو کہ ہم نے جو اندازہ لگایا تھا وہ یہ تھا کہ میں جولائی کو اس شیراز کی قیمت ایک سو پچاس ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے میں نے تم کو ایک سو چالیس میں بیچا تھا تو اب جو ہم نے دیکھا ہے کہ بازار میں قیمت ایک سو پچاس نہیں ہوئی بلکہ ایک سو اڑتالیس ہو گئی تو پہلے خریدار کو فائدہ آٹھ روپے کا ہو گا اور دوسرے کو سات کا اور تیسرے کو چھ روپے کا اور اسی طرح جس سے ایک سو انچاس روپے میں خرید لیا تو اس کو ایک روپے کا نقصان ہے۔ شیراز کا نہ دینا اور نہ لینا، یہ محض ایک زبانی کارروائی ہو گی اور آخر میں جا کر نفع و نقصان کا فرق برابر کر لیا۔ یہ کہلاتا ہے سٹہ اس میں قبضہ وغیرہ کچھ نہیں ہوتا۔

یہ تو میں نے آپ کو سمجھانے کے لئے ایک سادہ سی مثال دی ہے۔ ورنہ عمل جو ان بازار حصص میں ہوتا ہے بڑا پیچیدہ عمل ہوتا ہے اور اس کے اندر پیچیدگیاں دن بدن بڑھتی ہی جا رہی ہیں اور ان کے اندر سارا دار و مدار اندازے اور تخمینے پر ہوتا ہے اور یہ اندازہ اور تخمینہ لگانا ایک مستقل فن ہے۔ اور اس فن کے لئے ساری دنیا کے حالات کو پیش نظر رکھنا ہوتا ہے، دنیا کی فلاں جگہ پر جنگ چھڑ گئی ہے تو اس جنگ کے اثرات تجارت پر کیا پڑیں گے؟ کون سا مال آنا رک جائے گا؟ کون سا مال سستا ہو جائے گا؟ کون سا مال مہنگا ہو جائے گا؟ ان تمام اندازوں کے بعد کمپنی کے شیراز کا تخمینہ لگایا جاتا ہے، چنانچہ آپ اخبارات میں پڑھتے ہوں گے کہ ایک دم سے حصص کے بازار میں مندی آگئی، ایک دم سے تیزی آگئی اور بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ سٹہ باز لوگ افواہیں پھیلا دیتے ہیں اور افواہوں کے پھیلانے کے نتیجے میں حصص کی قیمتوں پر اثر پڑتا ہے مثلاً افواہ پھیلا دی کہ نواز شریف کی حکومت جانے والی ہے، مارشل لا لگنے والا ہے، تو اس کے اثرات یوں پڑیں گے کہ تجارت میں فلاں دشواری ہو جائے گی اور فلاں کے دام گر جائیں گے، دام گریں گے تو سٹہ باز خریدنا شروع کر دیں، تاکہ کم داسوں میں حصص خرید سکیں۔ (۱)

## دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر کاروبار میں لگانے کا حکم

فقہاء کرام کے درمیان کلام ہوا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دوسرے کا مال رکھا ہوا ہو، اماناً ہو یا کسی اور طریقے سے اس کے پاس آیا ہو، اگر ہو اس کو اصل مالک کی اجازت کے بغیر کسی نفع بخش کام میں لگائے اور اس سے نفع حاصل کرے تو اس نفع کا حقدار کون ہوگا؟

اس میں زیادہ تر فقہاء کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں چونکہ نفع مالک کی اجازت کے بغیر حاصل کیا ہے اس لئے وہ نفع کسب خبیث ہے، کیونکہ یہ دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف ہے اس لئے وہ کمائی اس کے لئے طیب نہیں ہے۔ لہذا اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کسب خبیث کو صدقہ کرے، وہ واجب التصدق ہے۔

## میراث کے بارے میں اہم مسئلہ

اور یہ معاملہ میراث میں بکثرت پیش آتا ہے کہ ایک شخص کا انتقال ہوا اور وہ اپنی دکان چھوڑ گیا، اب بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ اس دکان میں تصرف کرنے والا ایک ہوتا ہے، جو اس کو چلاتا رہتا ہے اور نفع آتا رہتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ نفع کس کا ہے؟ آیا اس کے اندر سارے ورثاء شریک ہوں گے یا صرف اسی کا ہوگا جس نے اس میں عمل کر کے اس کو بڑھایا؟

عام طور سے فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ اس نے یہ عمل ورثاء کی اجازت کے بغیر کیا ہے لہذا یہ کسب خبیث ہے اس لئے اس کسب خبیث کو صدقہ کرنا ہوگا۔

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں اور امام بخاریؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی نفع ہوا وہ اصل مالک کا ہے لہذا وراثت والے مسئلے میں جو کچھ بھی نفع حاصل ہوگا اس میں تمام ورثاء شریک ہوں گے۔

## امام بخاری رحمہ اللہ کا استدلال

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں آدمی پیسے چھوڑ کر چلا گیا اور دوسرے نے ان پیسوں میں تصرف کر کے ان کو بڑھایا، بڑھانے کے بعد خود نہیں رکھا بلکہ سارا کچھ گائے، بکرے، بکریاں وغیرہ اس اجیر کو جو صاحب مال تھا دے دیں۔<sup>(۱)</sup>

(۱) اس میں بخاری شریف کے اس واقعہ کی طرف اشارہ ہے جس میں نماز میں بند نہیں اُتراد گا اپنے نیک

اعمال کے وسیلے سے دعا مانگے گا تذکرہ ہے ۱۶ مؤلف علی عنہ۔

## جمہور کا قول

جمہور کہتے ہیں کہ اس نے جو کچھ کیا بطور تبرع کیا ہے اسی وجہ سے نیک اعمال میں شمار کیا ہے، اگر یہ اس کے ذمہ واجب ہوتا کہ جو کچھ بھی آیا ہے وہ سارا کا سارا واپس کرے پھر تو یہ اس نے اپنا فریضہ ادا کیا ہے۔ نیک اعمال میں تو کچھ بات نہ ہوئی۔ جبکہ اس نے اس کو اپنا نیک عمل شمار کیا اور اسے دعا کے لئے توسل کیا، تو معلوم ہوا کہ اس کا حق نہیں تھا کہ صاحب مال کو پورا دیتا لیکن اس نے تبرعاً دے دیا۔<sup>(۱)</sup>

## حنیفہ کا اصل مذہب

اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ وہ کسب خبیث ہے جیسا کہ حنیفہ کا مذہب بھی ہے کہ جب مالک کی اجازت کے بغیر تصرف ہو تو وہ کسب خبیث ہے اور کسب خبیث واجب التصدق ہے۔ لہذا فقراء کو صدقہ کرنا چاہئے یعنی جو اصل مالک ہے اس کو اصل مال لوٹا دے اور جو ربح، نفع حاصل ہوا ہے وہ فقراء میں صدقہ کر دے۔ حنیفہ کا اصل مذہب یہی ہے۔

## متاخرین حنیفہ کا قول

لیکن متاخرین حنیفہ میں سے علامہ رافعیؒ نے یہ فرمایا کہ چونکہ خبیث صاحب مال کے حق کی وجہ سے آیا ہے لہذا اگر وہ صدقہ کرنے کے بجائے صاحب مال کو دیدے تب بھی صحیح ہو جائے گا، چنانچہ وراثت والے مسئلہ میں اگر ایک وارث متصرف ہو گیا جبکہ حق سارے ورثاء کا تھا تو اس میں

(۱) اخرج بهذا الحديث أصحاب أبي حنيفة وغيرهم ممن يحوز بيع الامان مال غيره والتصرف فيه بعير اذن ملكه اذا اجاز له المالك بعد ذلك، ووضع الدلالة الخ....

وأحاب أصحابنا وغيرهم ممن لا يحوز التصرف المذكور بأن هذا إخبار عن شرع من قبلنا، وفي كونه شرعاً خلاف مشهور للاصوليين، فإن قلنا ليس شرعاً فلا حجة. ولا فهو محمول على أنه استجارة بارز في الدمة ولم يسلم اليه، بل عرصه عليه فلم يقبله لردائه، فلم يتعين من غير قبض صحيح يقضى على ملك المستاجر، لأن ما في الدمة لا يتعين إلا قبض صحيح، ثم إن استاجر تصرف فيه وهو ملكه، فصح تصرفه، سواء اعتلده لنفسه أم للاجير، ثم تبرع بما اجتمع منه من الأبل والبقر والغنم والرقائق على الأجير بتراصبهما. والله أعلم (وفي صحيح مسلم بشرح النووي، رقم ۴۹۲۶، وعون المعبود شرح سنن أبي داود، كتاب البيوع، رقم ۲۹۳۹، وفيه الباري، ج: ۳، ص: ۲۷۵).

اصل حکم تو یہ ہے کہ جو کچھ ربح حاصل ہوا وہ تصدق کرے لیکن اگر تصدق نہ کرے بلکہ ورثاء کو دیدے تو اس کا ذمہ ساقط ہو جائے گا بلکہ یہ زیادہ مناسب ہے تاکہ اس سے تمام ورثاء فائدہ اٹھالیں۔

## پراویڈنٹ فنڈ کی تعریف و موجودہ شکل

اس حدیث سے ہمارے دور کے ایک مسئلہ پر اگرچہ استدلال کام نہ ہوا البتہ احیناس کیا جاسکتا ہے۔ اور وہ ہے پراویڈنٹ فنڈ کا مسئلہ۔

پراویڈنٹ فنڈ یہ ہوتا ہے کہ سرکاری محکموں اور پرائیویٹ محکموں میں بھی یہ رواج ہے کہ عام طور سے ملازمین کی تنخواہوں میں سے کچھ حصہ محکمہ کی طرف سے ہر مہینے کاٹ لیا جاتا ہے، فرض کریں اگر کسی آدمی کی تنخواہ دس ہزار روپے ہے تو اس کی تنخواہ میں سے ہر مہینہ پچاس روپے، سو روپے کاٹ لیتے ہیں تمام ملازمین کی تنخواہوں میں سے جو رقم کاٹی جاتی ہے اس کو ایک فنڈ میں جمع کر دیا جاتا ہے جس کو پراویڈنٹ فنڈ کہتے ہیں۔

اس میں یہ ہوتا ہے کہ محکمہ اپنی طرف سے اس فنڈ میں کچھ پیسے ملا کر اضافہ کرتا ہے، پھر ملازمین کی کاٹی ہوئی رقم اور محکمہ کی طرف سے جو اضافہ کیا گیا ہے دونوں کو ملا کر کسی نفع بخش کام میں لگاتے ہیں، آج کل سود کے کام میں لگاتے ہیں، پھر اس پر جو نفع حاصل ہوتا ہے اس کو بھی اس فنڈ میں جمع کرتے رہتے ہیں جب ملازم کی ملازمت ختم ہو جاتی ہے اس وقت اس فنڈ میں اس کی جتنی رقم جمع کرتے رہتے ہیں جب ملازم کی ملازمت ختم ہو جاتی ہے اس وقت اس فنڈ میں اس کی جتنی رقم جمع ہوئی ہے وہ اس کو یا اس کے ورثاء کو دیدی جاتی ہے۔

اس سے ملازم کا یہ فائدہ ہوتا ہے کہ اس کو بہت بھاری رقم اکٹھی مل جاتی ہے، اس کو پراویڈنٹ فنڈ کہتے ہیں۔

پراویڈنٹ فنڈ میں انتہاء ملازمت پر ملازم کو جو رقم ملتی ہے اس کے تین حصہ ہوتے ہیں:  
ایک حصہ وہ ہے جو اس کی تنخواہ سے کاٹا گیا۔

دوسرا حصہ وہ ہے جو حکومت یا محکمہ نے اپنی طرف سے تبرعاً جمع کیا۔ ملازم کے لئے ان دونوں کو وصول کرنے میں تو کوئی اشکال نہیں۔

تیسرا حصہ وہ ہے جو اس فنڈ کی رقم کو نفع بخش کاروبار میں لگایا جاتا ہے اور عام طور سے وہ نفع بخش کاروبار سود کا ہوتا ہے کہ بینک میں رکھوا دیا اور اس پر سود لے لیا یا ”ڈیفنس سٹوکیٹ“ خرید لیا اور



اس پر سود لے لیا یا عام ڈپازٹ سرٹیفکیٹ مل گئے اس پر سود لے لیا، تو جب ملازم کو پروائیڈنٹ فنڈ ملتا ہے تو اس میں تینوں قسموں کی رقمیں شامل ہوتی ہیں، اصل رقم جو تنخواہ سے کٹائی گئی وہ بھی ہوتی ہے، محکمہ کی طرف سے تبرع کی ہوئی رقم اور سود کی رقم بھی ہوتی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ملازم کے لئے اس رقم کا استعمال جائز ہو گا یا نہ ہو گا؟

## پروائیڈنٹ فنڈ کے بارے میں علماء کا اختلاف

اس میں علماء کا تقوُّز اس اختلاف ہے۔

جہاں تک اصل رقم کا تعلق ہے وہ اس کا حق ہے، اس کے لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

حکومت نے جو بعد میں اپنی طرف سے تبرع کیا اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ محکمہ نے جو رقم کٹائی ہے وہ اس پر دین ہے، اب اگر محکمہ اپنی طرف سے کچھ دیتا ہے تو وہ دین پر زیادتی ہے اور دین پر جو زیادتی کی جاتی ہے وہ سود ہوتی ہے۔ نیز اس کو جب کسی سودی کام میں لگاتے ہیں اور اس پر اضافہ ہوتا ہے وہ بھی سود قرار پاتا ہے۔ لہذا وہ کہتے ہیں کہ جتنی رقم تنخواہ سے کٹائی گئی اتنی لینا جائز ہے اور اس سے زیادہ لینا جائز نہیں۔

دوسرے حضرات کا کہنا یہ ہے کہ نہیں، اصل رقم بھی لے سکتا ہے اور محکمہ نے اپنی طرف سے جو اضافہ کیا ہے وہ بھی لے سکتا ہے کیونکہ محکمہ جو تبرع کر رہا ہے وہ اگرچہ دین کے اوپر کر رہا ہے لیکن یہ اضافہ دین کے ساتھ مشروط فی المعہ نہیں، رہا اس وقت بنتا ہے جب عقد دین میں جائنبن سے زیادتی کو مشروط کیا جائے اور یہاں جائنبن سے زیادتی مشروط نہیں ہوتی بلکہ محکمہ یک طرفہ طور پر تبرع عادی ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی اپنے دائن کو تبرع عادی دین سے زیادہ دیدے، جیسے حضور اقدس ﷺ سے حسن قضاء ثابت ہے۔

لہذا اگر دین سے زیادہ دیدے یا تو وہ سود میں شامل نہ ہوا۔ البتہ سودی کام میں لگائی ہوئی رقم سے جو منافع حاصل ہوا وہ چونکہ سودی معاملات ہیں لہذا وہ جائز نہیں۔

لیکن دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ سود کا جو کچھ معاملہ کیا وہ محکمہ نے اپنے طور پر کیا، وہ جانے اور اس کا اللہ جانے، ملازم کی اجرت کا جو حصہ کٹا گیا تھا وہ ابھی اس کی ملکیت میں آیا ہی نہیں، کیونکہ اجرت پر ملکیت اس وقت متحقق ہوتی ہے جب اس پر قبضہ کر لے۔ اور جب قبضہ کرنے سے پہلے ہی وہ کٹ لی گئی تو اس ملکیت میں ہی نہیں آئی ابھی وہ محکمہ کی اپنی ملکیت میں ہے، اس میں جو کچھ بھی تصرف کر رہا ہے اگرچہ سودی کاروبار میں لگایا ہے وہ محکمہ کر رہا ہے جو جائنبن میں مشروط نہیں تھی۔

لیکن جب ملازم کو دے گا تو وہ اپنے خزانے سے دے گا۔ تو ملازم کے حق میں سب تبرع ہی تبرع ہے، چاہے اس تبرع کے حصول کے لئے محکمہ نے ناجائز طریقہ اختیار کیا ہو۔

## حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا فتویٰ

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا رسالہ ”پراویڈنٹ فنڈ پر زکوٰۃ اور سود کا مسئلہ“ چھپا ہوا ہے، اس میں یہی فتویٰ دیا ہے۔ لیکن جس وقت یہ فتویٰ دیا تھا اس میں اور آج کے حالات میں تھوڑا فرق ہو گیا ہے، اس لئے یہ فتویٰ نظر ثانی کا محتاج ہو گیا ہے۔

اس وقت محکمہ جو کچھ کرتا تھا اپنے طور پر کرتا تھا اس میں ملازم کا کوئی دخل نہیں تھا اور اب طریقہ یہ ہے کہ پراویڈنٹ فنڈ کو چلانے کے لئے خود محکمہ کی طرف سے ایک کمیٹی بنادی جاتی ہے کہ اس فنڈ کو چلائیں، تو جو کمیٹی ہے وہ ملازمین کی نمائندہ اور وکیل ہو گئی، اس کا قبضہ مَوَکِل کا قبضہ ہے، قبضہ ہونے کے بعد وہ اس کی ملکیت میں آ گئی، اب اگر یہ اس کو کسی سودی معاملات میں چلائیں گے تو یہ خود ملازم چلا رہا ہے۔ لہذا اس کے لئے لینا جائز نہ ہونا چاہئے۔<sup>(۱)</sup>

## احکام (ذخیرہ اندوزی)

حدثنا إسحاق بن إبراهيم: أخبرنا الوليد بن مسلم، عن الأوزاعي، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه رضى الله عنه قال: رأيت النبي يشترى الطعام مجازفة يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيعه حتى يؤولوا إلى رحالهم.<sup>(۲)</sup>

## حکرہ کا لفظی معنی

حکرہ کا لفظی معنی ہے روک لینا۔ بیع کو بیع سے روک لینا اور نہ بیچنا اور اسی کو احکام بھی کہتے ہیں۔

احکام کے معنی ذخیرہ اندوزی کے ہیں کہ کوئی سامان اٹھا کر رکھ لیا، اور اس کو نہیں بیچا اور مقصود

(۱) انعام الباری ۴۴۸/۶ تا ۴۵۱۔ (۲) رواہ البخاری کتاب البیوع باب ما بد کر فی بیع الطعام

والحکرة رقم ۲۱۳۱ وفی صحیح مسلم، کتاب البیوع، رقم ۲۸۱۶، ۲۸۱۵ وفی سنن النسائی، کتاب البیوع، رقم

۴۵۲۹، وسنن ابی داود، کتاب البیوع، رقم ۳۰۳۰، وسنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، رقم ۲۲۲۰، ومسند احمد،

بالی مسند الحکمرین من الصحابة، رقم ۴۷۴۶، ۴۲۸۸، ۴۹۰۱، ۴۹۱۵، ۶۱۸۳، وموطأ مالک، کتاب البیوع، رقم

۱۱۵۶، وسنن الدارمی، کتاب البیوع، رقم ۲۴۴۶۔

یہ ہے کہ جب کبھی اس کی قیمت بڑھے گی تو اس وقت فروخت کروں گا۔ اس کو احکام بھی کہتے ہیں اور اسی کا نام حکمہ ہے۔

حدیث ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رایت الذین یشترون الطعام مجازفہ... میں نے ان لوگوں کو دیکھا جو کھانے کی اجناس مجازفہ خریدتے تھے۔

مجازفہ خریدنے کا معنی یہ ہے کہ کیل کر کے یا وزن کر کے نہیں بلکہ ایسے ہی اندازے سے خریداری کر رہا ہے۔ مثلاً ایک ڈھیر گندم کا چڑا ہوا ہے وہ پورا ڈھیر خرید لیا، اس کو باقاعدہ ناپا تو لائیں تو جو لوگ طعام کو اس طرح خریدتے تھے ان کو حضور ﷺ کے عہد مبارک میں اس بات پر سزا دی جاتی تھی، مارا جاتا تھا کہ وہ اس وقت تک نہ بیچے جب تک وہ اپنے گھروں میں لے جا کر ٹھکانہ نہ دیدے۔ یعنی جب تک اس کے اوپر قبضہ نہ کر لیں اس وقت تک آگے فروخت نہ کریں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے حدیث بیان کرنے کا منشاء یہ ہے کہ حضور ﷺ کے عہد مبارک میں اس بات کی بڑی سخت نگرانی ہوتی تھی کہ لوگ کسی معیج کو خریدنے کے بعد جب تک اس پر قبضہ نہ کر لیں اس کو آگے فروخت نہ کریں۔ حدیث کا منشاء بیع قبل القبض سے منع کرنا ہے۔

## میری رائے

اس حدیث مبارک میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ فرمایا کہ لوگوں کو اس بات سے منع کیا جاتا تھا کہ وہ کھانے کو خریدنے کے بعد اس کی آگے بیچ اس وقت تک نہ کریں جب تک وہ اپنے گھروں میں نہ لے آئیں۔

گویا اس بات کی تاکید کی جاتی تھی کہ خریدنے کے بعد پہلے گھر میں لاؤ پھر بیچو۔ کب بیچو؟ اس کی کوئی صراحت، کوئی قید حدیث کے اندر موجود نہیں۔ جس کا مطلب یہ نکلا کہ پابندی یہ تو ہے کہ جب تک گھر میں نہ لاؤ اس وقت تک فروخت نہ کرو لیکن گھر میں لانے کے بعد کب فروخت کرو اس کی کوئی پابندی نہیں۔

لہذا پتا یہ چلا کہ اگر کوئی شخص بازار سے سامان خرید کر اپنے گھر میں لے آئے اور گھر میں رکھ لے فروخت نہ کرے تو اس پر کوئی پابندی نہیں۔ کیونکہ گھر میں لانے کے بعد زیادہ سے زیادہ کتنے دن تک گھر میں رکھنا چاہئے اس کی کوئی مقدار اس حدیث میں متعین نہیں۔

اس لئے احکام گھر میں ذخیرہ نموداری ہر حال میں ناجائز نہیں۔

مسئلہ امام یہی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ احکام اس وقت ممنوع ہے جب اس کی وجہ سے عام

اہل بلد کو دشواری کا سامنا ہو۔ اور اسی کو منع کرنے کے لئے حدیث میں فرمایا گیا کہ ”لایحسکر الا خاطی اور الجالب مرزوق والمحتکر ملعون“ لو کما قال صلی اللہ علیہ وسلم۔ تو جو سامان فروخت کرنے کے لئے بازار میں لے آئے اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رزق دیا جاتا ہے اور جو روک کر رکھے گرانی بڑھانے کے لئے وہ ملعون ہے۔

یہ جو آپ ﷺ نے احکام کو منع فرمایا اس کے معنی یہ نہیں کہ کسی بھی شخص کو کسی بھی حال میں سامان تجارت گھر میں رکھنا جائز نہیں، بلکہ معنی یہ ہیں کہ جب علمۃ الناس کو کسی شے کی ضرورت ہو اور وہ بازار میں نہ مل رہی ہو ان حالات میں اگر کوئی شخص اپنے گھر میں چھپا کر رکھے گا، تاکہ جب گرانی بڑھ جائے تو پھر میں بازار میں لے جا کر فروخت کروں تو وہ ملعون ہے اور یہ حرام ہے لیکن جب عام انسان کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو تو احکام ممنوع نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ہے۔

اور ایسا لگتا ہے کہ امام بخاریؒ بھی اس حدیث کو لا کر اسی مسلک کی تائید کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ حنی یووہ الی رحلہم یہاں تک کہ وہ کھانا اپنے گھر لے آئیں تو گھر میں لانے سے منع نہیں کیا اور گھر میں رکھنے کی کوئی مدت بھی مقرر نہیں فرمائی معلوم ہوا کہ گھر میں غیر محدود مدت تک بھی رکھ سکتا ہے ہاں! اگر دوسروں کو ضرر لاحق ہونے لگے تو اس وقت اس کی ممانعت ہوگی۔ اسی حدیث کے ماتحت جو میں نے ابھی آپ کو سنائی ہے کہ احکام کی ممانعت کی علت ضرر ہے۔

اب احکام کے بارے میں قول فیصل بھی یہی ہے کہ اس کی ممانعت اسی صورت میں ہے جبکہ اس سے علمۃ الناس کو ضرر ہو۔

## کیا احکام کی ممانعت صرف کھانے پینے کی اشیاء میں ہے؟

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ احکام کا یہ حکم صرف کھانے پینے کی اشیاء میں ہے یا دوسری اشیاء کے اندر بھی یہی حکم ہے؟

## امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول

امام ابو حنیفہؒ کا مشہور مسلک یہ ہے کہ احکام کی ممانعت طعام اور اتوات بہائم میں ہے لیکن دوسری اشیاء میں احکام ممنوع نہیں۔

## امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول

امام ابو یوسف کا ارشاد ہے کہ ہر وہ چیز جو لوگوں کی ضرورت کی ہو چاہے کھانے پینے سے متعلق ہو، چاہے پہننے کے متعلق ہو یا کسی بھی شے سے متعلق ہو، ہر چیز پر احکام کے احکام عائد ہوتے ہیں۔  
امام ابو یوسف کے قول کا حاصل یہ نکلا کہ احکام تو ہر چیز میں ہے لیکن اس کی ممانعت انہی حالات پر ہوگی جب اس کو روکے رکھنے سے عامۃ الناس کو ضرر پہنچے، اگر ضرر نہ ہو تو احکام ممنوع نہیں۔  
جب ضرر لاحق ہو تو اس وقت منع ہے۔<sup>(۱)</sup>

## انسان کی ملکیت پر شرعی حدود و قیود

یہ ان احکام میں سے ہے جس نے آپ کو شروع میں بتایا تھا جن کے بارے میں اگرچہ شریعت نے بیع و شراء کے معاملے میں فریقین کو آزاد رکھا ہے اور بازار کی جو قوتیں (رسد اور طلب) ہیں ان کو برسر کار لا کر یہ فرمایا ہے کہ وہ آپس میں باہمی رضامندی سے اپنی قیمتیں طے کر لیں۔ لیکن لوگوں کو بیع و شراء میں آزاد چھوڑنے کے اصول کا تقاضا یہ تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی ملک اپنے گھر میں روکے ہوئے ہے، بازار میں نہیں بیچتا تو اس کو اس کی اجازت ہونی چاہئے کہ جو چاہے کرے، کیونکہ اس کی اپنی ملکیت ہے اس کو گھر میں رکھے، فروخت کرے، ہبہ کرے یا کھائے یا کھلائے جو چاہے کرے، ملکیت کے اندر انسان کو کھلا تصرف حاصل ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ تھا کہ احکام ممنوع نہ ہو لیکن یہ وہ پابندی ہے جو شریعت نے ان حالات میں مالکان پر عائد کی ہے کہ جب عام لوگوں کو بازار میں اس کی ضرورت ہے ان حالات میں تم اس کو روک کر نہیں رکھ سکتے۔

سرمایہ دارانہ نظام میں انسان کو بالکل آزاد چھوڑ دیا گیا، جو چاہے کرے، قوم شعیت نے جو کیا

ہا کہ:

قَالُوا يَشْعِبُ أَصْلُوكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَتَّبِعُنَا وَنَا أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا  
مَا نَشَاءُ - [ہود: ۱۱]

ترجمہ: بولے اے شعب کیا تیرے نماز پڑھنے نے تجھ کو یہ سکھایا کہ ہم چھوڑ دے  
جن کو پوجتے رہے ہمارے باپ دادے، یا چھوڑ دے کرنا جو کچھ کیا کرتے ہیں  
اپنے مالوں میں۔

یعنی آپ ہمیں اس بات سے منع کرتے ہیں کہ ہم اپنے مال میں جو چاہیں کریں، ہمیں تو یہ حق حاصل ہونا چاہئے کہ ہمارا اپنا مال ہے۔ لہذا ہم اس میں جو چاہیں کریں۔ یہ سرمایہ دارانہ نظریہ ہے۔ لیکن اسلام نے کہا کہ یہ ملکیت تمہاری اس معنی میں نہیں ہے کہ تم نے اس کو پیدا کیا ہے۔ حقیقی ملکیت تو اللہ کی ہے کہ:

لِلّٰهِ مَآفِی السَّمٰوٰتِ وَمَا الْاَرْضُ . [البقرة: ۲۸۴]

ترجمہ: اللہ ہی کا ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے۔

ہاں اللہ تعالیٰ نے تمہیں عطا کر دیا تو عطا کرنے کے بعد تمہیں اختیارات اللہ تعالیٰ کی طرف سے تفویض ہوئے ہیں، لہذا جہاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس اختیار پر کوئی پابندی عائد کر دی جائے تو تمہیں اس پابندی کے اوپر عمل کرنا چاہئے، سرمایہ دارانہ نظریہ ملکیت اور اسلام کے نظریہ ملکیت میں بھی فرق ہے۔ سرمایہ دارانہ نظریہ ملکیت میں ہر چیز انسان کی ملک مطلق ہے۔ اس میں جو چاہے کرے۔

اور اسلام کے نقطہ نظر سے ملکیت اصل اللہ کی ہے۔ اللہ نے عطا فرمائی ہے کہ:

لَوْ لَمْ يَرْزُوا اَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيْنَا اَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ

[-یس: ۷۱]

ترجمہ: کیا اور انہیں دیکھتے وہ کہ ہم نے بنادئے ان کے واسطے اپنے ہاتھوں کی بنائی ہوئی چیزوں سے چوپائے پھر وہ ان کے مالک ہیں۔

یعنی انعام ہم نے اپنے ہاتھ سے پیدا کئے اور پھر وہ مالک بن بیٹھے۔ معنی یہ ہیں کہ خالق تو ہم ہیں، لہذا خالق ہونے کی وجہ سے مالک بھی ہم ہی تھے لیکن ہم نے ان کو ملکیت کے حقوق عطا کر دیئے تو مالک رہ بن بیٹھے۔ تو جس نے ملکیت کا حق عطا فرمایا اسی کا یہ حق ہے کہ وہ ملکیت پر پابندی لگا دے، تو وہ پابندی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مختلف طور پر لگائی گئی ہے اور اسی طرح فرمایا ”وَاتُحِمْ مِنْ مَّالِ اللّٰهِ الَّذِیْ اَعْطَاكُمْ“ مال اصل میں اللہ کا ہے اس نے تم کو دے دیا ہے۔ تم اس میں سے دو۔

یہ ہے اسلام کا نظریہ ملکیت کہ وہ ملکیت آزاد خود مختار اور بے لگام نہیں ہے، بلکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے اس پر پابندیاں عائد ہیں جس میں سے ایک پابندی یہ ہے جو یہاں پر آرہی ہے کہ احکام جاری نہیں۔

## بیع میں مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا

عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت: جاء ننی بريرة فقالت: كاتبت أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية، فأعيني فقالت: إن أحب أهلك أن أعدها لهم ليكون ولاؤك لي فعلت فذهبت بريرة إلى أهلها، فقالت هم فأبوا ذلك عليها فجاءت من عندهم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس، فقالت: إني عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن تكون الولاء لهم فسمع النبي صلى الله عليه وسلم، فأخبرت عائشة رضي الله عنها النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ((خذيها واشترطي لهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق)) ففعلت عائشة ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: ((أما بعد، ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله؟ ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق)) - (۱)

حدثنا عبد الله بن يوسف: أخبرنا مالك عن نافع، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن عائشة أم المؤمنين أرادت أن تشتري جارية فتعتقها فقال أهلها: نبيعكها على أن ولاء هاتنا فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ((لا يمنعك ذلك، فإنما الولاء لمن أعتق)) - (۲)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میرے پاس حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا آئیں یہ اس وقت کنیز تھیں یعنی باندی تھیں۔ اور آکر کہا کہ کاتبت اہلی علی تسع اواق، فی کل عام اوقیۃ، میں نے اپنے آقاؤں سے مکاتبت کا معاملہ کیا ہے اور بدل کتابت نو (۹) اوقیہ چاندی مقرر کیا ہے، ہر سال ایک اوقیہ ادا کروں گی اور جب یہ نو اوقیہ مکمل ہو جائے گی تو وہ مجھے آزاد کر دیں گے۔ فاعیننی، لہذا آپ میری مدد کریں تاکہ میں نو اوقیہ چاندی ان کو ادا کر دوں۔ فقالت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ

(۱) راوہ البخاری کتاب البیوع باب اذا اشترط فی البیع شروطاً لا تدخل رقم ۲۱۶۸، وہی صحیح مسلم، کتاب العتق،

رقم ۲۷۶۱، ۲۷۶۲، ۲۷۶۳، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ ﷺ، رقم ۱۱۷۷، وسنن ابی داود،

کتاب العتق، رقم ۳۴۲۸، وموطأ مالک، کتاب العتق والولاء، رقم ۱۲۷۵۔ (۲) راوہ البخاری ابضاً ۲۱۶۹۔

میں نے ان سے کہا کہ اِنْ أَحْبَبَ أَهْلُكَ أَنْ أَعْدَهُلَهُمْ وَيَكُونُوا لَكَ لِي فَعَلْتُ مَا كَرِهْتُمْ آتَا جَاہے تو میں ابھی ان کو نوادقیہ چاندی گن کر دے دوں اور تمہاری ولاء مجھے ملے۔ گویا ان سے بریرہ رضی اللہ عنہا کو خرید کر پھر آزاد کروں اور آزاد کرنے کے بعد اس کی ولاء مجھے ملے۔

## ولاء عتاق

”ولاء“ مرنے کے بعد میت کی وراثت کو کہتے ہیں، اور یہ وراثت مولیٰ متعلق کو ملتی ہے جس کو مولیٰ العتاق یا ولاء عتاق کہتے ہیں۔ اور یہ مولیٰ العتاق ذوی الارحام پر مقدم ہوتا ہے یعنی اگر مرنے والے غلام کے نہ ذوی الفروض موجود ہوں نہ عصبات موجود ہوں تو اس صورت میں میراث مولیٰ العتاق کو ملتی ہے یہ آخر المعصبات ہوتا ہے اور ذوی الارحام پر مقدم ہوتا ہے۔

بخلاف ولاء الموالاة کے کہ وہ ذوی الارحام کے بعد آتی ہے، مولیٰ المولات کو میراث اس وقت ملتی ہے جب نہ میت کی ذوی الفروض ہوں نہ عصبات ہوں اور نہ ذوی الارحام ہوں تو پھر مولیٰ العتاق میراث کا حقدار ہوتا ہے اور آخر المعصبات سمجھا جاتا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اگر تمہاری ولاء مجھے ملے تو میں ابھی پیسے ادا کر کے تمہیں آزاد کرادوں۔ فذہبت بریرۃ اِلٰی اہلہا، فقالت لہم حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا اپنے آقاؤں کے پاس گئی اور جا کر ان سے وہی بات کہی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہہ رہی تھیں قالوا ذلک علیہا انہوں نے انکار کیا، یعنی یہ کہا کہ ولاء تو ہر حالت میں ہم ہی لیں گے چاہے وہ پیسے ادا کریں یا کوئی اور کرے فجاءت من عندہم ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جالس۔ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا ان کے پاس سے ہو کر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اور آپ ﷺ تشریف فرما تھے۔ فقالت انی عرضت علیہم فابوا آکر عرض کیا کہ میں نے انہیں یہ پیشکش کی تھی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ابھی پیسے دینے کو تیار ہیں بشرطیکہ ولاء ان کو ملے لیکن انہوں نے انکار کیا اور یہ شرط لگائی کہ ولاء ان کو ملے نہی کریم ﷺ نے یہ بات سنی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے پوری تفصیل بتائی۔

فقال: خزیہا واشترطی لہم الولاء فانما الولاء لمن أعتق۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ٹھیک ہے تم خرید لو اور ولاء کی شرط لگانے سے وہ ولاء کے حقدار نہیں ہوں گے یعنی اگر تم بیع کے اندر یہ شرط لگا لو کہ ولاء بائع کو ملے گی اس شرط کے لگانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ شرعی حکم اپنی جگہ پر برقرار رہے گا کہ ولاء اسی کو ملے گی جو آزاد کریگا چونکہ بعد میں تم آزاد کر دو گی تو اس کے نتیجے میں ولاء خود بخود تمہاری طرف آئے گی اور ان کی طرف سے جو شرط لگائی جائے گی کہ ولاء ان کو ملے گی وہ شرط



باطل ہو جائے گی۔

فعلت عائشہ - حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایسا ہی کیا کہ بیچ میں تو یہ شرط لگائی کہ دلاء بائع کو ملے گی لیکن بعد میں حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو آزاد کر دیا۔

ثم قام رسول الله ﷺ في الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد -  
آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے درمیان کھڑے ہوئے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا فرمائی اور فرمایا أما بعد  
مابال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله؟ ما كان من شرط ليس في كتاب الله  
فهو باطل وإن كان مائة شرط - کہ لوگوں کا کیا حال ہے کہ وہ بیچ میں ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو  
اللہ کی کتاب میں نہیں ہیں جو شرط اللہ کی کتاب کے خلاف ہو وہ باطل ہے، چاہے وہ سو شرطیں لگالیں  
فضله الله أحق، وشرط الله أوثق وإنما الولاء لمن أعتق، اللہ کا فیصلہ اس بات کا زیادہ مستحق  
ہے کہ اس کی پیروی کی جائے اور اللہ کی لگائی ہوئی شرط زیادہ اوثق ہے اور دلاء اسی کو ملے گی جو آزاد  
کرے۔

اگر بیچ کے اندر کوئی آدمی ایسی شرط لگالے جو حلال نہیں ہے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

### ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو

یہاں ایک بڑا مسئلہ فہمیہ زیر بحث آتا ہے کہ اگر بیچ کے اندر کوئی ایسی شرط لگالی جائے جو  
مقتضائے عقد کے خلاف ہو اس کا کیا حکم ہے؟  
اس میں تین مذاہب مشہور ہیں۔

### امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک

امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بیچ کے اندر ایسی شرط لگائے جو مقتضائے عقد کے  
خلاف ہو اور اس میں احد العاقدین یا معقود علیہ کا نفع ہو تو ایسی شرط لگانے سے شرط بھی فاسد ہو جاتی  
ہے اور بیچ بھی فاسد ہو جاتی ہے۔

### علامہ ابن شبرمہ رحمہ اللہ کا مسلک

دوسری طرف علامہ ابن شبرمہ رحمۃ اللہ علیہ جو کوفہ کے قاضی تھے اور کوفہ کے فقیہ ہیں ان کا کہنا یہ ہے  
کہ شرط لگانا بھی درست ہے اور بیچ بھی درست ہے اور ایسی شرط لگانے سے بیچ کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

## امام ابن ابی لیلیٰ کا مسلک

تیسرا مذہب امام ابن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے کہ اگر بیع میں کوئی ایسی شرط لگالی جائے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو تو وہ شرط فاسد ہو جائے گی اور بیع فاسد نہیں ہوگی، بیع درست ہوگی، وہ شرط باطل ہوگئی اب اس کی پابندی لازم نہیں ہے۔

## امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابو حنیفہ کا استدلال اس حدیث سے ہے جو خود امام ابو حنیفہؒ نے روایت کی ہے اور ترمذی میں بھی آئی ہے کہ ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط“۔

## علامہ ابن شبرمہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابن شبرمہؒ کہتے ہیں کہ شرط بھی صحیح ہے اور بیع بھی صحیح ہے، ان کا استدلال حضرت جابرؓ کے اونٹ کی خریداری کے واقعہ سے ہے کہ حضرت جابرؓ نے حضور اقدس ﷺ کو اونٹ فروخت کیا اور یہ شرط لگائی کہ میں مدینہ منورہ تک سواری کروں گا، چنانچہ حضرت جابرؓ مدینہ منورہ تک اس پر سواری کر کے آئے معلوم ہوا کہ بیع بھی صحیح ہے اور شرط بھی صحیح ہے۔

## امام ابن ابی لیلیٰ کا استدلال

امام ابن ابی لیلیٰ کا استدلال حضرت بریرہؓ کے واقعہ سے ہے کہ حضرت بریرہؓ کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم ولہ کی شرط ان کے لئے لگا لو، لیکن شرط لگانے سے کوئی نتیجہ نہیں نکلے گا بعد میں ولہ آزاد کرنے ولہ کو ہی ملے گی۔ تو یہاں آپ ﷺ نے بیع کو درست قرار دیا اور شرط کو فاسد قرار دیا۔

يا سبحان الله ! ثلاثة من فقهاء العراق اختلفوا على مسألة واحدة

امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے ”معرفت علوم حدیث“ میں اور ابن حزم نے ”محلّی“ روایت نقل کی ہے کہ ایک صاحب جن کا نام عبدالوارث بن سعید تھا وہ کہتے ہیں کہ میں امام ابو حنیفہؒ سے مسئلہ پوچھا کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط لگالی جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ (۱)

(۱) معرفت علوم حدیث، ج: ۱، ص: ۱۲۸، دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۴۹۷ھ، و محلّی، ج: ۸، ص: ۱۱۶۔



## امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کے مذہب میں فرق

اور جو مذہب امام ابو حنیفہ کا ہے تقریباً وہی مذہب امام شافعی کا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ شرط متعارف ہونے کی صورت میں شرط جائز ہو جاتی ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ خواہ شرط متعارف ہو گئی تو تب بھی جائز نہیں ہوتی، تو شرائط کی تین قسمیں ہیں۔

## امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شرائط کی تین قسمیں ہیں

### مقتضائے عقد کے مطابق شرط جائز ہے

پہلی قسم میں ایک وہ شرط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو وہ جائز ہے مثلاً یہ کہ کوئی شخص بیع کے اندر یہ کہے کہ میں تم سے اس شرط پر بیع کرتا ہوں کہ تم مجھے بیع فوراً حوالہ کر دو، تو یہ شرط مقتضائے عقد کے عین مطابق ہے، لہذا جائز ہے۔

### ملائم عقد کے مطابق شرط لگانا بھی جائز ہے

دوسری قسم میں اگر کوئی شرط ملائم عقد ہو یعنی اگر چہ مقتضائے عقد کے اندر براہ راست داخل نہیں لیکن عقد کے مناسب ہے، مثال کے طور پر کوئی شخص بیع مؤجل میں یہ کہے کہ میں تمہارے ساتھ بیع مؤجل کرتا ہوں اس شرط پر کہ تم مجھے کوئی کفیل لا کر دو کہ تم پیسے وقت پر ادا کر دو گے، تو یہ شرط ملائم عقد ہے، یا کوئی یہ کہے کہ اس شرط پر بیع کرتا ہوں کہ تم مجھے کوئی چیز رہن کے طور پر دو کہ اگر تو نے وقت پر پیسے ادا نہیں کئے تو میں اس رہن سے وصول کر لوں۔ یہ شرط بھی ملائم عقد ہے اور جائز ہے۔

### متعارف شرط لگانا جائز ہے

تیسری قسم شرط کی وہ ہے جو اگر چہ مقتضائے عقد کے اندر داخل نہیں اور بظاہر ملائم عقد بھی نہیں لیکن متعارف ہو گئی یعنی یہ بات تجارت کے اندر معروف ہو گئی کہ اس بیع کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی جاسکتی ہے۔ مثلاً فقہاء کرام نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ کوئی شخص کسی سے اس شرط کے ساتھ جو تا خرید لے کہ بائع اس کے اندر تکوا لگا کر دے، اب یہ شرط ہے اور مقتضائے عقد کے خلاف ہے لیکن یہ شرط جائز ہے، اس واسطے کہ متعارف ہو گئی ہے۔ تو شافعیہ، حنفیہ کے ساتھ اور تمام مسائل میں متفق ہیں صرف

شرط کے متعارف ہونے کی صورت میں حنفیہ جو کہتے ہیں کہ شرط جائز ہو جاتی ہے اس میں اختلاف کرتے ہیں، ان کے نزدیک خواہ شرط متعارف ہو گئی ہو تب بھی جائز نہیں ہوتی۔<sup>(۱)</sup>

## امام مالک رحمہ اللہ کی دقیق تفصیل

اس مسئلہ میں سب سے زیادہ دقیق تفصیلات تمام مذاہب میں امام مالکؒ کے ہاں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ دو قسم کی شرطیں ناجائز ہیں، ایک وہ جو مناقض عقد ہوں محض مقتضائے عقد کے خلاف ہونا کافی نہیں بلکہ مناقض مقتضائے عقد ہو تو وہ شرط ناجائز ہے۔

## مناقض مقتضائے عقد سے کیا مراد ہے؟

پہلی صورت مناقض مقتضائے عقد کا معنی یہ ہے کہ عقد کا تقاضہ تو مثلاً یہ تھا کہ مشتری کو بیع میں تصرف کا حق حاصل ہو جائے لیکن کوئی شخص یہ شرط لگائے کہ میں اس شرط پر یہ چیز بیچتا ہوں کہ تم مجھ سے اس کا قبضہ کبھی نہیں لو گے، یہ شرط مناقض مقتضائے عقد ہے، کیونکہ اس بیع کا تقاضا یہ تھا کہ وہ چیز مشتری کے پاس جائے، لیکن وہ شرط لگا رہا ہے کہ تم مجھ سے کبھی قبضہ نہیں لو گے۔ یہ شرط مناقض عقد ہے اور جب کوئی شرط مناقض عقد ہو تو وہ شرط بھی باطل ہو جاتی ہے اور بیع کو بھی باطل کر دیتی ہے۔

دوسری صورت جس کو فقہاء مالکیہ شرط نقل بالثمن سے تعبیر کرتے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ اس شرط کے لگانے کے نتیجے میں ثمن مجہول ہو جائے گا جیسے بیع بالوفاء میں ہوتا ہے۔ مثلاً میں مکان فروخت کر رہا ہوں اس شرط پر کہ جب کبھی میں یہ قیمت لا کر دوں تم اس کو واپس مجھے فروخت کر دو گے اس کو حنفیہ بیع بالوفاء اور مالکیہ بیع الثمن کہتے ہیں، یہ بیع ناجائز ہے، اس لئے عقد کے اندر یہ شرط لگائی ہے کہ جب بھی میں پیسے واپس لاؤں گا تو تمہیں یہ مکان مجھے واپس کرنا ہوگا، مکان کی بیع کر لی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے جو مکان بیچا تھا اس کی ثمن مجہول ہو گئی کیونکہ اس ثمن کے ساتھ یہ شرط لگی ہوئی ہے کہ جب بھی میں پیسے واپس لاؤں گا تمہیں مکان دینا ہوگا۔

اب ہو سکتا ہے کہ اس مکان کی قیمت بڑھ گئی ہو یا گھٹ گئی ہو، اس واسطے مکان کے واپس کرنے کے نتیجے میں ثمن جو مجہول ہو رہی ہے اس کو شرط نقل بالثمن کہتے ہیں اور اس صورت میں جب کہ شرط نقل بالثمن ہو تو مالکیہ کہتے ہیں کہ بیع جائز ہو جاتی ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے، جیسے بیع بالوفاء

(۱) کذا فی تکملة فتح الملہم للشیخ الفاضل محمد نفی العثماني حفظہ اللہ تعالیٰ ج: ۱

میں کوئی شخص یہ کہے کہ میں مکان اس شرط پر بیچتا ہوں کہ جب بھی میں پیسے لاؤں تو اس کو واپس مجھے فروخت کر دیتا، اب اس صورت میں بیچ تو درست ہوگئی ہے لیکن آگے جو شرط لگائی ہے کہ پیسے لاؤں گا تو تمہیں واپس کرنا ہوگا یہ شرط باطل ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی ایسی شرط لگائی کہ جو نہ تو مناقض عقد ہے نہ نخل بالثمن ہے تو وہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں شرط بھی صحیح ہے اور بیچ بھی صحیح ہے۔ جیسے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں یہ گھوڑا تم سے خریدتا ہوں اور بائع کہتا ہے کہ میں یہ گھوڑا تم پر فروخت کرتا ہوں مگر شرط یہ ہے کہ میں ایک مہینہ تک اس پر سواری کروں گا تو یہ نہ مناقض عقد ہے اور نہ نخل بالثمن ہے، لہذا وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ شرط بھی جائز ہے اور یہ بیچ بھی جائز ہے۔

امام مالکؒ نے یہ تفصیل کر دی کہ اگر مناقض عقد ہو تو البیع باطل والشرط باطل، نخل بالثمن ہو تو البیع جائز والشرط باطل۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو البیع جائز والشرط جائز۔<sup>(۱)</sup>

## امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مسلک

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ بیچ میں اگر ایک ایسی شرط لگائی جائے جو مناقض عقد نہ ہو چاہے مقتضائے عقد کے خلاف ہو، تو ایک شرط لگانا جائز ہے۔ شرط بھی جائز ہے اور بیچ بھی جائز ہے، جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم سے کپڑا اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تم مجھے سی کر دو گے۔ لیکن اگر دو شرطیں لگا دیں تو پھر ناجائز ہے۔ مثلاً یہ کہے کہ میں یہ کپڑا تم سے اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تمہارے ذمہ اس کا سینا بھی ہوگا اور اس کو دھونا بھی ہوگا، تو یہ شرطیں لگانا بھی ناجائز ہیں اور بیچ بھی باطل ہے۔ تو دو شرطیں لگانا امام احمدؒ کے نزدیک ہر صورت میں بیچ کو فاسد کر دیتا ہے اور ایک شرط کی صورت میں وہی تفصیل ہے جو مالکیہ کے ہاں ہے۔

## امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا استدلال

ان کا استدلال ترمذی کی روایت سے ہے جو خود امام احمد بن حنبلؒ نے بھی روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے بیچ میں دو شرطیں لگانے سے منع فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ دو شرطیں لگانا ناجائز ہے اور اگر ایک شرط لگائے تو یہ جائز ہے۔

## امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں یہ انہوں نے خود بھی روایت کی ہے کہ ”نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع و شرط“

اس میں شرط کا صیغہ مفرد ہے، تنبیہ نہیں ہے اور جس روایت میں شرطان فی بیع تنبیہ آیا ہے۔ اس کی توجیہ حنفیہ یوں کرتے ہیں کہ ایک شرط تو بیع کے اندر ہوتی ہی ہے جو مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہے کہ جمع بائع کی ملکیت سے کل کر مشتری کی ملکیت میں چلی جائے گی، یہ شرط بیع کے اندر پہلے سے ہی ہوتی ہے تو جس روایت میں شرطان فی بیع آیا ہے اس سے یہ مراد ہے کہ ایک شرط جو پہلے سے عقد کے اندر موجود ہے اور دوسری شرط وہ ہے جو اپنی طرف سے لگادی جائے، اس طرح شرطان فی بیع ہوئیں۔

## امام ابن شبرمہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابن شبرمہؒ نے حضرت جابرؓ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس سے اونٹ خرید اور ساتھ شرط لگائی کہ جابرؓ مدینہ منورہ تک اس پر سواری کریں گے، ابن شبرمہؒ نے استدلال کیا کہ شرط بھی جائز ہے اور بیع بھی جائز ہے۔

## جمہور کی طرف سے جواب

جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حضرت جابرؓ نے مدینہ منورہ تک جو سواری کی تھی وہ عقد بیع میں شرط نہیں تھی بلکہ عقد بیع مطلقاً ہوا تھا بعد میں اپنے کرم سے حضرت جابرؓ کو اجازت دی تھی کہ جاؤ مدینہ منورہ تک اسی پر سواری کرنا، صلب عقد میں شرط نہیں لگائی۔ اور واقعہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کئی طرق سے مروی ہے، بعض طرق میں ایسے الفاظ ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ عقد بیع میں شرط لگائی گئی تھی جیسے واشترط ظہرہ إلى المدينة واشترط حملانها إلى المدينة۔

اس میں شرط لگانے کے الفاظ ہیں، لیکن بہت سی روایات ایسی ہیں جن میں شرط کے الفاظ نہیں ہیں امام بخاریؒ نے یہ حدیث کتاب الشروط میں بیان کی ہے، وہاں مختلف روایتیں بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ الاشتراط اکثر و اصح عندی یعنی وہ روایتیں جن میں شرط لگانے کا ذکر ہے وہ زیادہ کثرت سے ہیں اور زیادہ صحیح ہیں۔

## علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق

لیکن ہمارے شیخ حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے "اعلاء السنن" میں امام بخاری کے اس قول کی تردید کی ہے اور ایک ایک روایت پر الگ الگ بحث کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ عدم اشتراط والی روایات اکثر اور اصح ہیں۔ اور اس موقف کی تائید اس طرح سے بھی ہوتی ہے کہ جن روایتوں میں عدم اشتراط مذکور ہے ان میں واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے جو اشتراط پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتا، اس میں اشتراط کی گنجائش ہی نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup>

### پہلا جواب

مسند احمد میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ اس طرح مروی ہے کہ جب حضور اقدس ﷺ نے اونٹ خرید لیا اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے بیچ دیا تو حضرت جابر رضی اللہ عنہ اپنے اونٹ سے اتر کر کھڑے ہو گئے، حضور اقدس ﷺ نے پوچھا مالک یا جابر رضی اللہ عنہ اے جابر کیا ہوا؟ کیوں اتر گئے؟ تو انہوں نے کہا جملک، یا رسول اللہ۔ اب تو یہ آپ کا اونٹ ہے لہذا مجھے اس پر بیٹھنے کا حق حاصل نہیں ہے قال ارکب۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں، سوار ہو جاؤ، اور مدینہ منورہ تک اس پر سواری کرو، بعد میں پھر مجھے دینا، تو اس میں بالکل صراحت ہے کہ اتر کر کھڑے ہوئے اور حضور ﷺ کو قبضہ دیا۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ سوار ہو جاؤ۔<sup>(۲)</sup>

اگر پہلے سے عقد میں شرط لگائی ہوتی تو پھر اترنے کا کوئی سوال ہی نہیں اور ویسے بھی عقل اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتی کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ حضور اقدس ﷺ کے ساتھ یہ شرط لگاتے کہ مجھے مدینہ منورہ تک سواری کرائیں گے، گویا یہ ایک طرح سے نبی کریم ﷺ سے بدگمانی ہے آپ ﷺ بیچ کے بعد اونٹ لے لیں گے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو پیدل صحرا کے اندر چھوڑ دیں گے، نبی کریم ﷺ کے بارے میں اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، لہذا حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو بیچ میں یہ شرط لگانے کی چنداں حاجت نہیں تھی، اس لئے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے بیچ تو مطلقاً کی تھی لیکن بعد میں حضور اقدس ﷺ نے مدینہ منورہ تک سواری کی اجازت دے دی۔ بعض راویوں نے اس کو

(۲) فی مسند احمد، الكتاب بالی مسند المکرمین، الباب

(۱) [اعلاء السنن، ج: ۱۴، عن: ۱۴۸۔]

مسند جابر بن عبد اللہ رقم: ۱۳۶۱ (واضح رہے کہ اس حدیث میں لفظ "فزل رسول اللہ ﷺ إلى البصر" نسخ کی غلطی ہے،

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "تکملة فتح الملہم ج: ۱، ص: ۶۳۴")۔



روایت بالمعنی کرتے ہوئے اشتراط سے تعبیر کر دیا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے واقعہ کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وہاں شرط ہی نہیں تھی۔

## امام طحاوی رحمہ اللہ کی طرف سے جواب

دوسرا جواب امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ بھی آپ کہاں سے جا کر استدلال کرنے لگے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بیع کی تھی وہ حقیقت میں بیع تھی ہی نہیں بلکہ وہ تو لوانے کا ایک بہانہ تھا جس کی صورت بیع کی تھی۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا غشاء حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو لوانا اور عطیہ دینا تھا اور اس کا ایک دلچسپ طریقہ یہ اختیار کیا، یہی وجہ ہے کہ جب حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو لوانا اور عطیہ دینا تھا اور اس کا ایک دلچسپ طریقہ یہ اختیار کیا، یہی وجہ ہے کہ جب حضرت جابر رضی اللہ عنہ اونٹ دے کر پیسے وصول کر کے جانے لگے تو فرمایا کہ یہ اونٹ بھی لیتے جاؤ، اونٹ بھی واپس کر دیا، تو حقیقت میں یہ بیع نہیں تھی محض صورتاً بیع تھی، لہذا اس میں جو واقعات پیش آئے ان سے حقیقی بیع کے احکام مستعمل نہیں کرنے چاہئیں۔<sup>(۱)</sup>

## ابن ابی لیلیٰ کا استدلال

ابن ابی لیلیٰ نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ اس میں ولاء کی شرط لگائی گئی اور شرط باطل ہوئی لیکن عقد باطل نہ ہوا۔

## حدیث بریرہ رضی اللہ عنہا کا جواب

اس کے جواب میں شراح حدیث اور حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ وغیرہ بھی بڑے حیران و سرگرداں رہے کہ اس کا کیا جواب ہے؟

اور عجیب بات یہ ہے کہ اس حدیث کے جتنے جوابات دیئے گئے ہیں، عام طور سے کتابوں میں لکھے گئے ہیں وہ سب پر تکلف جوابات ہیں لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ نے میرے دل میں اس کا ایک جواب ڈالا ہے جس پر کم از کم مجھے اطمینان اور شرح صدر ہے۔

## میرا ذاتی رجحان

وہ جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جا رہا ہے کہ شرط لگانے سے بیع باطل ہو جاتی ہے، فاسد ہو جاتی ہے، یہ ان شرائط کے بارے میں کہا جا رہا ہے جن کا پورا کرنا انسان کے لئے ممکن ہو، اگر ایسی شرط عقد میں لگائی جائے گی جس کا پورا کرنا ممکن ہو تو وہ عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔

لیکن اگر کوئی ایسی شرط لگا دی جائے جس کا پورا کرنا انسان کے لئے ممکن نہ ہو اور اس کے اختیار سے باہر ہو، تو ایسی شرط خود فاسد اور لغو ہو جائے گی، عقد کو فاسد نہیں کرے گی۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم کو یہ کتاب بیچتا ہوں اس شرط پر کہ تم اس کتاب کو لے کر آسمان پر چلے جاؤ، تو آسمان پر جانا معذرہ ہے، اب یہ ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہیں ہے، لہذا یہ شرط لغو اور کان لیم یکن ہے، گویا بولی ہی نہیں گئی۔ اس لئے وہ عقد کو فاسد نہیں کرتی، خود لغو ہو جاتی ہے۔

کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم کو یہ چیز اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم سورج مغرب سے طلوع کر کے دکھاؤ، اب یہ احتمالہ شرط ہے، یہ ایسا ہے گویا کہ بولی ہی نہیں گئی، لہذا بیع صحیح ہوگی اور شرط لغو ہو جائے گی۔

اور یہ بات کہ جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہ ہو اس کی دو صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ وہ اسے کر ہی نہ سکے، اس کے کرنے پر قدرت ہی نہ ہو جیسے آسمان پر چڑھ جانا اور سورج کو مغرب سے نکال دینا وغیرہ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شرعاً ممنوع ہو، اگر شرعاً ممنوع ہو تو اس کا پورا کرنا بھی انسان کے اختیار میں نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم کو یہ کتاب اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تمہارے بیٹے تمہارے مرنے کے بعد اس کے وارث نہیں ہوں گے، اب یہ ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہیں ہے اس لئے کہ وراثت کا حکم اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے کسی کو محروم کرنا یا وارث بنانا یہ انسان کے اختیار میں نہیں ہے، لہذا یہ شرط لغو ہو جائے گی اور بیع جائز ہو جائے گی۔

اب دلاء کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کہ شریعت نے اصول بتایا ہے ”لولا لمن اعنق“ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ غیر معنق کو دلاء ملے گی تو یہ ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہیں، اس لئے یہ شرط لغو ہو جائے گی اور بیع صحیح ہو جائے گی۔ اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ ”من اشترط ما کان من شرط لبس بکتاب اللہ فهو باطل“ جو شرط کتاب اللہ کے مطابق نہ ہو، یعنی کتاب اللہ کی رو سے اور حکم ہو اور آپ اس کے برخلاف کوئی اور حکم لگا کر شرط لگا رہے ہیں تو وہ شرط باطل ہے،

اسی لئے امام بخاریؒ نے بھی ترجمۃ الباب قائم کیا کہ ”باب إذا اشترط فی البیع شروطاً لاتحل ایسی شرطیں جو شرعاً معتبر نہیں، ان کے لگانے سے شرط فاسد ہوتی ہے بیع فاسد نہیں ہوتی، البتہ وہ شرطیں جن کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں ہے اگر وہ لگائی جائیں گی تو ان سے بیع بھی فاسد ہوگی اور شرط بھی فاسد ہوگی۔“

اور اگر بیع بشرط کی حرمت کی حکمت پر نظر کی جائے تو یہ بات اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے، کیونکہ جب بیع کے ساتھ کوئی شرط لگائی جاتی ہے تو اس کے ناجائز ہونے کی وجہ سے میان کی گئی ہے کہ ختم تو بیع کے مقابلہ میں ہوگئی اور شرط میں احد المتعاقدين کی منفعت ہے اور یہ شرط، منفعت بغیر مقابل کے ہوگئی، یہ زیادت بغیر عوض کے ہوگئی، لہذا یہ ربا کے حکم میں ہے۔ اب یہ ربا کے حکم میں ہے۔ اب یہ منفعت بدون مقابل عوض اس وقت ہوگی جب وہ منفعت قابل حصول ہو، اگر منفعت قابل حصول ہی نہیں ہے تو اس کو زیادت بدون المقابل کہنا ہی صحیح نہیں ہوگا۔ اس واسطے وہ بیع، وہ شرط لغو ہو جائے گی۔

### حدیث کی صحیح توجیہ

یہ تفصیل ذرا وضاحت کے ساتھ اس لئے عرض کر دی کہ ہمارے زمانے میں بیوع کے ساتھ مختلف شرائط لگانے کا بہت کثرت سے رواج ہو گیا ہے۔ تو حنفیہ کے ہاں ایک گنجائش وہ ہے جو پہلے ذکر کی کہ اگر شرط متعارف ہو تو اس کے لگانے سے نہ بیع فاسد ہوتی ہے اور نہ شرط فاسد ہوتی ہے، اس بنیاد پر بہت سے معاملات کا حکم نکل سکتا ہے۔

### فری سروس (Free Service) کا حکم

آپ نے دیکھا ہوگا کہ آج کل بائع بہت سی چیزوں میں فری سروس دیتا ہے جیسے فرنیچر خریدنا تو اس میں بائع کے ذمہ ہوتا ہے کہ ایک سال تک سروس فری کرے گا، اب بظاہر یہ شرط معتضائے عقد کے خلاف ہے لیکن چونکہ یہ شرط متعارف ہے، اس پر سب عمل کرتے ہیں، سارے تجارتی بدون نکیر کے عمل کرتے ہیں تو متعارف ہونے کی وجہ سے یہ بیع جائز ہوگئی، تو بہت سی شرطیں متعارف ہونے کی وجہ سے جائز ہو جاتی ہیں بشرطیکہ فی نفسہ حرام نہ ہوں اور تفصیل عرض کر دی کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ لہذا جہاں حاجت دائمی ہو وہاں مفتی کے لئے بھی یہ گنجائش ہے کہ لوگوں کے لئے توسع پیدا کرتے ہوئے کسی دوسرے فقیہ کے قول پر فتویٰ دیدے، اسی طرح حاکم کے لئے بھی گنجائش ہے کیونکہ ”حکم

الحاکم رافع الخلاف“ یہ قاعدہ ہے کہ قاضی یا حاکم اگر کسی مجتہد زیر مسئلہ میں کسی ایک جانب کو اختیار کر لے تو سب کے ذمہ اس کی پابندی لازمی ہو جاتی ہے کہ ”حکم الحاکم رافع الخلاف“ ہے۔

اس واسطے اس صورت میں بھی جائز ہو جائے گی چنانچہ ”مجلة الاحکام العبدیة“ جس کا میں نے پہلے بھی ذکر کیا ہے کہ خلافت عثمانیہ کے زمانہ میں فقہاء کرام نے وہ قانون مدون کیا تھا اس کے ”مذکرہ تفسیر یہ“ میں یہ کہا گیا ہے کہ آج کل کی بیوع میں توسع کی وجہ سے ضرورت کے وقت امام مالک یا احمد بن حنبل کے قول پر فتویٰ دینے کی گنجائش موجود ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔<sup>(۱)</sup>

## پھلوں کی بیع کے درجات اور ان کا حکم

پھلوں کی بیع کے تین درجات ہیں۔

پہلا درجہ یہ ہے کہ ابھی پھل درخت کے اوپر مطلق ظاہر نہیں ہوا، اس وقت میں بیع کرنا جیسا کہ آج کل پورا باغ ٹھیکہ پر دے دیا جاتا ہے کہ ابھی پھل بالکل بھی نہیں آیا، پھول بھی نہیں لگے اور اس کو فروخت کر دیا جاتا ہے۔

اس پھل کی بیع کے بارے میں حکم یہ ہے کہ یہ مطلقاً ناجائز اور حرام ہے اور کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں یعنی ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی اس کے جواز کا قائل نہیں۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ پھل ظاہر تو ہو گیا لیکن قابل انتفاع نہیں ہے۔ قابل انتفاع نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ نہ تو کسی انسان کے کام آسکتا ہے اور نہ کسی جانور کے کام آسکتا ہے۔ اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ یہ دونوں مجمع علیہ ناجائز ہیں۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ انسانوں یا جانوروں کے لئے قابل انتفاع تو ہے لیکن ابھی بدو صلاح نہیں ہوا یعنی آفات سے محفوظ نہیں ہوا اور اندیشہ ہے کہ کوئی بھی آفت اس کو لگ جائے تو وہ سارا پھل یا اس کا بہت بڑا حصہ ضائع ہو جائے گا یہ ”بیع الشرة قبل ان ینو صلاحہا“ کہلاتا ہے۔

پہلے دو جو میں نے بتائے وہ دو مجمع علیہ ناجائز ہیں۔ تیسرا جو درجہ ہے یعنی ”بیع الشرة قبل ان ینو صلاحہا“ جب کہ منتفع بہ ہے اس کی پھر تین صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ پھل کی بیع بدو صلاح سے پہلے کی گئی لیکن عقد بیع میں یہ شرط لگائی گئی کہ مشتری ابھی اس پھل کو درخت سے اتار لے گا بشرط القطع بشرط ان یقطعه البائع فوراً۔ بیع

(۱) هذه خلاصة ما احاط بهما الشیخ المفتی محمد نفی العثماني حفظه الله في تكملة فتح الملهم، ج: ۱، ص ۶۳۵۔

کے فوراً بعد وہ اس کو قطع کر لے گا، اس شرط کے ساتھ اگر بیع کی جائے تو یہ بیع بالا جماع جائز ہے۔  
بعض لوگوں کا اختلاف ہے، شاذ قسم کے اقوال ہیں جو ناجائز کہتے ہیں ورنہ جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں، اور ائمہ اربعہ بھی اس میں داخل ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بیع کی جائے لیکن مشتری یہ کہے کہ میں یہ پھل خرید رہا ہوں لیکن میں یہ پھل جب تک یہ پک نہ جائے درخت ہی پر چھوڑ دوں گا، درخت پر چھوڑنے کی شرط پکنے تک لگائی جائے یہ صورت بالا اتفاق ناجائز ہے حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ سب اس کے عدم جواز کے قائل ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ درخت پر لگا ہوا پھل خرید تو لیا اور اس میں کوئی شرط بھی نہیں لگائی یعنی نہ قطعہ کرنے کی شرط ہے اور نہ درخت پر چھوڑنے کی شرط ہے مطلقاً عن شرط القطع والترك بیع کی گئی۔

اس میں اختلاف ہے: ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل اس بیع کو بھی ناجائز کہتے ہیں یعنی اس کو ملحق کرتے ہیں بشرط الترك کے ساتھ۔

اور امام ابو حنیفہ اس کو جائز کہتے ہیں کہ جب مطلق عن شرط القطع والترك ہے، کوئی شرط نہیں لگائی گئی تو یہ حکم میں شرط القطع کے ہے کیونکہ بائع کو یہ حق حاصل ہے کہ کسی بھی وقت مشتری سے کہے کہ پھل لے جاؤ اور ہمارا درخت خالی کر دو تو یہ جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الثمار حتی یبدؤ صلاحہا“۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے عموم پر تو آپ بھی عمل نہیں کرتے کیونکہ عموم کا تقاضہ تو یہ ہے کہ بدو صلاح سے پہلے ثمار کی کوئی بیع جائز نہ ہو خواہ بشرط قطع ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ آپ شرط القطع کی صورت کو جائز کہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ آپ نے خود اس عموم میں شرط القطع کی صورت میں تخصیص کی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مطلقاً شرط القطع والترك بھی اسی صورت بشرط القطع کی طرح ہے کیونکہ جب مطلقاً بیع کی جائے تو بائع کو ہر وقت یہ حق حاصل ہے کہ مشتری سے کہے کہ اس کو نکالو اور درخت کو میرے لئے خالی کر دو تو یہ شرط القطع کے ساتھ ملحق ہے۔

لہذا یہ بیع جائز ہوگی اور گویا حنفیہ کے مشہور قول کی بنیاد پر یہ حدیث مخصوص ہے اس صورت کے ساتھ جبکہ مشتری عقد بیع کے اندر یہ شرط لگائے کہ میں اپنا پھل اس وقت تک چھوڑ دوں گا جب تک وہ پک جائے۔ اس شرط کے ساتھ بیع کرے گا تو ناجائز ہوگی۔

اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اس حدیث کی بعض رایتوں میں یہ لفظ آیا ہے ”أُرِيتَ مَعَ اللَّهِ الشَّمْرَةَ بِمَا يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ“۔ یہ بتاؤ کہ اگر اللہ تعالیٰ پھل کو منع کر دے یعنی پھل کے اوپر کوئی آفت آجائے اور اس کی وجہ سے پھل نہ آئے تو تم اپنے بھائی کے مال کو کس بنا پر حلال کرتے ہو۔ تم نے تو پیسے لے لئے اور اس پیارے کو پھل نہیں ملا، اس لئے درخت کے اوپر چھوڑنے کی یہ جو علت آپ نے میان فرمائی یہ اسی وقت متحقق ہو سکتی ہے جبکہ عقد کے اندر شرط لگائی گئی ہو کہ پھل کو پکنے تک درخت پر چھوڑا جائے گا، اس سے ہٹا چلا کہ یہ حدیث اس صورت کیساتھ مخصوص ہے۔ یہ بیع الشمرۃ قبل بدو الصلاح کا بیان ہوا۔

اور چوتھا درجہ بعد بدو الصلاح کی یعنی اگر بدو الصلاح کے بعد پھل فروخت کیا جائے یعنی یا تو پک چکا ہو یا آفات سے محفوظ ہو چکا ہو تو اس میں ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ بعد بدو الصلاح جب بیع کی جائے گی تو جائز ہے یعنی تینوں صورتیں جائز ہیں بشرط القطع بھی، بشرط الترتک بھی اور بلا شرط شنی بھی، اور وہ استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا۔ یُحِبُّ عَنْ بَيْعِ الشَّمَارِ حَتَّى يَبْدُو صَلاَحُهَا تَوْحَنِي يَبْدُو صَلاَحُهَا۔ یہ نبی کی غایت ہے۔ اور مفہوم غایت یہ ہے کہ جب بدو اصلاح ہو جائے تو پھر نبی نہیں تو جب بدو اصلاح کے بعد نبی نہیں تو کوئی بھی صورت ہو خواہ بشرط القطع ہو یا لا بشرط الترتک ہو یا بلا شرط شنی ہو تینوں صورتوں میں جائز ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ قبل بدو الصلاح میں اور بعد بدو الصلاح میں کوئی فرق نہیں، جو صورتیں وہاں جائز ہیں وہ یہاں بھی جائز ہیں اور جو وہاں ناجائز ہیں وہ یہاں بھی ناجائز ہے۔ چنانچہ اگر بشرط القطع ہو یا مطلق عن شرط القطع والترتک ہو تو جائز ہے اور بشرط الترتک ہو تو یہاں بھی وہ ناجائز ہیں۔

البتہ اس میں امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر پھل کا حجم یعنی اس کا سائز مکمل ہو چکا ہو اور اب اس میں مزید اضافہ نہیں ہوتا ہے تو بشرط الترتک سے بھی جائز ہے۔ مثلاً کھجور جس سائز کی ہوتی ہے اگر درخت کے اوپر اتنی بڑی ہو چکی ہے کہ اب اس میں مزید اضافہ نہیں ہوتا ہے، تو اب اگر بشرط الترتک کے ساتھ بیع کرے گا تو بیع جائز ہوگی۔

لیکن شیخین کے نزدیک ممانعت کی اصل وجہ یہ ہے کہ بیع کے ساتھ ایک ایسی شرط لگائی جا رہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ اور نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و بشرط اور اس میں احد المتعاقدین کی منفعت ہے اور جب ایسی شرط بیع کے اندر لگائی جائے تو وہ شرط بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔ لہذا یہ بیع ناجائز ہے۔

## اعتراض

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حنفیہ کا مسلک اختیار کیا جائے تو ”قبل ان یبدو صلاحہا“ اور ”بعد ان یبدو صلاحہا“ میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ اور دونوں کا حکم ایک جیسا ہو جاتا ہے۔ تو پھر حدیث میں حتیٰ یبدو صلاحہا کی قید کیوں لگائی گئی؟

## جواب

درحقیقت قبل بدو اصلاح اگر بیچ کی جائے اور اس میں یہ شرط لگادی جائے کہ پھل کو درخت پر چھوڑا جائے گا تو اس میں دو خرابیاں ہیں۔  
ایک خرابی تو یہ ہے کہ اس میں ایک ایسی شرط کے ساتھ بیچ ہو رہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ اس میں مشتری کا نقصان ہونے کا اندیشہ ہے کہ آفت لگ جائے اور اس کو کچھ نہ ملے۔ بخلاف بعد بدو اصلاح کے کہ اس میں دوسری خرابی نہیں ہے صرف پہلی خرابی موجود ہے اور وہ بیچ کے ساتھ مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا۔ تو جس حدیث میں آپ ﷺ نے حتیٰ یبدو صلاحہا کی قید لگائی ہے وہاں اس خاص صورت کا بیان کرنا مقصود ہے جس میں دو خرابیاں ہیں، اور اس دوسری خرابی کی طرف آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا۔ اُرأیت إدامنع الله الثمرة بما بدأ احدکم مال أخیه؟

اس خاص حدیث میں مقصود لوگوں کو مشتری کے نقصان کی طرف متوجہ کرنا تھا۔ اور یہ خرابی صرف قبل بدو اصلاح کی صورت میں پائی جاتی ہے۔ اس واسطے آپ ﷺ نے قبل ان یبدو اصلاح کی قید لگائی اور یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ ایک خاص صورت مسئلہ کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے جہاں بیچ بالشرط کا نقصان مشتری کو پہنچ رہا ہے اس واسطے قبل ان یبدو صلاحہا کہا گیا۔ یہ مذاہب کی تفصیل کا مختصر خلاصہ ہے۔

## سوال

جب مشتری یہ شرط لگاتا ہے کہ میں پھل کتنے تک درخت پر چھوڑوں گا تو مشتری خود یہ شرط اپنے فائدے کے لئے ہی لگاتا ہے۔ اب اگر اپنی لگائی ہوئی شرط سے اس کو نقصان پہنچ جائے تو اس

نقصان کی تلافی خود اسی کو کرنی چاہئے۔ اور اس کی ذمہ داری کسی دوسرے پر عائد نہیں ہونی چاہئے کیونکہ شرط تو وہ خود لگا رہا ہے؟

## جواب

شریعت ہمیشہ جب کوئی حکم لگاتی ہے تو متعاقبین کے نفع کو دیکھتی ہے کہ کسی فریق کے ساتھ کوئی زیادتی تو نہیں ہو رہی، چاہے وہ فریق اس زیادتی پر راضی ہو جائے تب بھی شریعت اس کو منع کرتی ہے۔

اس کی بے شمار مثالیں گزری ہیں تلفی الجلب ہے یعنی تلفی الجلب میں نقصان دیہات والوں کا ہوتا ہے، ان کو غلط بھاد بتایا جاتا ہے اور وہ کم دام پر فروخت کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور وہ خوشی سے فروخت کر دیتے ہیں، لیکن شریعت نے ان کا لحاظ کیا کہ یہ جائز نہیں۔ چاہے تم رضامندی سے کرو تب بھی جائز نہیں۔

اسی طرح ربوا ہے، آدمی مجبور ہے اور وہ سود دینے پر راضی ہو جاتا ہے لیکن شریعت نے کہا کہ ہم نہیں مانتے، تو کسی فریق کا اپنے نقصان پر راضی ہو جانا یہ شریعت کی نگاہ میں معتبر نہیں۔ وہ راضی ہو جائے یا شرط خود لگائے تب بھی شریعت کی نگاہ میں معتبر نہیں ہے۔ تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ شرط مشتری نے لگائی ہے یا بائع نے لگائی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ خواہش بائع کی ہوتی ہے کہ بدو الصلاح سے پہلے بیچ دوں نہ کہ مشتری کی کہ پہلے خرید لوں یعنی بائع کی خواہش ہوتی ہے کہ مجھے پیسے بھی مل جائیں اور پھل کے پکنے کا انتظار بھی نہ کرنا پڑے۔ اس سے پہلے ہی میرا باغ بک جائے۔

اب مشتری کہتا ہے کہ ابھی خریدوں گا تو کیا کروں گا؟ میں خود کھاؤں گا یا جانوروں کو کھلاؤں گا؟ میں خریدوں تو ایں لیکن اس وقت اس کو درخت پہ رہنے دو کہ یہ پک جائے تاکہ میرا کچھ فائدہ ہو جائے۔ تو اس بیع الثمرة قبل بدو صلاحها کا اصل محرک مشتری نہیں ہوتا بلکہ بائع ہوتا ہے۔ اگر بائع یہ کہے کہ میں پکنے کے بعد بیچوں گا تو مشتری بہت خوش ہو جائے گا مجھے پیسے بھی دینے نہ پڑیں گے اور جب پکے گا تو اسی وقت خریدوں گا، تو اصل محرک بائع ہوتا ہے۔

لہذا اس بات کا کوئی اعتبار نہیں کہ مشتری نے خود شرط لگائی ہے۔ یہ مسئلہ کی حقیقت ہے اس کی مزید تفصیل ”تکملة فتح الملہم“ میں ہے۔



## موجودہ باغات میں بیع کا حکم

موجودہ باغات میں عام طور پر جو بیع ہوتی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شکل ہو کہ پھل بالکل ظاہر نہیں ہوا تو وہ تمام فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے۔

دوسری جو صورت ہے کہ ظاہر ہو گیا اور ظاہر ہونے کے بعد ابھی بدو المصلا ح نہیں ہوئی اور اس کو بیچا گیا تو اگر بشرط القطع بیچا جائے تو جائز ہے، مطلق عن شرط القطع والترك بیچا جائے تو بھی جائز ہے، چاہے بائع رضا کارانہ طور پر پھل کو درخت پر چھوڑ دے تو بھی جائز ہے۔

## المعروف كالمشروط

البتہ یہاں پر علامہ ابن عابدین شامی نے ایک شرط لگادی۔

انہوں نے فرمایا کہ اگر کسی جگہ عرف اس بات کا ہو کہ جب بھی بیچا جاتا ہے، تو ”بشرط النبی علی الأشجار“ بیچا جاتا ہے تو چاہے عقد میں شرط نہ لگائے تب بھی وہ شرط ملحوظ بھی جائے گی اور بیع ناجائز ہوگی۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ”المعروف كالمشروط“۔

## علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کا قول

علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ مجھے علامہ ابن عابدین شامی کے اس قول سے اتفاق نہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے یہ بات منقول ہے کہ لوگ آپس میں بیع کرتے تھے اور عام طور پر پھل درخت پر چھوڑا کرتے تھے اس وقت میں بھی آپؒ نے فرمایا کہ اگر مطلق بیع کی جاتی ہے تو جائز ہوگی۔ جب امام ابو حنیفہؒ سے یہ صراحت موجود ہے تو پھر علامہ ابن عابدین شامی نے جو قواعد کی بنیاد پر تخریج کی ہے ”المعروف كالمشروط“ اس کی ضرورت نہیں رہتی۔ لہذا اگر عرف بھی ہو تو بھی بہر حال جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

میں اس پر ایک چھوٹا سا اور اضافہ کرتا ہوں فرض کرو کہ عقد کے اندر کسی نے چھوڑنے کی شرط لگائی تو حنفیہ کے قواعد کا مقتضاء تو یہ ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہو۔ اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک اس عقد کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کے اندر یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف لگائی جا رہی ہے۔ میں نے یہ مسئلہ پیچھے تفصیل سے بیان کیا تھا تو وہاں عرض کیا تھا کہ وہ شرط جو مفید عقد ہوتی

(۱)راجع للتفصیل: لبض الباری، ج: ۳، ص: ۲۵۶۔

ہے اس سے تین قسم کی شرائط مستثنیٰ ہیں۔

پہلی وہ جو مقتضاء عقد میں داخل ہے اور وہ عقد کو فاسد نہیں کرتی۔

دوسری وہ شرط کہ اگرچہ مقتضاء عقد کے اندر داخل نہیں لیکن اس کے ملائم اور مناسب ہے، جیسے کفیل کی شرط اور رہن کی شرط وغیرہ یہ عقد کے لئے مفید نہیں ہوتی۔

تیسری وہ شرط جو متعارف بین التجار ہو گئی ہو کہ وہ عقد کا حصہ سمجھی جاتی ہو جیسے کوئی فریق خریدتا ہے تو ایک سال کی فری سروس ہوتی ہے تو یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہے۔ لیکن چونکہ متعارف ہو گئی۔ تو متعارف ہونے کی وجہ سے جائز ہوگی اور فقہاء حنفیہ نے اس کی مثال دی ہے ان بشری النعل بشرط ان یحذوہ البائع۔ تو یہ شرط متعارف ہو گئی۔ لہذا جائز ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جو شرط متعارف بین التجار ہو جائے، چاہے وہ عقد کے خلاف ہو تب بھی جائز ہوتی ہے، اور یہ شرط کہ اس کو درخت پر چھوڑا جائے گا یہ تو متعارف سے بھی زائد ہے۔ تو جب شرط متعارف ہو گئی تو اس اصول کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شرط بھی جائز ہو، لہذا بیع بشرط الترتک جائز ہے۔

## اشکال

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ اگر یہ بات اختیار کر لی جائے تو ”بیع الشمرۃ قبل ان یدو صلاحہا“ کی تینوں صورتیں جائز ہو جائیں گی، کیونکہ بشرط الفطع پہلے ہی سے جائز تھی، مطلق عن بشرط الفطع والترتک بھی جائز تھی اور اس توجیہ کے مطابق بشرط الترتک بھی جائز ہو گئی۔ لہذا کوئی بھی صورت ممنوع نہ رہی کیونکہ ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الشمرۃ قبل ان یدو صلاحہا“ میں پہلے یہ بتایا تھا کہ بشرط الترتک پر محمول ہے۔ اب اگر بشرط الترتک بھی جائز ہو جائے تو پھر اس کا کوئی کل ہی نہ رہے گا۔ تو پھر حدیث کا محمل کیا ہوا؟

اور عرف جو ہوتا ہے وہ نص میں تخفیف تو کر سکتا ہے لیکن نص کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ لہذا عرف کیوجہ سے یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ جائز ہوگی؟

## جواب

زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث میں انہوں نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ یہ نبی جو آپ ﷺ نے فرمائی تھی ”کالمشورۃ بشیربھا“ یعنی یہ ایک مشورہ تھا جو آپ ﷺ نے لوگوں کو دیا تھا۔ ان کی کثرت خصوصیت کی وجہ سے تو یہ صراحت بتا رہے ہیں کہ یہ تحریم نہیں تھی بلکہ محض مشورہ تھا اور جن

احادیث میں لفظ نہیں صراحۃً آیا ہے تو ان کو اس حدیث کی روشنی میں نہیں تنزیہی پر، نہی ارشاد پر محمول کیا جائے گا کہ آپ نے ایک ہدایت دی ہے کہ ایسا کرو۔ لہذا یہ تحریم شرعی نہیں ہے۔ اور جب تحریم شرعی نہیں ہے تو پھر اس میں اس بات کا کوئی احتمال نہیں رہتا کہ جب تینوں صورتیں جائز ہو گئیں تو پھر حرام کیا رہا؟ کوئی حرام نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں میں یہ سمجھتا ہوں (واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم) کہ شرط الترتیب کے ساتھ اگر بیع ہو تو جائز ہے لیکن اس صورت کے ساتھ متعلق ہے جبکہ ثمرہ ظاہر ہو گیا ہو، اگر ظاہر نہیں ہوا تو جواز کی کوئی صورت نہیں، اور اگر کچھ ظاہر ہو اور کچھ ظاہر نہیں ہوا ہو تو حنفیہ میں بے امام فضلیؒ یہ فرماتے ہیں کہ جو حصہ ظاہر نہیں ہوا اس کو ظاہر شدہ ثمرہ کے تابع مان لیں گے اور یوں جب اس کی بیع کو بھی جائز کہتے ہیں۔

یہ سب کچھ فقہاء کرام نے اس لئے کیا ہے کہ یہ عجیب قصہ ہے کہ اول دن سے آج تک باغات میں پھلوں کی جو بیع ہوتی آئی ہے وہ اس طرح سے ہوتی آئی ہے کہ کوئی بھی اس کی بیع کے لئے پھل کے مکمل پکنے کا انتظار نہیں کرتا۔ یہ طریقہ ساری دنیا میں ہے اور یہ عالمگیر طریقہ ہے۔

تو ہر دور کے فقہاء کرام نے یہ محسوس کیا کہ یہ عموم بلوی کی صورت ہے اور عموم بلوی کی صورت میں اس بات کی کوشش کی جاتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح اس کو قواعد شرعیہ پر منطبق کیا جائے۔ اور تحریم سے بچنے کی کوئی بھی اصل شرعیہ نکلتی ہو تو اس کو اختیار کیا جائے تاکہ لوگوں کو حرج لازم نہ آئے، لہذا اسی زمانے کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے مختلف توجیہات اختیار کی گئیں۔

امام فضل رحمہ اللہ نے یہ کہا کہ جتنی گنجائش شرعاً نکل سکتی ہے وہ یہ ہے کہ بسا اوقات شریعت جب کسی شے کی بیع کو جائز قرار دیتی ہے جبکہ اصلاً وہ جائز نہیں ہوتی، جیسے گائے کے پیٹ میں بچہ ہو تو اس کی اصلاً بیع جائز نہیں لیکن گائے کے تابع ہو کر جائز ہو جائے گی۔ اسی طرح مستعمل معدوم کی بیع جائز نہیں لیکن اگر کسی موجود کے ضمن میں معدوم کی بیع کر دی جائے تو جائز ہو جاتی ہے۔ لہذا ہم کہیں گے کہ کچھ پھل جو موجود ہیں وہ اصل ہیں اور جو ابھی وجود میں نہیں آئے وہ تابع ہیں تو اس کو تابع کر دیا تاکہ اس صورت میں بھی جائز ہو جائے۔

لہذا دیکھئے! فقہاء کرام نے کہاں تک سہولت کے راستے نکالے ہیں لیکن جہاں بالکل قطعاً ظہور نہ ہوا ہو، ایک پھل بھی ظاہر نہ ہوا ہو تو اس وقت میں بیع کی کوئی صورت نہیں ہے۔

بعض حضرات نے اس کو سلم کے ذریعہ جائز کرنے کی کوشش کی کہ بیع سلم کر لو، لیکن یاد رکھئے کہ سلم کسی خاص درخت یا باغ میں نہیں ہو سکتی۔ سلم میں یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ آپ مجھے دو مہینہ یا چھ مہینے

کے بعد ایک من گندم دیں گے یا ایک ٹن کھجور دیں گے وہ کھجوریں یا گندم کہیں سے بھی ہوں۔ لیکن اگر کہا جائے کہ اس باغ کا پھل دیں گے یا اس باغ کے اس درخت کا پھل دیں گے تو یہ سلم نہیں ہو سکتی، کیونکہ کیا پتہ کہ اس باغ میں پھل آتا ہے کہ نہیں آتا، کیا پتہ اس خاص درخت پر پھل آتا ہے یا نہیں آتا۔ لہذا اس میں غرر ہے اس لئے یہ جائز نہیں۔ اور سلم کی دوسری شرائط بھی مفقود ہیں، اجل کا تعین کرنا مشکل ہے، اس میں مقدار کا تعین کرنا مشکل ہے، کتنا پھل آئے گا کچھ پتہ نہیں تو اس میں سلم کی شرائط نہیں پائی جا رہی ہیں اس لئے سلم نہیں ہو سکتا۔

لہذا خلاصہ یہ ہے کہ ظہور سے پہلے جواز کی کوئی صورت نہیں البتہ اگر تھوڑا سا بھی ظہور ہو گیا ہو تو پھر بیع ہو سکتی ہے اور اس میں شرط ترک بھی جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

## اجارہ میں اگر عمل مجہول ہو تو

اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ لُتُخْخَلَكَ إِخْدَىٰ ابْنَيْ هَنِيٍّ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ [الفصص: ۲۷، ۲۸] بِأَجْرِ فَلَانَا: يَعْطِيهِ أَجْرًا وَمَنْ فِي التَّعْزِیَةِ: أَجْرَكَ اللَّهُ.

استدلال قرآن کریم کی آیت سے کیا کہ حضرت شعیب علیہ السلام سے کہا:

﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ لُتُخْخَلَكَ إِخْدَىٰ ابْنَيْ هَنِيٍّ عَلَىٰ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمْنِي جَجَجٍ ۖ فَإِنْ أَتَمَمْتُ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ ۚ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكَ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ۝ قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَخِلَّيْنِ فَضِيتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ۝﴾ [الفصص: ۲۷، ۲۸]

ترجمہ: کہا میں چاہتا ہوں کہ مبادوں تجھ کو ایک بیٹی اپنی ان دونوں میں سے اس شرط پر کہ تو میری نوکری کریں آٹھ برس پھر اگر تو پورے کر دے دس برس تو وہ تیری طرف سے ہے اور میں نہیں چاہتا کہ تجھے تکلیف میں ڈالوں، تو پائے گا مجھ کو اگر اللہ نے چاہا نیک بختوں سے بولا یہ وعدہ ہو چکا ہے میرے اور تیرے بیچ جو کسی مدت ان دونوں میں پوری کر دوں، سوز یا دینی نہ ہو مجھ پر اور اللہ پر بھروسہ اس چیز کا جو ہم کہتے ہیں۔

مطلب یہ کہ میں اپنی دو بیٹیوں میں سے ایک کے ساتھ تمہارا نکاح کرانا چاہتا ہوں، اس بات

پر کہ تم میرے ساتھ اجرت کا معاملہ کرو یعنی آٹھ سال تک میرے اجیر بنو۔

اس آیت میں یہ تو کہا تھا کہ تم آٹھ سال تک اجرت پر کام کرو گے، لیکن کیا کرو گے آیت میں اس کی صراحت نہیں ہے، لہذا وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی اجیر مقرر کیا جائے اور اس کی مدت تو متعین کر لی لیکن عمل نہیں مقرر کیا تو یہ جائز ہے، اگرچہ عمل مجہول ہے لیکن چونکہ مدت معلوم ہے، اس لئے یہ جائز ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس طرح اجارہ درست نہیں ہوتا۔ اس واسطے کہ معقود علیہ مجہول ہے، جب معقود علیہ مجہول ہے تو کیا پتہ کہ کیا عمل کرائیں گے اس واسطے یہ اجارہ درست نہ ہوگا۔

اور امام بخاریؒ کے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرت شعیب علیہ السلام نے جو کیا تھا وہ کوئی عقد نہیں تھا بلکہ عقد کے ارادہ کا اظہار تھا کہ میں آئندہ ایسا کرنا چاہتا ہوں، عقد بعد میں ہوا اس میں عمل بتا دیا گیا ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ فرمایا: *وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَتَيْكَ بِكَ إِحْدَى ابْنَتِي* *هَاتَيْنِ* کہا کہ پہلے تو میرا ارادہ ہے عقد نہیں کر رہا، عقد آگے کروں گا، اسی واسطے دو بیٹیوں میں سے ایک کو کہا اور اس کی تعیین نہیں کی۔ اگر عقد ہوتا تو بیٹیوں میں سے کسی ایک کی تعیین کرتے کیونکہ اگر بغیر تعیین کے عقد کر دیا جائے کہ دو بیٹیوں میں سے ایک کا کرتا ہوں تو یہ عقد نہیں ہوتا۔

معلوم ہوا کہ عقد نہیں تھا بلکہ محض ارادہ کا اظہار تھا کہ آئندہ ہم ایسا کریں گے، جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اسے تسلیم کر لیا ہوگا تو پھر بعد میں عقد کیا ہوگا اور اس میں عمل بتا دیا ہوگا، لہذا اس سے امام بخاریؒ کا استدلال درست نہ ہوا۔

دوسرے حضرات امام بخاریؒ کی تائید میں کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ کا استدلال درست ہے اور احدی ابنتی جو کہا گیا وہ سامعین کے نقطہ نظر سے کہا گیا، ورنہ شعیب علیہ السلام نے ان میں سے ایک کو متعین کر دیا تھا اور عقد میں معقود علیہ یعنی عمل کو اس لئے متعین نہیں کیا کہ وہ متعارف تھا کہ میں تم سے بکریاں چرواؤں گا۔

بعض حضرات نے کہا کہ عمل اگرچہ متعین نہ بھی ہو لیکن تسلیم نفس یہ معقود علیہ ہو گیا، جب مدت مقرر کر لی کہ میں ایک مہینہ تک تمہیں مزدوری پر رکھتا ہوں، اب اگرچہ یہ نہیں بتایا کہ مزدوری کیا ہو گی؟ کیا کام لینا ہوگا؟ لیکن یہ عقد ہوا تسلیم نفس پر کہ تم اپنے نفس کو ایک مہینہ تک میرے حوالے کر دو گے جو کام میں تمہیں بتاؤں وہ کرو گے تو ایسا کرنا بھی جائز ہے، یا تو مدت متعین ہونی چاہیے یا عمل متعین ہونا چاہیے۔ دونوں کا اکٹھا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، اس واسطے امام بخاریؒ کا استدلال اس لحاظ سے درست ہو گیا۔<sup>(۱)</sup>

## اگر اجارہ ابھی کر لے لیکن مدت بعد میں شروع ہو؟

حدثنا يحيى بن بكير: حدثنا الليث عن عقيل: قال ابن شهاب: فآخبرني عروة بن الزبير أن عائشة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ قالت: واستأجر رسول الله ﷺ وأبو بكر رجلا من بني الدليل هاديا خريتنا وهو علي دين كفار قريش، فدفعنا إليه راحلتيهما وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال فأتياهما براحتيهما صبح ثلاث<sup>(۱)</sup>

نبی کریم ﷺ اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بنو دیل کے ایک شخص کو راستہ بتانے کے لئے اجرت پر لیا تھا۔

## کیا اجارہ کی یہ صورت درست ہے؟

حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کسی شخص کو اجرت پر لیا اور آج عقد اجارہ تین دن کے بعد شروع ہو گیا ایک سال بعد شروع ہو گا تو ایسا کرنا جائز ہے، جب وہ وقت آجائے گا تو جن شرائط پر انہوں نے عقد اجارہ کیا ہو گا ان شرائط کے مطابق عقد شروع ہو جائے گا۔

## بیع اور اجارہ میں فرق

بیع مضاف الی المستقبل نہیں ہوتی یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ بیع کا عقد تو آج کر لیں لیکن بیع کے نتائج ایک مہینے کے بعد ظاہر ہوں اور اس کے نتائج یعنی ملکیت کا انتقال اور مشتری کے ذمے ثمن کا وجوب اور بائع کے ذمے جمع کا وجوب ایک ماہ کے بعد ہو مثلاً میں آج یہ کہوں کہ میں تم سے ایک ماہ بعد کے لئے گندم خریدتا ہوں تو یہ صورت جائز نہیں۔

ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ بیع مضاف الی المستقبل نہیں ہو سکتی، جس وقت بیع ہوتی ہے اس کے متصل بعد بائع پر جمع کی تسلیم اور مشتری پر ثمن کی تسلیم محقق ہو جاتی ہے، اس کو مضاف الی المستقبل نہیں کیا جاسکتا لیکن عقد اجارہ میں یہ صورت نہیں ہے۔

اجارہ میں یہ ہو سکتا ہے اجارہ مضاف الی المستقبل ہو کہ عقد اجارہ تو آج کریں لیکن اس کے اثرات ایک مہینے بعد شروع ہوں، یہ ہو سکتا ہے کہ ہم نے آج عقد اجارہ کیا اور یہ کہا کہ بھی میں نے یہ مکان ایک ماہ بعد سے تمہیں کرایہ پر دیدیا، ایک ماہ بعد سے تم اس کے اندر رہنا شروع کرو گے اور ایک

(۱) راوہ البخاری کتاب الاجارة باب اذا استأجر اجیر جراً یعمل له بعد ثلاثة ايام... الخ رقم ۲۶۶۶۔

ماہ کے بعد سے اجرت واجب ہوگی تو بیع مضاف الی المستقبل نہیں ہوتی اور اجارہ مضاف الی المستقبل ہو سکتا ہے۔ (۱)

## فارورڈ معاملات کا حکم

آج کل جتنے ”فارورڈ معاملات“ ہیں کہ بیع تو آج کر لیتے ہیں لیکن اس کے اثرات ایک مدت معینہ کے بعد ظاہر ہوتے ہیں۔ آج کل بازار اس فارورڈ معاملات سے بھرا ہوا ہے اور اس میں شہ چلتا ہے جس کی میں نے مثال دی تھی کہ ایک مہینے بعد کے لئے آج بیع کر لی تو یہ صورت جائز نہیں لیکن اجارہ میں جائز ہے اور یہ بات حنفیہ کے ہاں بھی مسلم ہے۔

حنفیہ کا مذہب بھی اسی کے مطابق ہے، انہوں نے اس سے استدلال کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے بنو دیل کے ایک صاحب کو اپنا رہنما مقرر کیا تھا کہ تم تین دن کے بعد یہ اونٹیاں لے کر آ جانا، اس کے بعد تمہارے ساتھ اجارہ شروع ہوگا۔

## ایک شبہ اور اس کا ازالہ

بعض حضرات نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ یہ اجارہ مضاف الی المستقبل نہیں تھا بلکہ فوری اجارہ تھا۔ اس واسطے کہ جس وقت اجارہ ہوا تھا اسی وقت حضور اقدس ﷺ اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اونٹیاں اس کے حوالے کر دی تھیں جس کا حاصل یہ تھا کہ تین دن تک وہ اونٹیوں کی دیکھ بھال کرے گا اور تین دن بعد وہ اونٹیاں لے کر غار ثور پر آئے گا اور پھر وہاں سے آپ ﷺ روانہ ہوئے تھے تو اونٹیوں کی تسلیم اسی وقت ہو گئی تھی اور ان تین دنوں میں اس کو اونٹیوں کی دیکھ بھال کرنی تھی۔ لہذا اجارہ اسی وقت شروع ہو گیا تھا۔

لیکن یہ خیال درست نہیں ہے اس لئے کہ اجارہ اونٹیوں کی دیکھ بھال پر منعقد نہیں ہوا تھا بلکہ راستہ بتانے پر ہوا تھا اور وہ راستہ بتانا جو معتود علیہ ہے وہ تین دن کے بعد ہوتا تھا۔

اور اس واقعہ میں تو اگرچہ اجارہ تین دن کے بعد شروع ہوتا تھا کہ وہ تین کے بعد آئے گا۔ لیکن امام بخاریؒ نے آگے بڑھا دیا تھا کہ اوبعد شہر اوبعد سنۃ جاز، یعنی اگر تین دن تک مؤخر کر سکتے ہیں تو مہینہ بھی مؤخر کر سکتے ہیں، سال بھی مؤخر کر سکتے ہیں۔ (۲)

(۱) ملخص الباری ۳/۲۷۴۔

(۲) انعام الباری ۶/۴۳۹ تا ۴۴۱۔

## مشرکین کو اجرت پر رکھنا

جمہور فقہاء کرام جنہیں احناف بھی شامل ہیں فرماتے ہیں کہ مشرکین کو کسی کام کے لئے اجرت پر لیا جاسکتا ہے۔ اور اس کیلئے یہ بھی ضروری نہیں کہ بہت ہی سخت ضرورت ہو اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ اس کام کے لئے کوئی مسلمان میسر نہ ہو بلکہ اگر مسلمان میسر ہو تب بھی اگر کسی مشرک کو اجیر بنالیا جائے تو یہ جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

## جانوروں کے جفتی کرانے کی اجرت

حدثنا مسدد: عبد الوارث وإسماعیل بن إبراهيم، عن علی بن الحکم، عن نافع، عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال: نہی النبی ﷺ عن عصب الفحل۔<sup>(۲)</sup>

## حدیث باب میں جمہور کا مسلک

کسی نر کو کرایہ پر لینا تاکہ وہ مادہ کے ساتھ جفتی کرے اور مقصود بچہ پیدا کرنا ہو، حدیث میں اس سے منع فرمایا ہے چنانچہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ عصب الفحل کی اجرت جائز نہیں۔<sup>(۳)</sup>

## امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک

امام مالکؒ جانتے کہتے ہیں، جس روایت سے وہ استدلال کرتے ہیں اس کو توجیہ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ باقاعدہ کرایہ پر مقرر نہیں کیا گیا تھا، کوئی شخص نر لے کر گیا اور اس سے جفتی کرائی اور

(۱) انعام الباری ۶/۴۳۷۔

(۲) وفی سنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ ﷺ، رقم ۱۱۹۴، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۵۹۲، وسنن أبی داود، کتاب البیوع، رقم ۲۹۷۵، ومسند احمد، مسند المکثرین من الصحابة، رقم ۴۴۰۲۔

(۳) حدیث ابن عمر حدیث حسن صحیح الفخ...والعمل علی علما عند بعض اهل العلم وهو قول الجمہور والنہی عنہم للتحریم وهو الحق قال المحالظ فی الفتح: بیعہ وکراہ حرام الفخ (تحفة الأحوذی، رقم ۱۱۹۴، وفی بعض الباری، ج: ۴، ص: ۴۶۱، ۴۷۲)۔



جس سے نزلے کر گیا تھا اس کی کچھ خاطر تواضع کر دی، چائے، پانی کر دیا، اس حد تک جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>  
چنانچہ ترمذی میں ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ بعض اوقات ہم نزلے کر جاتے ہیں تو لوگ ہماری خاطر تواضع کرتے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت فرمائی ہے۔<sup>(۲)</sup>

### دلالی کا پیشہ اور اس پر اجرت

سمرة کے معنی ہیں دلالی اور دلال کو سمار کہتے ہیں۔  
اس سے وہ شخص مراد ہے جو کسی کو کوئی چیز خریدنے میں مدد دے بائع اور مشتری کے درمیان رابطہ قائم کرے اور کسی سے سودا کرائے۔  
بعض اوقات سمار، بائع کا اور کبھی مشتری کا وکیل ہوتا ہے اور بعض اوقات دونوں کا وکیل ہوتا ہے۔<sup>(۳)</sup>

### دلال کی اجرت کے بارے میں اختلاف فقہاء

دلال کی اجرت کے بارے میں فقہاء کرام کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔ پہلے یہ سمجھ لیتا چاہیے کہ دلالی کی ایک صورت تو ایسی ہے جس کا جواز متفق علیہ ہے۔

### دلالی کے جواز کی متفق علیہ صورت

متفق علیہ صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کہا مثلاً میرا فلاں مکان ہے تم اس کے لئے مشتری تلاش کرو اور مدت مقرر کر دی کہ ایک مہینہ کے اندر اندر تم میرے لئے مشتری تلاش کرو اس ایک مہینہ میں تم میرے اجیر ہو گے اس کی میں تمہیں اتنی اجرت ادا کروں گا۔  
اس معاہدہ کی رو سے اگر فرض کریں کہ اس نے پندرہ دن میں مشتری تلاش کر لیا اور بائع و مشتری کے درمیان سودا ہو گیا تو اس کو پندرہ دن کی اجرت مل جائے گی۔ اس کو ایک مہینہ کے لئے اجیر رکھا تھا، فرض کریں اس کی پانچ ہزار اجرت مہینہ کی مقرر کی گئی تھی اس نے پندرہ دن میں تلاش کر لیا تو

(۱)، (۲)۔ حلیۃ ابن عمر حلیۃ حسن صحیح الخ... والممل علی حلفا عند بعض أهل العلم وهو قول الجمهور ولا یمنع عنہم للتحریم وهو الحق قال الحافظ فی الفتح: یحییٰ وکراہ حرام الخ۔ (تجفۃ الأحوذی، رقم ۱۱۹۴، ولہذا الباری، ج: ۴، ص: ۴۶۱، ۴۶۲)۔ بحوالہ انعام الباری ۴/۶۶۹۔  
(۳)۔ المبسوط

للمرخصی، ج: ۱۵، ص: ۱۱۵، وعن المعبود، ج: ۹، ص: ۱۲۴، مطبع بیروت۔

اس کی اجرت ڈھائی ہزار ہوگئی۔

یہ صورت درحقیقت سمسرة کی نہیں بلکہ حقیقت میں یہ اجارہ ہے اور اس کے جواز میں سب کا اتفاق ہے۔

اور اگر فرض کریں کہ وہ پورا مہینہ کوشش کرتا رہا، مشتری تلاش کرتا رہا، لیکن اس کو کوئی مشتری نہ ملا تب بھی مہینہ ختم ہونے پر اس کے پانچ ہزار روپے واجب ہو جائیں گے۔ یہ اجارہ ہے اور اس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup>

### سمسرة کی معروف صورت

لیکن سمسرة کی عام طور پر جو صورت معروف ہے وہ یہ ہے کہ آپ میرے لئے مشتری تلاش کریں، اگر مشتری تلاش کر کے لائیں گے تو میں آپ کو پانچ ہزار روپے دوں گا، اس میں عام طور پر مدت مقرر نہیں ہوتی بلکہ عمل کی تکمیل پر اجارہ ہوتا ہے کہ اگر تم مشتری تلاش کر کے لاؤ گے تو تمہیں پانچ ہزار روپے ملیں گے۔

اب اگر بالفرض وہ دوسرے دن تلاش کر کے لے آیا تو اس کو پانچ ہزار روپے مل گئے اور اگر دوسرے دن تلاش کر کے نہ لایا، دوسرے دن کیا پورا مہینہ گزر گیا، دو مہینے گزر گئے، وہ کوشش کرتا رہا لیکن کوئی مشتری نہیں ملا تو ایک پیسہ بھی اجرت نہیں ملے گی۔ اس کو عام طور پر سمسرة کہتے ہیں۔<sup>(۲)</sup> اس کے جواز میں فقہاء کرام کا کلام ہوا ہے۔

### امام شافعی، مالک اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا قول

امام شافعی، امام مالک اور امام احمد اس کو مطلقاً جائز کہتے ہیں شرط صرف یہ ہے کہ اجرت معلوم ہو۔<sup>(۳)</sup>

### حنفیہ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں علامہ عینیؒ نے ”عمد القاری“ میں یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں ہے، اور انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف غالباً یہ قول اس وجہ سے منسوب کیا ہے کہ یہ

(۱) المبسوط للسرخسی، ج: ۱۵، ص: ۱۱۵، وعن المبرود، ج: ۹، ص: ۱۲۴، مطبع بیروت۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین، ج: ۶، ص: ۶۳۔ (۳) کشافی فتح الباری، ج: ۴، ص: ۴۵۲۔

اجارہ تو ہے نہیں اس لئے کہ اجارہ میں معقود علیہ یا عمل ہوتا ہے یا مدت ہوتی ہے اس میں عمل کی تکمیل سے بحث نہیں ہوتی کہ عمل مکمل ہوا یا نہیں ہوا۔ اس نے اپنی محنت کی ہے، لہذا اس کو اس کی اجرت مل جائے گی۔ یہ اجارہ نہیں درحقیقت سمرۃ ہے جو بحالہ کی ایک شکل ہے۔<sup>(۱)</sup>

## بحالہ

بحالہ یہ ایک مستقل عقد ہوتا ہے جو اجارہ سے مختلف ہے۔ بحالہ کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس میں نہ تو کوئی مدت مقرر ہے نہ کوئی عمل مقرر ہے بلکہ عمل کے نتیجے پر اجرت دی جاتی ہے، مثلاً کسی شخص کا غلام بھاگ گیا، پتہ نہیں وہ کہاں ہے؟ اس نے کسی شخص سے کہا کہ اگر تم میرے غلام کو میرے پاس لے آؤ گے تو تمہیں اتنی اجرت دوں گا۔ اب غلام کب آئے گا؟ کب ملے گا؟ کتنی دیر لگے گی؟ کتنی محنت کرنی پڑے گی یہ سب کچھ مجھول ہے ملے گا بھی یا نہیں ملے گا۔ جو سکتا ہے چھ مہینہ تک تلاش کرتا رہے، محنت کرتا رہے، لیکن وہ نہ ملے اور ہو سکتا ہے کہ کل مل جائے، ہو سکتا ہے کہ بہت محنت کے باوجود نہ ملے اور ہو سکتا ہے کہ گھر سے باہر نکلے اور مل جائے تو نہ عمل کی تعیین ہے، نہ مدت کی تعیین ہے۔ مدار اس پر ہے کہ جب عمل مکمل ہو جائے تو پیسے ملیں گے ورنہ نہیں ملیں گے، اس کو بحالہ کہتے ہیں۔

## ائمہ ثلاثہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبلؒ یہ تینوں حضرات بحالہ کو جائز کہتے ہیں۔

## امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ منسوب ہے بحالہ کو جائز نہیں فرماتے، کیونکہ یہ اجارہ کی شرائط پر پورا نہیں اُترتا۔ لیکن مجھے ایسا لگتا ہے کہ ایسی کوئی صراحت موجود نہیں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہو کہ بحالہ حرام ہے، البتہ بحالہ کے جواز پر بھی ان کی کوئی روایت موجود نہیں ہے۔ اس واسطے لوگوں نے یہ سمجھا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بحالہ جائز نہیں۔

سمسار کو بھی بحالہ کے اصول پر قیاس کیا کہ چونکہ سمرہ میں بھی نہ عمل متعین ہے اور نہ مدت

متعین ہے بلکہ یہ کہا کہ جب تم مشتری تلاش کر کے لاؤ گے تو اجرت ملے گی۔ یہ بھی بحالہ کی ایک شکل ہے۔ اور بحالہ کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے کوئی روایت نہیں ہے اس واسطے کہا گیا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں اور علامہ عینیؒ نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسا کرنا درست نہیں۔

اس کے بارے میں میں نے عرض کیا کہ میرا غالب گمان یہ ہے کہ اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے کوئی نفی کی بات ثابت نہیں ہے لیکن اثبات کی بھی کوئی روایت نہیں ہے اس واسطے ان کی طرف عدم جواز کی نسبت کی جاتی ہے۔

ورنہ دلائل کے نقطہ نظر سے قرآن کریم کی اس آیت کریمہ ”وَلَمَنْ جَاءَهُ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ“ کی روشنی میں بحالہ کا جواز واضح ہے۔

اس واسطے متاخرین حنفیہ نے سمرقہ کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے اگرچہ علامہ عینیؒ یہ لکھتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک سمرقہ جائز نہیں لیکن متاخرین حنفیہ علامہ شامیؒ و فیروہ نے تصریح کی ہے کہ سمرقہ بھی جائز ہے اور علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں صراحتاً امام ابو حنیفہؒ سے بھی جواز نقل کیا ہے، فرماتے ہیں کہ النجعة فی رد الفضالة والأبق وغیرہما جائزہ، وهذا قول أبی حنيفة ومالك والشافعي ولا نعلم مخالفاً. تو صحیح بات یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سمرقہ جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

## جمہور کا استدلال

بحالہ کے جواز پر جمہور قرآن کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں ہے۔

﴿قَالُوا اتَّفِقُوا فَوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَّا بِهِ رَعِيبُ﴾

[یوسف: ۷۶]

ترجمہ: یو لے ہم نہیں پاتے بادشاہ کا پیالہ اور جو کوئی اس کو لائے اس کو ملے ایک بوجھ اونٹ کا، اور میں ہوں اس کا ضامن۔

کہ بادشاہ کا پیالہ گم ہو گیا ہے، جو شخص وہ پیالہ لے کر آئے گا اس کو ایک اونٹ کے برابر راشن ملے گا۔ اب یہاں پیالہ گم ہو گیا اور یہ کہا جا رہا ہے کہ جو بھی لائے گا اس کو ایک اونٹ کے برابر راشن ملے گا۔ یہ جو معاملہ کیا گیا، اس میں نہ تو مدت مقرر ہے نہ عمل کی مقدار مقرر ہے بلکہ عمل کے نتیجے میں اجرت ملے کی گئی ہے۔

(۱) [علاء السنن - ج: ۱۳، ص: ۱۰؛ وبتایع الصنائع ج: ۶، ص: ۸؛ والمغنی ج: ۶، ص: ۳۰۰۔]

یہ معاملہ ہے اور شرائع من قبلنا ہمارے لئے حجت ہوتی ہیں جب تک کہ ہماری شریعت میں ان کی تردید نہ آئی ہو، لہذا یہ جائز ہے۔ یہ ائمہ ثلاثہ کا استدلال ہے۔

### دلالی (کمیشن ایجنٹ) میں فیصد کے حساب سے اجرت طے کرنا

دوسرا مسئلہ اس میں یہ ہے کہ سمرۃ کی اجرت کی ایک شکل یہ ہے کہ کوئی اجرت مقرر کر لی جائے اجرت کی مقدار معین کر دی جائے کہ تمہیں پانچ ہزار روپے دیں گے تو اس کو بھی جائز کہتے ہیں اور محقق قول کے مطابق حنفیہ کے ہاں بھی جائز ہے، لیکن عام طور سے سمرۃ میں جو صورت ہوتی ہے وہ اس طرح اجرت معین نہیں ہوتی بلکہ فیصد کے حساب سے مقرر کی جاتی ہے کہ جتنے تم بچو گے اس کا دو فیصد تم کو ملے گا۔

آج کل کی اصطلاح میں اس کو کمیشن ایجنٹ (Commission Agent) بھی کہتے ہیں۔ یعنی تم جو سامان بچو گے اس کی قیمت کا دو فیصد تمہیں ملے گا، ایک فیصد ملے گا، تو اجرت فیصد کے حساب سے مقرر جاتی ہے۔

بعض وہ حضرات جو سمرۃ کو جائز کہتے ہیں کہ اس قسم کی اجرت مقرر کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ سمرۃ درحقیقت ایک عمل کی اجرت ہے اور سمسار کا عمل ٹرن کی کمی بیشی سے کم اور زیادہ نہیں ہوتا۔ وہ تو مشتری کو تلاش کر رہا ہے اب اگر ٹرن ایک لاکھ ہے تب بھی اس کو اتنا ہی عمل کرنا پڑتا ہے اور اگر ٹرن ایک ہزار ہے تب بھی اتنا ہی عمل کرنا پڑتا ہے۔ لہذا اس میں اس کو ٹرن کی مقدار کے ساتھ مربوط کر کے اس کا فیصد مقرر کرنا، بعض نے کہا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup>

### مفتی بہ قول

لیکن اس میں بھی مفتی بہ قول یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔ اور علامہ شامی نے بعض متاخرین حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیشہ اجرت کا عمل کی مقدار کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ عمل کی قدر و قیمت اور عمل کی حیثیت کے لحاظ سے بھی اجرت میں فرق ہو جاتا ہے، اس کی مثال علامہ شامی نے یہ دی ہے کہ ایک شخص چمڑے میں سوراخ کرتا ہے اور ایک شخص موتی میں سوراخ کرتا ہے۔

(۱) بو عتہ قال راہت ابن شجاع یقاطع نساہا ینسج لہ ثیابا فی کل سنۃ (حاشیہ ابن عابدین، ج: ۶، ص: ۶۳)

## مثالوں سے وضاحت

اب چڑے میں سوراخ کرنے والے اور موتی میں سوراخ کرنے والے کے عمل میں محنت کے اعتبار سے کوئی زیادہ فرق نہیں، لیکن موتی کے اندر سوراخ کرنے والے کے عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے نسبت چڑے میں سوراخ کرنے والے کے۔ تو عمل کی قدر و قیمت کا بھی لحاظ ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص دلالی کر رہا ہے اور اس نے قیمت زیادہ مقرر کر دالی ہے تو چونکہ اس کے عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے اس لئے اس میں فیصد کے تناسب سے اجرت مقرر کی جاسکتی ہے۔

اسی طرح بعض لوگ کاروں کے بیچنے کا کاروبار کرتے ہیں، مکانات بیچنے کا کاروبار کرتے ہیں، ان کے ایجنٹ اور بروکر ہوتے ہیں جو دلالی کرتے ہیں۔ تو جو دلالی کرنے والے ہیں اگر انہوں نے بالفرض سوزو کی نیچی جوڑی لاکھ کی ہے اس پر ایک فیصد کمیشن لیں جو ڈھائی ہزار روپے ہے۔ اور اگر انہوں نے شیورلیٹ نیچی جو پچاس لاکھ کی ہے۔ اب بظاہر دونوں کا عمل ایک جیسا ہے لیکن معقولہ علیہ کی قدر و قیمت مختلف ہے۔ لہذا اگر وہ اس پر ایک فیصد لیں گے تو وہ ڈھائی لاکھ کی تھی اور یہ پچاس لاکھ کی ہے۔ اس پر ڈھائی لاکھ کے حساب سے کمیشن لے گا اور اس پر پچاس لاکھ کے حساب سے تو چونکہ اس عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے اس لئے زیادہ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، تو مفتی بہ قول یہ ہے کہ فیصد کے حساب سے بھی سمرۃ کی اجرت لینا جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

## دلالی کی ایک صورت کا حکم

وقال ابن عباس: لا بأس أن يقول: بع هذا الثوب، فمأزاد على كذا

كذا فهو لك۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص سے یہ معاملہ کرے کہ میرا یہ کپڑا فروخت کر دو، اگر اتنی قیمت سے زیادہ میں فروخت کرو گے تو جتنا زیادہ ہو گا وہ تمہارا ہو گا، یعنی میرا یہ کپڑا سو روپے میں فروخت کر دو۔ اگر سو روپے سے زیادہ میں بیچا تو جتنے پیسے بھی زیادہ ہوں گے وہ تمہارے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول پر مالکیہ نے عمل کیا ہے۔

(۱) (۱) عنہ قال رأيت ابن شجاع يقطع نساءً يمسح له ثياباً في كل سنة (حاشیہ ابن عابدین، ج: ۶، ص: ۶۳)

وفتاویٰ السفدی، ج: ۲، ص: ۵۷۵۔

دوسرے ائمہ کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، اس واسطے کہ اگر بالفرض سو روپے مقرر کئے اور کہا کہ جو سو سے زیادہ ہوں گے وہ تمہاری اجرت ہوگی، اب اگر وہ کپڑا سو روپے میں ہی فروخت ہوا تو سمسار کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔

جو حضرات جائز کہتے ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر سمسار کو کچھ نہیں ملا تو نہ ملے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عقد مضاربہ میں اگر کوئی شخص مضاربہ کا عقد کرتا ہے تو اس میں بسا اوقات اس کو کچھ بھی نہیں ملتا۔ ایسے ہی اگر یہاں بھی نہ ملا تو کوئی حرج نہیں۔

### جمہور کا قول

لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مضاربہ کا معاملہ اور ہے اور سمسار کا معاملہ اور ہے، سمسار میں اس کو کوئی اجرت ضرور ملنی چاہئے، جب اس نے عمل پورا کر لیا ہے تو اب اجرت اس کا حق ہے۔ سمسار میں ایک تو جہالت چلی آرہی تھی کہ پتہ نہیں کوئی مشتری ملے گا یا نہیں، بیچارہ محنت کرتا رہا، محنت کر کے مشتری تلاش کیا لیکن وہ بھی سو سے زیادہ میں نہیں خریدتا تو اس صورت میں یہ بیچارہ نقصان میں رہے گا، لہذا یہ صورت جائز نہیں۔

### حنفیہ کا مسلک

حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ یہ صورت جائز نہیں، ہو سکتا ہے یہ کہا جائے کہ بھی! یہ چیز سو روپے میں بیچ دو، تمہاری اجرت دس روپے ہے، لیکن اگر سو روپے سے زیادہ میں بیچ دیا تو ہتنا زیادہ ہو گا وہ بھی تمہارا ہوگا، یعنی ایک اجرت مقرر کر لی۔ وہ تو اس کو ملے گی لیکن اگر ایک سو سے زیادہ میں فروخت کیا تو وہ بھی اس کا ہوگا۔ تو اگر ہمت افزائی کے طور پر کوئی زیادہ حصہ بھی مقرر کر دیا جائے اور اس کو خاص مقدار ثمن پر معلق کر دیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔<sup>(۱)</sup>

## مسلمان کا مشرک کی مزدوری کرنے کا حکم

حدثنا عمر بن حفص: حدثنا أبي: حدثنا الأعمش، عن مسلم، عن مسروق: حدثنا خباب رضي الله عنه قال: كنت رجلاً قينا فعملت لعاص بن وائل فاجتمع لي عنده فأتيته أنقاضاه فقال: لا، والله لا أقضيك حتى تكفر بمحمد، فقلت: أما والله حتى تموت ثم تبعث، فلا، قال: وإنني لميت ثم مبعوث؟ قلت: نعم، قال: فإنه سيكون لي ثم مال وولد فأقضيك، فأنزل الله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾ [مريم: ۷۷]۔<sup>(۱)</sup>

حضرت خباب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں لوہا کرتھا۔ فعملت للعاص بن وائل۔ عاص بن وائل مشرک تھا حضرت خباب رضی اللہ عنہ اس کے لئے بطور مزدور کام کرتے تھے۔

معلوم ہوا کہ ایک مسلمان ارض حرب میں مشرک کی مزدوری کر سکتا ہے۔ یہ بات متفق علیہ ہے کہ مسلمان، کسی کافر کی مزدوری کر سکتا ہے۔ فاجتمع لی عنده کہتے ہیں کہ میری اجرت اس کے پاس جمع ہوگئی۔ فأتیتہ انقاضاه۔ میں اس کے پاس اپنی اجرت مانگنے گیا۔

فقال: لا، والله أقضيك حتى تكفر بمحمد۔ کبخت نے کہا کہ میں تمہیں پیسے نہیں دوں گا جب تک کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا انکار نہ کرو۔ میں نے جواب میں کہا۔ اما والله حتى تموت ثم تبعث، فلا۔ میں نہیں کر سکتا یہاں تک کہ تم مرد پھر دوبارہ زندہ ہو جاؤ۔ مقصد یہ ہے کہ کبھی نہیں کر سکتا۔ قال وإنني لميت ثم مبعوث؟ اس نے کہا، کیا میں مردوں کا پھر دوبارہ زندہ ہوں گا؟ قلت نعم۔ میں نے کہا، ہاں تو مرے گا پھر دوبارہ زندہ ہوگا۔

قال فإنه سيكون لي ثم مال وولد فأقضيك۔ اس نے کہا کہ اگر میں مر کر دوبارہ زندہ ہو جاؤں گا تو پھر میرے پاس بہت سامان اور اولاد ہوگی اس وقت میں تیرے پیسے ادا کر دوں گا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی:

﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾ [مريم: ۷۷]

ترجمہ: بھلا تو نے دیکھا اس کو جو منکر ہوا ہماری آیتوں سے اور کہا مجھ کو مل کر رہے گا مال اور اولاد۔

(۱) بروہ البخاری کتاب الاجارۃ باب هل یواجر الرجل نفسه من مشرك رقم ۲۲۷۵۔



یہاں پر بھی مقصود یہی ہے کہ حضرت خبابؓ عاص بن وائل کی مزدوری کی، باوجودیکہ وہ مشرک تھا، معلوم ہوا کہ مسلمان کے لئے مشرک کی مزدوری کرنا جائز ہے بشرطیکہ عمل فی نفسہ جائز اور حلال ہو۔<sup>(۱)</sup>

## جہاڑ پھونک کی اجرت کا حکم

وقال ابن عباس عن النبي ﷺ: ((أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله))۔ وقال الشعبي: لا يشرط المعلم إلا أن يعطى شيئاً فليقبله۔ وقال الحكم: لم أسمع أحداً كره أجر المعلم۔ وأعطى الحسن دراهم عشرة، ولم ير ابن سيرين بأجر الفصام بأساء وقال: كان يقال: السحت: الرشوة في الحكم وكانوا يعطون على الخرص۔<sup>(۲)</sup>

اگر کسی نے فاتحہ الکتاب پڑھ کر رقیہ یعنی جہاڑ پھونک کی اور اس پر کسی نے پیسے دیدے تو وہ لینا جائز ہیں اور اس پر اجرت ملے کر کے لینا بھی جائز ہے۔

احیاء عرب کوئی قید نہیں ہے، آگے چونکہ احیاء عرب کا واقعہ ہے اس واسطے اس کو ذکر کر دیا ورنہ یہ کوئی قید نہیں ہے۔ کوئی بھی شخص جہاڑ پھونک پر پیسے دیدے تو لینا جائز ہے۔<sup>(۳)</sup>

حدثنا أبو النعمان: حدثنا أبو عوانة، عن أبي بشر، عن أبي المتوكل، عن أبي سعيد رضي الله عنه قال: انطلق نفر من أصحاب النبي ﷺ في سفرة سافروها حتى نزلوا على حي من أحياء العرب فاستنضوا فوهم فأبوا أن يضيفوهم، فلدغ سيد ذلك الحي فسموا له بكل شئ لا ينفعه شئ فقال بعضهم: لو أتيتهم هو لاء الرهط الذين نزلوا لعله أن يكون عند بعضهم شئ۔ فأتوهم فقالوا: يا أيها الرهط إن سيدنا لدغ سبعين له بكل شئ لا ينفعه، فهل عند أحد منكم من شئ؟ فقال بعضهم: نعم، والله نبي لأرفى ولكن والله لقد استنضناكم فلم تضيفونا، فما أنا برأي لكم

(۱) انعام الباری ۶/۴۶۰، ۴۶۱۔ (۲) برواہ البخاری کتاب الاجارۃ باب ما يعطى في

الرقية... الخ۔ (۳) أخذ الجمل على الرقية الحديث متفق عليه كما قال، (كتاب الجمالة، ر۲ م

۱۲۸۹، تلخیص الحیبر، ج: ۲، ص: ۶۱، مطبع المکتبۃ المنورۃ، ۵۱۳۸۴، وفیض الباری، ج: ۳، ص: ۲۷۶،

وحاشیہ ابن عابدین، ج: ۶، ص: ۵۷۔

حتى تجعلوا لنا جعلا۔ فصلحوهم على قطع من الغنم۔ فانطلق يتفل عليه ويقرا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فكانما نشط من عقل فانطلق يمشى وما به قلبه۔ قال: فأوفوهم جعلهم الذي صالحوهم عليه۔ فقال بعضهم: اقساموا فقال الذي رقى: لاتفعلوا حتى نأتي النبي ﷺ فذكر له الذي كان فنظر ما يأمركمنا۔ فقد موا على رسول الله ﷺ فذكروا له فقال: ((وما يدريك أنها رقية؟)) ثم قال: ((قد أصبتم، أقساموا واضربوا لي معكم سهما))۔ فضحك النبي ﷺ۔ قال أبو عبد الله: وقال شعبه: حدثنا أبو بشر: سمعت أبا المنوكل بهذا (۱)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے مشہور واقعہ سے استدلال کیا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کہیں گئے اور جا کر مہمانی طلب کی تو انہوں نے مہمانی سے انکار کر دیا۔ ان کے ہاں کسی آدمی کو سانپ نے ڈس لیا وہ اسے ان کے پاس لے آئے، انہوں نے کہا کہ ہم اس وقت تک رقیہ نہیں کریں گے، جب تک کہ تم ہمیں کچھ اجرت نہ دو، پھر انہوں نے بکریوں کا ایک گلہ اجرت میں مقرر کیا، پھر وہ گلہ لے کر حضور اقدس ﷺ کے پاس آئے۔ حضور ﷺ نے پوچھا کہ کس طرح ہوا؟ آپ ﷺ کو جب بتایا تو آپ ﷺ نے فرمایا ٹھیک ہے لے لو اور اس میں سے مجھے بھی کچھ دیدو تاکہ ان کو پورا اطمینان ہو جائے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔

## کیا اجرت علی الطاعات جائز ہے؟

### امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک

امام شافعیؒ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ اجرت علی الطاعات جائز ہے، نماز پڑھانے کی

(۱) بروہ البخاری کتاب الاجارة باب ما يعطى في الرقية... الخ رقم ۲۲۷۶ وفي صحيح مسلم، كتاب السلام، باب جواز اخذ الاجرة على الرقية بالقرآن والاذكار، رقم ۴۰۸۰-۴۰۸۱، وسنن الترمذی، كتاب الطب عن رسول الله، رقم ۱۹۸۹، وسنن أبي داود، كتاب البيوع، رقم ۲۹۶۵، وكتاب الطب، رقم ۳۱۰۱، وسنن ابن ماجه، كتاب التجارات، رقم ۲۱۴۷، وسنن احمد، باقی مسند المکثرین، رقم ۱۰۵۶۲-۱۰۶۴۸، ۱۰۹۷۲، ۱۱۰۴۷، ۱۱۳۶۱۔

اجرت، اذان دینے کی اجرت، تعلیم قرآن کی اجرت، امام شافعیؒ ان سب کو جائز کہتے ہیں۔<sup>(۱)</sup>

## امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اصل مسلک یہ ہے کہ طاعات پر اجرت جائز نہیں، چنانچہ امامت، مؤذن اور تعلیم قرآن کی اجرت یہ جائز نہیں۔<sup>(۲)</sup>

## امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

ان کا استدلال حضرت عبادۃ بن صامتؓ کی روایت سے ہے۔ جو ابو داؤد اور ابن ماجہ وغیرہ میں ہے کہ انہوں نے اصحاب صفہ میں سے بعض لوگوں کو کچھ تعلیم دی، بعد میں ان میں سے کسی نے ان کو کمان دیدی۔ حضور اقدس ﷺ سے جب ذکر کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم چاہتے ہو کہ اس کمان کے بدلے اللہ تمہیں دوزخ کی ایک کمان عطا کرے تو لے لو۔ اس کا معنی یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس لینے کو جائز قرار نہیں دیا۔<sup>(۳)</sup>

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ طاعات پر اجرت لینا جائز نہیں، اور جہاں تک حضرت ابو سعید خدریؓ کا واقعہ کا تعلق ہے جہاں انہوں نے رقیہ کیا اور اس کے بدلے میں انہیں بکریوں کا گلہ ملا اور آپ ﷺ نے اجازت دی۔ اور وہ رقیہ فاتحہ الکتاب کے ذریعہ تھا، تو اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ طاعت نہیں تھی۔ اجرت طاعت پر ناجائز ہے اور جہاڑ پھونک اگر دنیاوی مقاصد کے لئے کی جائے تو اس میں کوئی طاعت نہیں ہوتی، چونکہ طاعت نہیں ہوتی اس لئے اس پر اجرت لینا بھی جائز ہے۔

## تعویذ گنڈے کی اجرت لینا

لہذا تعویذ گنڈے اور جہاڑ پھونک کی اجرت بھی جائز ہے۔ اس واسطے کہ یہ طاعت نہیں۔ یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ قرآن کریم کی آیات یا سورتوں کی تلاوت اگر کسی دنیاوی مقصد

(۱) (۲) فیض الباری ج: ۳، ص: ۲۷۶، ۲۷۷ والہدایہ شرح البدایہ، ج: ۳، ص: ۲۴۰، مطبع المکتبۃ

الاسلامیہ، بیروت۔ (۳) وسنن أبی داؤد، کتاب البیوع، باب فی کسب المعلم، رقم ۲۹۶۴،

وسنن ابن ماجہ، کتاب فتاویٰ، باب الأجر علی تعلیم القرآن، رقم ۲۱۴۸ و فیض الباری، ج: ۳، ص: ۲۷۷،

ونکملہ فتح الملہم، ج: ۴، ص: ۳۲۸، ۳۲۹۔

کے لئے علاج کے لئے یا روزگار حاصل کرنے یا قرضوں کی ادائیگی کے لئے کی گئی تو اس میں تلاوت کا ثواب نہیں ہوگا، لہذا وہ طاعت ہی نہیں، وہ علاج کا ایک طریقہ ہے جو مباح ہے۔ چونکہ طاعت نہیں اس لئے اس پر اجرت لینا بھی جائز ہے۔ اسی واسطے تعویذ گندوں پر اجرت لینا جائز ہے، اسی طرح جو خاص دنیاوی مقاصد کے لئے لوگ ختم وغیرہ کراتے ہیں، ان کی اجرت بھی جائز ہے اس واسطے کہ وہ طاعات ہیں ہی نہیں، اس سے اجر و ثواب کا تعلق نہیں ہے بلکہ وہ ایک دنیاوی عمل ہے اس لئے اس پر اجرت لے سکتے ہیں۔<sup>(۱)</sup>

## ایصال ثواب پر اجرت کا حکم

البتہ ایصال ثواب کے لئے جو ختم کیا جاتا ہے اس میں اجرت لینا جائز نہیں، کیونکہ ایصال ثواب کا مطلب یہ ہے کہ پہلے وہ عمل طاعت ہونا چاہئے، جب طاعت ہوگا تو دوسرے کو ایصال ثواب کیا جائے گا، اور طاعت کے اوپر اجرت جائز نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے۔<sup>(۲)</sup>

حنفیہ کہتے ہیں کہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی رقیہ کے بارے میں جو روایت ہے وہ طاعت نہیں لہذا اس سے استدلال نہیں ہو سکتا، اور ابو عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ یا سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی جو روایت ہے جس میں کہ کمان دی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ جہنم کی کمان ہے تو یہ اجرت تعلیم پر تھی اور تعلیم طاعت پر نہیں ہے اسی طریقے سے ترمذی میں حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے اس بات سے منع کیا کہ کوئی ایسا مؤذن نہ رکھوں جو اذان پر اجرت لے۔ یہ تمام روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں۔<sup>(۳)</sup>

لیکن متاخرین حنفیہ نے ان تمام کاموں (امامت، اذان اور تعلیم قرآن) پر اجرت لینا جائز قرار دیا۔ بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہ جائز اس لئے کہا ہے کہ یہ اجرت جو دی جا رہی ہے یہ عمل طاعت پر نہیں دی جا رہی بلکہ جس وقت پر دی جا رہی ہے کہ اپنا وقت محبوس کیا ہے لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حنفیہ نے اس باب میں ضرورت کی وجہ سے شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے اور ضرورت کی وجہ سے دوسرے امام کے قول پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔ یہاں شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

ضرورت یہ تھی کہ اگر یہ کہہ دیں کہ کوئی اجرت نہیں ملے گی تو پھر نہ تو نماز کے لئے کوئی امام ملے گا۔ نہ کوئی تراویح پڑھانے کے لئے امام ملے گا، نہ کوئی مؤذن ملے گا، نہ کوئی پڑھانے والا ملے گا تو

(۱) غیض الباری ج: ۳، ص: ۲۷۶۔ (۲) غیض الباری، ج: ۳، ص: ۲۷۸۔ (۳) وسنن الترمذی، کتاب

الصلوة، باب ما جاء فی کمرأیہ ان یاخذ المؤمنون علی الأذان أجراً، رقم ۱۹۳۔

اس ضرورت کے تحت ایسا کر دیا۔ لہذا جہاں یہ ضرورت ہے وہاں جواز ہے اور جہاں ضرورت نہیں وہاں جواز بھی نہیں۔<sup>(۱)</sup>

## تراویح میں ختم قرآن پر اجرت کا مسئلہ

یہی وجہ ہے کہ تراویح پڑھانے کے لئے حنفیہ نے بھی جائز نہیں کہا ہے۔ تراویح میں حافظ کو اجرت نہیں دی جاسکتی، اس لئے کہ تراویح کے اندر ختم قرآن کوئی ضرورت نہیں ہے، اگر اجرت کے بغیر سنانے والا کوئی حافظ نہ مل رہا ہو تو الم تر کیف سے پڑھ کر تراویح پڑھا دو۔ اس واسطے وہاں اجرت جائز نہیں۔

بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ درحقیقت یہ اجرت بالمعنی المعروف نہیں ہے جو امام، مؤذن یا مدرس کو دی جا رہی ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اصل اسلامی طریقہ یہ تھا کہ اس پر اجارہ تو نہ ہوتا تھا لیکن بیت المال سے ان لوگوں کے وظائف مقرر کئے جاتے تھے۔ جب بیت المال نہ رہا اور بیت المال سے خرچ کرنے کے وہ طریقے نہ رہے تو بیت المال کی ذمہ داریاں عام مسلمانوں کی طرف منتقل ہو گئیں۔ اب دینے والے جو کچھ دیتے ہیں وہ بیت المال کی نیابت میں دیتے ہیں، بطور عقد اجارہ نہیں دیتے، یہ تاویل بھی کی گئی ہے۔

## صحیح تاویل

لیکن میرے نزدیک صحیح تاویل یہی ہے کہ اس مسئلے میں شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔<sup>(۲)</sup>

## مذہب غیر پر فتویٰ کب دیا جاسکتا ہے؟

دوسرے کے مذہب پر کب فتویٰ دیا جاسکتا ہے؟ اس کا اصول یہ ہے کہ جب حاجت عامہ ہو، انفرادی شخص کے لئے بھی بعض اوقات گنجائش ہو جاتی ہے کہ کسی خاص تنگی کے وقت وہ کسی دوسرے

(۱) بعض مشائخنا استحسنوا الاستجار علی تعلیم القرآن الیوم لانه ظهر النوائی فی الامور الدینیة فقی الامتناع

نضیم حفظ القرآن وعلیہ الفتوی۔ (الہدایہ شرح البدایہ، ج: ۳، ص: ۲۴۰) و فیض الباری، ج: ۳، ص: ۲۷۶،

۲۷۷، و تکملة فتح الملہم، ج: ۴، ص: ۳۳۰۔ (۲) و تمسک بہ الشافعی علی جواز أخذ الأجرة علی تعلیم

القرآن، وغیرہ؛ و هو عندنا محمول علی الرقبة، ونحوها، (فیض الباری، ج: ۳، ص: ۲۷۷)۔

امام کے قول پر عمل کر لے لیکن اس طرح ہر عام آدمی کا کام نہیں ہے، اس کے لئے بھی کچھ شرائط ہیں کہ جہاں کوئی اور طریقہ نہیں چل رہا ہے اور بہت ہی شدید حاجت واقع ہو گئی ہے تو وہاں دوسرے امام کے قول پر عمل کیا جاسکتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

## بغیر تعین کے ایصالِ ثواب پر اجرت کا حکم

سوال: ایصالِ ثواب وغیرہ میں جو اجرت دیتے ہیں بعض اوقات تعین نہیں کرتے، بغیر تعین کے دیدیتے ہیں، اس کا کیا حکم ہے؟

جواب: اگر کوئی عقد مشروط ہو تب تو بالکل ناجائز ہے اور اگر عقد میں شرط نہیں لیکن معروف ہے تو قاعدہ المعروف کا مشروط کی وجہ سے وہ بھی ناجائز ہے، لیکن بغیر معروف ہوئے اگر کوئی شخص کوئی ہدیہ دیدے تو لینا جائز ہے۔

قال ابن عباس عن النبی ﷺ أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تم جس چیز پر اجرت لیتے ہو اس میں سب سے زیادہ مستحق اللہ کی کتاب ہے۔ یہ اسی حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں فرمایا۔ ہمارے نزدیک یہ رقیہ پر محمول ہے۔

اور امام شعبیؒ کا قول یہ ہے کہ لا بشرط المعلم الخ معلم کوئی شرط نہ لگائے کہ میں اتنے پیسے لوں گا۔ الا يعطى الخ ہاں اگر کوئی اپنی طرف سے دیدے تو قبول کر سکتا ہے۔

وقال المحکم لم أسمع احداً اكره اجر المعلم۔ میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ وہ معلم کی اجرت کو مکروہ سمجھتا ہو۔

واعطى الحسن دراهم عشرة۔ حضرت حسن بصریؒ نے کسی معلم کو دس درہم دیئے۔ معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک دینا جائز تھا۔

ولم ير ابن سيرين باجر القسم بأسا۔ محمد بن سیرینؒ نے قسم کی اجرت پر کوئی حرج نہیں سمجھا۔

قسام وہ شخص ہوتا ہے جو مشاع ملک کو شرکاء کے درمیان تقسیم کرتا ہے۔ عام طور پر وہ بیت المال کی طرف سے مقرر ہوا کرتا تھا۔ مثلاً ایک جائیداد کئی آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، وہ چاہتے ہیں کہ تقسیم کر دیں۔ تقسیم کرنے کے لئے بیت المال کی طرف سے ایک شخص کو بھیج دیتے ہیں کہ بھائی!

تم انصاف کے ساتھ تقسیم کر دو۔ اس کو بعض اوقات اجرت دی جاتی تھی۔ حضرت حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ قسم کے لئے اجرت لینے میں کوئی حرج نہیں۔

وقال كانت يقال: الرشوة في المحكم - اور ابن سیرینؒ نے یہ بھی کہا کہ کہا جاتا ہے کہ صحت در حقیقت فیصلے میں رشوت لینے کو کہتے ہیں تو قاضی فیصلہ کر کے رشوت لے، یہ صحت ہے۔  
وكانوا يعطون على الخرم - اور لوگوں کو خرم پر بھی پیسے دیئے جاتے تھے۔ خرم کے معنی تخمینہ کرنا، اندازہ کرنا۔ درختوں پر پھل آنے سے پہلے بیت المال کی طرف سے کوئی آدمی بھیجا جاتا تھا کہ تم اندازہ لگاؤ اس باغ میں کتنے پھل آئیں گے۔ تو باغ میں جا کر جو اندازہ لگاتا تھا اس کو اجرت دی جاتی تھی۔

فكانما نشط الخ - اس شخص کا ایسا ہوا کہ اس کو کسی نے رسی سے چھوڑ دیا ہو، پہلے رسی میں باندھا ہوا ہو اور اب گویا کہ اس کو چھوڑ دیا گیا۔ فانطلق الخ پس یہاں تک کہ وہ چلنے لگا اور کوئی تکلیف، کوئی بیماری نہیں تھی۔

## ایصال ثواب کے بعد کھانا کھلانا

سوال: ایصال ثواب کے بعد جو کھانا کھلایا جاتا ہے اس کا کیا حکم ہے؟  
جواب: اگر مشروط یا معروف ہو تو ناجائز ہے لیکن اگر مشروط یا معروف نہ ہو اور جانے والے کا مقصد بھی کھانا کھانا نہ ہو بلکہ جانے والے کا مقصد ایصال ثواب ہو اور اس نے کھانا کھلا دیا یہ جائز ہے۔  
باقی تیجہ، چالیسواں، دسواں کی جو رسمیں ہیں یہ ناجائز ہیں۔ ایسی مجالس میں شرکت ہی جائز نہیں۔

## ڈرائیور کی اجرت مقرر کرنا

سوال: ٹرانسپورٹ حضرات گاڑی ڈرائیور کے حوالے کرتے ہیں اور اس کی یا تو ماہانہ تنخواہ مقرر کر دیتے ہیں اور یا کوئی مقررہ رقم لگا دیتے ہیں جو شام کو ڈرائیور کو مالک کے حوالے کرنی ہوتی ہے۔ چاہے ڈرائیور زیادہ کام کریں یا کم، کیا یہ طریقہ جائز ہے؟

جواب: ماہانہ تنخواہ مقرر کرنا بھی جائز ہے کہ ڈرائیور کو ماہانہ تنخواہ پر رکھ لیا، جو کچھ بھی آمدنی ہوئی وہ مالک نے وصول کی اور یہ بھی جائز ہے کہ میں اپنی گاڑی کرایہ پر دے رہا ہوں، اس کا یومیہ کرایہ مثلاً پانچ سو روپے لوں گا، اب تم اس کو چلاؤ اور جو کچھ بھی اجرت وصول کرو، شام کو میں پانچ سو روپے اس کا کرایہ وصول کر لوں گا، یہ بھی جائز ہے۔

## ٹیوشن کا حکم

سوال: ٹیوشن کا کیا حکم ہے؟

جواب: ٹیوشن تو تعلیم ہی کے حکم میں ہے، متاخرین نے اس کو جائز کہا ہے۔ استاد، شاگرد کے گھر جائے، یہ اچھی بات تو نہیں ہے لیکن ہمارے معاشرے میں صورتحال ایسی بن گئی ہے کہ اگر ایسا نہ کریں تو بچے قرآن کی تعلیم سے محروم ہو جائیں۔<sup>(۱)</sup>

## بینک کی کروڑ پتی اسکیم کا حکم

آج کل اخباروں میں کروڑ پتی اسکیم کا بڑا زور ہے یعنی بینک اعلان کرتے ہیں کہ جس کے نام پر بھی قرضہ نکلے گا تو ہم اسے ایک کروڑ روپے دیں گے۔ یعنی راتوں رات کروڑ پتی بننے کا نسخہ ہے۔ تو وہ بھی یہی صورت ہے کہ جتنے لوگوں نے پیسہ رکھوائے ان سب کے اوپر سود لگایا لیکن بجائے اس کے کہ ہر ایک کو تقسیم کریں، ایک کو قرضہ اندازی کے ذریعہ انعام دے دیا جاتا ہے تو مجموعی مقرضین کے ساتھ معاہدہ ہوتا ہے کہ قرضہ اندازی کے ذریعے تقسیم کریں گے لہذا یہ مشروط ہے۔

## ملائشیا کی عملی صورت

بعض ملکوں نے اسلامی طریقے پر لوگوں سے قرض لینے کی اسکیم جاری کی ہے جیسے ملائیشیا نے کہا کہ ہم سودی بانڈ جاری نہیں کرتے یعنی ہم کسی سے سود کا معاہدہ نہیں کرتے لوگ ہمیں قرض دیں اور ہم سے بانڈ لیں پھر ہم اپنی صوابدید کے مطابق جب چاہیں گے لوگوں کا انعام دے دیں گے یعنی اس کی نہ کوئی شرح مقرر کی اور نہ ہی اس کی کوئی انعامی رقم مقرر ہے۔ یہاں پر بنیادی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا کہ مقرضین کو مطالبے کا حق حاصل ہے یا نہیں؟

اگر مقرضین کو قانوناً اور عرفاً مطالبہ کا حق حاصل ہے تب تو یہ بھی سود ہو جائے گا لیکن اگر مقرضین کو مطالبہ کا حق حاصل نہیں اور وہ مشروط بھی نہیں، معروف بھی نہیں، نہ رقم مقرر ہے نہ زمانہ مقرر ہے اور کبھی دیتے ہیں اور کبھی نہیں دیتے یعنی کسی سال نہ دیں تو نہ کوئی مطالبہ کرے اور عملاً بھی ایک آدھ سال چھوڑ دیں تو پھر بیشک یہ مشروط میں داخل نہیں ہوگا اور جائز

(۱) تکملة فتح الملہم، ج: ۴، ص: ۳۳۱ بحوالہ انعام لیباری ۱/۶ تا ۱/۷۔



ہو جائے گا۔

لیکن عملاً ایسا کہیں ہوتا نہیں ہے کیونکہ جب حکومت کی طرف سے اعلان ہوتا ہے کہ اب ہم انعام دیں گے تو لوگوں کو مطالبہ کا حق حاصل ہو جاتا ہے اور وہ مشروط کے ضمن میں آ جاتا ہے یہ ربا النسبۃ ہے جو کہ ناجائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

## اکاؤنٹینٹ کی آمدنی کا حکم

مختلف کمپنیوں یا فرموں میں اکاؤنٹینٹ (محاسب) اور آڈیٹر ہوتے ہیں جو ان کے حسابات کو چیک کرتے ہیں، ان کا پیشہ حسابات کو چیک کرنا یا یاد رکھنا ہوتا ہے۔ یہ کمپنیاں یا فرم، بینک سے قرض لئے ہوئے ہوتے ہیں یا اپنی رقم سودی کھاتوں میں رکھوائی ہوتی ہے، سود ملتا ہے ان کا اندراج ان کی کاپیوں میں کرنا ہوتا ہے یا اس کی چیکنگ کرنی ہوتی ہے، تو خیال ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے جو کاتب ربا پر بھی لعنت فرمائی تو یہ بھی کاتب ربا میں داخل ہے۔

لیکن اس حدیث کی شرح میں علماء کرام نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے اس سے میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہ کاتب ربا کی اس وعید میں نہیں، کاتب ربا کی وعید اس شخص پر صادق آتی ہے جو ربا کا معاون ہے اور ربا کا معاہدہ لکھتا ہے، اور جس نے محض لکھا اور صرف حساب کی چیکنگ کی تو وہ اس وعید میں بظاہر داخل نہیں یہ اور بات ہے کہ ربا ایسی چیز ہے کہ جس طرح عین ربا کا ارتکاب حرام ہے اس کے مشابہ اور اس کے اندر جہاں شبہات ہوں اس کو بھی آدمی ترک کرے اور اس سے پرہیز کرے تو بہتر ہے، لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ اکاؤنٹینٹ کی آمدنی اس کی وجہ سے حرام ہوگئی۔

## بینک کے کون کون سے شعبوں کی آمدنی جائز ہے؟

سوال: بینک کے کون کون سے شعبوں کے ملازمین کی آمدنی جائز ہے؟

جواب: ان تمام شعبوں کی آمدنی ناجائز ہے، جن شعبوں میں سود کا کام کرنا پڑتا ہو۔ سود کا لین دین یا لکھنا یا گواہی دینا یا اس کے معاملہ میں کسی طرح کی معاونت کرنا یہ سب ناجائز ہے۔ باقی ایسے معاملات جن کا سود سے کوئی تعلق نہیں ہے، جیسے ایک آدمی کیشیئر بیٹھا ہوا ہے اور کوئی آدمی چیک لاتا ہے اور اس کو چیک دیتا ہے۔ یا ڈرائیور یا چپرائیو اسی ہے اس حد تک گنجائش ہے۔

## بینک کی تنخواہ یا حرام آمدنی سے تحفہ یا دعوت قبول کرنا

اس میں اصل قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ اکثر آمدنی اگر حرام ہو تو پھر اس مال سے ہر چیز لینا حرام ہے۔ خواہ تنخواہ ہو، پیسے ہوں یا یہ ہو، لیکن بینک میں جو روپیہ ہوتا ہے وہ اکثر حرام کا نہیں ہوتا اس میں اصل سرمایہ ہوتا ہے۔ بینک کے مالکین اور دوسرے ڈپازٹرز کے پیسے ہوتے ہیں اکثریت ان کی ہے۔ لہذا اکثریت مال حرام کی نہیں ہے۔ اس لئے اگر کوئی کام جائز کر کے اس کے پیسے لئے جائیں تو جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

## مساقات و مزارعت کے جواز کے دلائل

حدثنا الحكم بن نافع: أخبرنا شعيب: حدثنا أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قالت الأنصار للنبي ﷺ اقسم بيننا وبين إخواننا النخيل، قال: "لا" فقالوا: تكفونا المونة ونشر ككم في الشمرة، قالوا: سمعنا وأطعنا۔<sup>(۲)</sup>

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ انصار نے نبی کریم ﷺ سے عرض کیا کہ ہمارے اور ہمارے بھائی مہاجرین کے درمیان نخلستان تقسیم کر دیجئے۔

یعنی مدینہ منورہ میں جو نخلستان تھے وہ انصار کی ملکیت تھے، جب مہاجرین کی بڑی تعداد مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ آئی تو مکہ میں یہ حضرات اگرچہ خاصے صاحب زمین و جائیداد تھے لیکن یہاں جب آئے تو خالی ہاتھ تھے۔ حضرات انصار نے پیشکش کی کہ آپ نخلستان ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے درمیان تقسیم کر دیجئے کہ آدھے آدھے ہم آپس میں تقسیم کر لیں گویا ہم مہاجرین کو ہبہ کر دیں۔

قال: لا، فقالوا: تكفونا المونة ونشر ككم في الشمرة

(۱) اُحدی الی رجل شہا لو اضافہ ان کان غالب مالہ من الحلال فلا بأس إلا ان یعلم بانہ حرام فان کان الغالب هو الحرام ینہی ان لا یقبل الہدیۃ ولایا کل الطعام إلا ان ینخیرہ بانہ حلال ورنہ یستقرضہ من رجل..... (الفتاویٰ الہندیہ، الباب الثانی عشر فی الہدایا والاضیافات ۳۴۲/۵) بحوالہ انعام الباری (۲) برواہ البخاری کتاب الحرث والمزارعة باب اذا قال: اکفنی: مونة ۱۷۱، ۱۷۰/۶

آپ ﷺ نے فرمایا نہیں، پھر انصار نے کہا کہ ایسا کریں کہ آپ ﷺ ہمارے لئے کافی ہو جائیں مومنہ سے یعنی ان درختوں کی دیکھ بھال اور اس پر محنت آپ ﷺ کریں اور ہم آپ ﷺ کو بھل کے اندر شریک کر لیں گے۔ آپ ﷺ درختوں کی دیکھ بھال کریں، ان کی خدمت کریں، محنت کریں اور اس کے نتیجے میں جو پیداوار ہوگی وہ ہمارے اور آپ ﷺ کے درمیان تقسیم ہو جائے گی۔

قالوا سمعنا وأطعنا الخ مہاجرین نے اس کو قبول کر لیا اور کہا کہ ہم اس کو قبول کرتے ہیں اور ہم ایسا ہی کریں گے۔

اس سے مساقات کا جواز معلوم ہوا یعنی باغ کا مالک تو ایک ہے اور عمل دوسرا شخص کر رہا ہے اور اس کے بعد ثمرہ میں دونوں شریک ہو جاتے ہیں، اسی کو مساقات کہتے ہیں۔ لہذا اس حدیث سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ جواز متفق علیہ ہے۔<sup>(۱)</sup>

## مزارعت کی مدت طے نہ ہونے کی صورت میں حکم

حدثنا مسدد: حدثنا يحيى بن سعيد، عن عبيد الله: حدثني نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: عامل النبي ﷺ خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أوزرع.<sup>(۲)</sup>

امام بخاری نے ترجمۃ الباب قائم کیا ہے کہ معاہدہ کی اجل مقرر نہیں کی اور مزارعت کا عقد کیا یعنی یہ طے نہیں کیا کہ کتنی مدت کے لئے کیا جا رہا ہے۔

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے خیبر کے یہودیوں سے مدت معاہدہ مقرر نہیں فرمائی بلکہ بعض روایات میں آتا ہے کہ نفر کم علیہا ماشئنه جب تک ہم چاہیں گے، تو مدت مقرر نہیں فرمائی۔

امام بخاری اس سے استدلال کرنا چاہتے ہیں کہ مزارعت کے اندر اگر مدت مقرر ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے اور حنفیہ کا مذہب بھی یہی ہے کہ اگر مدت مقرر نہ کریں تب بھی مزارعت درست ہو جائے گی۔ البتہ اس کا اطلاق صرف ایک فصل پر ہوگا۔ ایک فصل پوری ہونے کے بعد پھر رب الارض کو اختیار ہوگا چاہے آگے وہ دوبارہ معاہدہ کرے یا نہ کرے۔<sup>(۳)</sup>

(۱) انعام البخاری ۵۴۷/۶۔

(۲) رواہ البخاری کتاب الحرث والمزارعة باب اذالم

(۳) انعام الباری ۵۶۷/۶۔

بشروط السنن فی المزارعة رقم ۲۳۲۹۔

## غیر مسلم کے ساتھ مزارعت کا حکم

مسلمان اور غیر مسلم دونوں مزارعت میں برابر ہیں اور دونوں سے مزارعت کی جاسکتی ہے۔ آنحضرت ﷺ نے خیبر یہود کے خیبر کوزمینیں اس پر دیں کہ وہ انہیں زراعت کریں اس میں سے ایک حصہ ان کے لئے بھی ہوگا۔<sup>(۱)</sup>

عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما: أن رسول اللہ ﷺ أعطى خیبر  
اليہود علی ان يعملوا واوزروها ولهم شطرمایخرج منها۔<sup>(۲)</sup>

## خود روگھاس کی کٹائی پر اجرت

سوال: ایک شخص نصف پر گھاس کاٹنے کیلئے دیتا ہے کہ تم اتنی جگہ سے گھاس کاٹو اس میں نصف میری ہوگی اور نصف تمہاری ہوگی، یہ جائز ہے یا نہیں؟  
جواب: یہ تو ویسے ہی ناجائز ہے، گھاس کاٹنے کے اندر مباح عام ہونے کی وجہ سے شرکت نہیں ہوتی۔<sup>(۳)</sup>

## حوالہ کی تعریف

وقال الحسن وقتادة: إذا كان يوم أحبال عليه مليتا جاز - وقال ابن عباس: يتخارج الشريكان وأهل الميراث فيأخذعينا وهذا ديناء فان نوى لأحد هما لم يرجع على صاحبه۔  
یہ حوالہ کہتے ہیں نقل النعمة الى الذمة کہ ایک شخص کے ذمہ دین تھا، اس نے اپنا دین کسی اور کے ذمہ میں منتقل کر دیا کہ مجھ سے وصول کرنے کے بجائے تم فلاں سے وصول کر لینا اس کو حوالہ کہتے ہیں۔

اس میں تین فریق ہوتے ہیں:  
ایک اصل مدیون جس پر دین تھا اس کو محیل کہتے ہیں۔  
دوسرا دائن کو محال کہتے ہیں۔

(۲) رواہ البخاری کتاب الحرث والمزارعة باب المزارعة

(۱) انعام البخاری ۵۶۸/۶۔

(۳) انعام البخاری ۵۶۸/۶۔

مع الیہود رقم ۲۳۳۱۔

اور تیسرا وہ شخص جس کی طرف دین کو منتقل کیا گیا ہے اس کو محتال علیہ کہتے ہیں۔

حدثنا عبد اللہ بن یوسف: أخبرنا مالك، عن أبي الزناد، عن الأعرج،

عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: (مطل الغني ظلم،

فإذا اتبع أحدكم على ملبني فليبيع)۔<sup>(۱)</sup>

نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”مطل الغنی ظلم“ کہ غنی آدمی کا مال مٹول کرنا یعنی جس کے اوپر کوئی دین واجب ہو اور وہ غنی ہو لیکن پھر بھی وہ دین کی ادائیگی میں مال مٹول کرے تو یہ ظلم ہے۔

دوسرا جملہ یہ ارشاد فرمایا کہ ”إذا اتبع أحدكم على ملبني فليبيع“ تم میں سے جب کسی کو کسی غنی آدمی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کو چاہئے کہ وہ اس کے پیچھے لگ جائے، یعنی اگر کوئی مدیون یہ کہے کہ مجھ سے دین وصول کرنے کے بجائے فلاں شخص سے وصول کر لینا اور وہ آدمی جس کی طرف وہ حوالہ کر رہا ہے وہ غنی بھی ہو اور اس کے بارے میں تمہارا خیال ہو کہ وہ دین کی ادائیگی پر قادر ہے تو پھر اس کے حوالہ کو قبول کر لو۔ اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے حوالہ کو مشروع فرمایا اور دائن کو ترغیب دی کہ وہ حوالہ قبول کر لے۔

یہ بات تقریباً ائمہ اربعہ<sup>(۲)</sup> کے درمیان متفق علیہ ہے کہ فلیبيع کا امر وجوب کے لئے نہیں ہے بلکہ وہ دائن کی مرضی ہے، اگر چاہے تو حوالہ قبول کرے اور اگر چاہے تو قبول نہ کرے لیکن آپ ﷺ نے مشورہ یہ دیا کہ اگر کوئی حوالہ کرنا چاہے اور جس کی طرف حوالہ کرنا چاہتا ہے وہ غنی بھی ہے، ادائیگی پر قادر بھی ہے تو خود بخود اہم اصل مدیون سے لینے پر کیوں اصرار کرو؟ اس سے حوالہ قبول کرو اس سے وصول کر۔ اتنی بات تو متفق علیہ ہے۔

## حوالہ میں رجوع کا مسئلہ

آگے اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ جب ایک مرتبہ حوالہ ہو گیا اور دائن نے حوالہ قبول کر لیا تو اس کے بعد دائن اصل مدیون سے کسی وقت رجوع کر سکتا ہے یا نہیں؟

اصل بات تو یہ ہے کہ جب حوالہ کر دیا گیا تو اب اصل مدیون بچ سے نکل گیا۔ اب مدیون

(۱) رواہ البخاری کتاب الحوالات باب الحوالہ ..... رقم ۲۲۸۷، وہی صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ، رقم

۲۹۲۴، وسنن الترمذی، کتاب البیوع، رقم ۲۴۷۳، وسنن ابی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۰۳، وموطأ مالك،

کتاب البیوع، رقم ۱۱۸۱، وسنن ابن ماجہ، کتاب الاحکام، رقم ۲۳۹۴، ومسند احمد، رقم ۷۰۳۴، ۷۱۴۱،

۷۲۲۶، ۷۸۲۸، ۷۵۴۱، ۸۵۸۱، ۹۰۹۴، ۹۶۲۱۔ (۲) شرح فتح القدیر، ج: ۷، ص: ۲۳۹۔

بدل گیا، اب مطالبہ کا حق محال علیہ سے ہو گا اور کفالہ اور حوالہ سے یہی فرق ہے کہ کفالت میں صم للذمہ الی الذمہ ہوتا ہے یعنی پہلے مطالبہ کا حق صرف مدیون سے تھا، اب کفیل سے بھی حاصل ہو گیا ہے یعنی دونوں سے مطالبہ ہو سکتا ہے، اصل سے بھی اور کفیل سے بھی۔ اور حوالہ مطالبہ میں منتقل ہو جاتا ہے، یعنی نقل الذمہ الی الذمہ ہو جاتا ہے۔

لہذا جب محال نے محال علیہ کی طرف حوالہ قبول کر لیا تو اب اصل دائن کی طرف رجوع نہیں کرے گا۔ مطالبہ محال علیہ سے کرے گا۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ<sup>(۱)</sup> فرماتے ہیں کہ بعض حالات ایسے ہوتے ہیں جن میں محیل سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور وہ حالات ہیں جن میں حوالہ توئی ہو جائے اس کو حوالہ کا توئی ہو جانا کہتے ہیں۔

فرض کریں جس شخص کی طرف حوالہ کیا تھا یعنی محال علیہ، وہ مفلس ہو کر مر گیا اور ترکہ میں کچھ نہیں چھوڑا تو اب یہ دائن بے چارہ کہاں سے جا کر مطالبہ کرے گا۔ اس حوالہ کا توئی یعنی ہلاک ہو گیا یا بعد میں محال علیہ حوالہ سے منکر ہو جائے کہ جاؤ، بھاگو! میرے پاس کچھ نہیں ہے، میں نہیں دوں گا، میں نے حوالہ قبول نہیں کیا تھا اور اس دائن یعنی محال علیہ کے پاس بینہ بھی نہ ہو کہ عدالت میں جا کر پیش کر کے وصول کر لے، تو اس صورت میں بھی حوالہ توئی ہو گیا۔

اب محیل یعنی اصل مدیون سے وصول کر سکتا ہے تو حوالہ توئی ہونے کی صورت میں دین اصل مدیون یعنی محیل کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ مطالبہ منتقل ہو جاتا ہے تو حنیفہ<sup>(۲)</sup> کے نزدیک رجوع کر سکتا ہے۔

## ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ چاہے حوالہ (توئی) ہلاک ہو جائے تب بھی اصل مدیون سے مطالبہ کا حق نہیں لو اور محال کو محیل یعنی اصل مدیون کی طرف رجوع کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہوتا۔<sup>(۳)</sup>

اس کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا ”إذا أتبع أحدكم على مليئى فليتبّع“ کہ جب غنی کی طرف حوالہ کیا گیا تو بس پھر تم اسی کے پیچھے لگو۔<sup>(۴)</sup> ”فليتبّع“ امر کا

(۱) شرح فتح القدیر، ج: ۷، ص ۲۳۹۔ (۲) وقال أبو حنیفہ يرجع بالفلس مطلقا سواء عاش أو مات (فتح

الباری، ۴: ۴۶۴)۔ (۳) شرح فتح القدیر، ۷: ۲۴۰۔ (۴) وأما بلفظ أحیل مع لفظ يتبع كما ذكره

المصنف فروایة الطبرانی عن أبي هريرة في الوسط قال قال رسول الله ﷺ مطل الغنى ظله ومن أحیل علیه مليئى،

متبع ورواه أحمد و ابن أبي شعبة ومن أحیل على مليئى فليحتل الخ (شرح فتح القدیر، ۷: ۲۳۹)۔

صیغہ ہے اور امر و جواب پر دلالت کرتا ہے کہ اب تمہارا کام یہ ہے کہ اسی کے پیچھے لگے رہو، وہ دے یا نہ دے مفلس ہو جائے یا منکر ہو جائے، تمہیں اسی کے پیچھے لگے رہنا ہے کیونکہ تم نے اپنی مرضی سے حوالہ قبول کیا تھا۔ اب محال علیہ کی حیثیت وہی ہوگی جو اصل مدیون کی تھی۔ اگر اصل مدیون مفلس ہو کر مر جاتا تو کوئی چارہ کار نہیں تھا۔ اگر اصل مدیون منکر ہو جاتا تو صورت وہاں ہوتی وہی صورت یہاں بھی ہے۔

## امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ جو ترمذی نے روایت کیا ہے۔<sup>(۱)</sup>

فرماتے ہیں ”لیس علی مال مسلم نوى“ کہ مسلمان کا مال تباہ نہیں ہوتا یعنی اگر تباہ ہو جائے تو ایسا نہیں ہے کہ اس کے پاس کوئی چارہ کار نہ رہے بلکہ وہ اس صورت میں اصل مدیون کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اثر ہے۔ آپ رضی اللہ عنہ نے یہ بات اسی سیاق میں بیان فرمائی کہ اگر ہم یہ کہیں کہ دائن اب محیل سے رجوع اور مطالبہ نہیں کر سکتا تو اس صورت میں مسلمان کے مال پر ہلاکت آگئی۔ اس لئے کہ دائن کا مال ضائع ہو گیا اور اب ملنے کی کوئی امید نہیں، حالانکہ مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں۔<sup>(۲)</sup>

## حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو حدیث باب میں یہ کہا گیا تھا کہ جب تمہیں حوالہ کیا جائے کسی غنی (ملی) پر جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ ادائیگی پر قادر ہو، تو حوالہ کی قبولیت کی علت محال علیہ کا غنی ہونا ہے۔ اب بعد میں اگر وہ مفلس ہو گیا تو جس کی بنا پر حوالہ کیا گیا تھا وہ علت ختم ہو گئی۔ لہذا اب اس کی طرف حوالہ واجب نہیں ہوگا بلکہ اصل سے مطالبہ کا حق ہو جائے گا، یہ حنفیہ کا

(۱) قال أبو عيسى..... وقال به من أهل العلم إذا نوى مال هذا، إفلاس المحال عليه فله أن يرجع على الأول واحتجوا بقول عثمان وغيره حين قالوا لس علي قال مسلم نوى قال إسحاق معنى هذا الحديث ليس علي مال مسلم نوى هذا إذا أحيل الرجل على آخر وهو يرى أنه ملبي، فإذا هو معدوم فليس علي مال مسلم نوى (سنن الترمذی، ۳: ۶۰۰، دار النشر - دار إحياء التراث العربی، بیروت)۔

(۲) سنن البیہقی الکبری، ج: ۶، ص: ۷۱، رقم ۱۱۱۷۳۔

مسلک ہے۔

## شافعیہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب

امام شافعی اس اثر پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس اثر کا مدار ایک راوی خلید بن جعفر پر ہے اور ان کو مجہول قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے اس اثر سے استدلال درست نہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ خلید ابن جعفر صحیح مسلم کے رجال میں سے ہے، حضرت شعبہ جیسے محدث فی الرجال نے ان سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ لہذا ان کی حدیث قابل استدلال ہے۔

بعض شافعیہ نے اس اثر ”لبس علی مال مسلم نوی“ کی کچھ تاویل بھی کی ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں ہے جب حوالے کے وقت دائن یہ سمجھ رہا تھا کہ ”محتاج علیہ“ غنی اور مال دار ہے اور پیسے ادا کرنے پر قادر ہے، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ یہ غنی نہیں ہے بلکہ فقیر ہے۔ ایسی صورت میں ”لبس علی مال مسلم نوی“ صادق آتا ہے، لیکن اگر ہو پہلے غنی تھا اور اس کا غنی ہونا معلوم تھا، بعد میں وہ مفلس ہو گیا تو اس صورت میں اثر صادق نہیں آئے گا۔

اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ اثر مطلق ہے، پھر آپ نے اس میں کہاں سے قیدیں داخل کر دیں، اور اس کی تائید میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر بھی موجود ہے جس میں آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ”حوالہ“ میں ”توئی“ کی صورت میں محیل سے رجوع کر سکتے ہیں۔ اسی طرح حضرت حسن بصری، حضرت قاضی شریع اور حضرت ابراہیم رحمہم اللہ یہ سب حضرات تابعین بھی اس بات کے قائم ہیں کہ ”محیل“ کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

## موجودہ دور میں حوالہ کی صورتیں

ہمارے دور میں حوالہ کی بے انتہا قسمیں ہو گئی ہیں۔ اصل میں نوٹ حوالہ کی رسید تھی، اب تو یہ ثمن عربی بن گیا لیکن اس کی ابتداء اسی طرح ہوئی تھی کہ یہ حوالہ تھا، لیکن بینک کا چیک حوالہ ہے مثلاً آپ نے کوئی سامان خریدا اور بائع کو پیسے دینے کے بجائے اس کے نام چیک لکھ کر اور اس پر دستخط کر کے اس کو دے دیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تمہارے جو پیسے میرے ذمہ واجب ہیں وہ تم مجھ سے وصول کرنے کے بجائے جا کر بینک سے وصول کرنا یہ حوالہ ہو گیا۔



## حوالہ صحیح ہونے کی شرط

حوالہ کے تام ہونے کے لئے تینوں فریقوں<sup>(۱)</sup> کی رضامندی ضروری ہے۔ اگر بیع میں ایک فریق بھی راضی نہیں ہوتا تو حوالہ صحیح نہیں ہوتا۔ جب آپ نے کسی کو چیک کاٹ کر دیا تو دین کا حوالہ اس بینک پر کیا جس کا وہ چیک کاٹا گیا ہے۔ اس معاملے میں آپ محیل ہوئے اور جس کو چیک دیا گیا وہ محتمل اور بینک محتمل علیہ ہوا۔ محیل اور محتمل تو راضی ہو گئے لیکن بینک راضی نہیں ہوا، اس لئے کہ کیا پتہ جتنی رقم چیک میں لکھی ہے اتنی رقم آپ کے اکاؤنٹ میں موجود ہے یا نہیں۔

جب تک بینک تصدیق نہ کر دے کہ ہاں اس شخص کی اتنی رقم ہمارے پاس موجود ہے اور اسے دینے کو تیار ہیں اس وقت تک اس کی رضامندی متحقق نہ ہوئی لہذا حوالہ تام نہ ہوا۔

## حوالہ کے تام ہونے کی دو صورتیں ہیں

ایک صورت یہ ہے کہ جس کو چیک دیا گیا وہ چیک لے کر بینک چلا گیا اور بینک نے اس کو قبول کر لیا تو حوالہ تام ہو گیا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بینک ایسا چیک جاری کرے جس پر خود بینک کی تصدیق ہو۔ آج کل جو دو صورتیں ہوتی ہیں ان میں سے ایک ڈرافٹ (Draft) ہوتا ہے اور ایک پے آرڈر (Pay Order) کہلاتا ہے۔

جب چیک جاری کیا جاتا ہے تو اس وقت بینک اس کی تصدیق کرتا ہے کہ اکاؤنٹ میں اتنا موجود ہے یا نہیں؟ اس تصدیق کے بعد جو جاری کرتا ہے وہ ڈرافٹ یا پے آرڈر ہوتا ہے تو وہ حوالہ تام ہوتا ہے۔

اسی واسطے میں یہ کہتا ہوں کہ چیک پر قبضہ کرنا چیک کی رقم پر قبضہ کرنے کے مترادف نہیں ہے، جب تک کہ رقم قبضہ نہ کر لیں یا بینک تصدیق نہ کر لے۔

## بیل آف ایکسچینج (Bill of Exchange)

اسی طرح آج کل جو طریقہ رائج ہے اس میں ایک چیز ہوتی ہے جس کو بیل آف ایکسچینج (Bill of Exchange) کہتے ہیں۔ اصل میں اس کو ہنڈی کہتے تھے، اب ہنڈی کے معنی لوگ کچھ اور لینے

(۱) النصیح بر صا، المحبل والمحتال والمحتال علیہ (شرح صحیح الفقیر، ۲۳۹۰۷)۔

لگے ہیں۔

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ تاجر نے کچھ سامان بیچا اور مشتری کے نام ایک بل بھیجا کہ آپ کے نام اتنے پیسے واجب ہو گئے ہیں، مشتری نے اس پر دستخط کر دیئے کہ ہاں میں نے یہ سامان خریدا ہے اور یہ رقم میرے ذمہ واجب ہو گئی ہے تو بائع دائن ہو گیا اور مشتری مدیون ہو گیا لیکن ساتھ ہی مشتری اس بل میں یہ لکھتا ہے کہ میں یہ رقم تین مہینے بعد ادا کروں گا۔ بائع وہ بل لے کر اپنے پاس رکھ لیتا ہے اس کو بل آف ایکسچینج اور ہنڈی بھی کہتے ہیں۔

### حوالہ کی پہلی شکل

بعض اوقات بائع یہ چاہتا ہے کہ مجھے ابھی پیسے مل جائیں وہ جا کر کسی تیسرے فریق سے کہتا ہے میرے پاس بل آف ایکسچینج رکھا ہوا ہے، وہ مجھ سے تم لے لو اور مجھے ابھی پیسے دے دو، تین مہینے بعد جا کر میرے مدیون سے وصول کر لیتا۔ اس کو بل آف ایکسچینج اور عربی میں کمبیال کہتے ہیں۔ جس شخص کے سامنے کمبیال پیش کر کے کہا کہ تم مجھے پیسے دے دو اس نے پیسے دے دیئے تو وہ پیسے دینے والا دائن ہو گیا اور حامل کمبیال مدیون ہو گیا۔

اب یہ حامل کمبیال اس کو کہتا ہے کہ میرے ذمہ جو دین واجب ہوا ہے تم وہ مجھ سے وصول کرنے کے بجائے میرے مشتری سے وصول کر لیتا یہ حوالہ وہ گیا اور یہ حوالہ تام ہے، اس لئے کہ جب مشتری نے اس بل کے اوپر دستخط کئے تھے تو ساتھ ہی اس نے اس بات پر رضامندی کا اظہار کیا تھا کہ جو شخص بھی یہ کمبیال میرے پاس لے کر آئے گا، میں اس کو دے دوں گا تو اس نے حوالہ اسی دن قبول کر لیا تھا، تو یہ حوالہ ہوا۔

### حوالہ کی دوسری شکل

اس حد تک تو بات ٹھیک ہے لیکن ہوتا یہ ہے کہ حامل کمبیال جب کسی شخص سے جا کر یہ کہتا ہے کہ تم مجھے ابھی پیسے دے دو، تین مہینے بعد میرے مشتری سے وصول کر لینا وہ شخص کہے گا کہ مجھے کتنی رکعات کا ثواب ملے گا کہ تمہیں ابھی رقم دے دوں اور مشتری سے تین مہینے بعد وصول کروں؟ میں یہ کام اس وقت کروں گا جب تم مجھے کچھ کمیشن دو، لہذا عام طور پر کمبیال کی رقم سے کم دیتا ہے اور بعد میں زیادہ وصول کرتا ہے۔ اس کو بل آف ایکسچینج کو ڈسکاؤنٹ کرنا کہتے ہیں۔ عربی میں خصم الکمبیال اور اردو میں ہنڈی پر بٹہ لگانا کہتے ہیں۔

فرض کریں ایک سو روپے کا بل ہے وہ اس کو پچانوے دیدے گا اور بعد میں مہیون سے ایک سو وصول کرے گا۔ شرعاً یہ بدھ لگانا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ سود کی ایک قسم ہے کہ گویا آج پچانوے دے رہا ہے اور سو کا حوالہ لے رہا ہے تو جو پانچ روپے زیادہ لے رہا ہے وہ سود ہے۔ یہ حوالہ کی دوسری شکل ہے۔

### حوالہ کی تیسری شکل (Bond)

بعض اوقات حکومت یا کمپنیاں لوگوں سے قرضہ لیتی ہیں اور اس قرضے کے عوض ایک رسید جاری کر دی جاتی ہے جس کو بانڈ کہتے ہیں۔ اس بانڈ کی ایک مدت ہوتی ہے کہ مثلاً چھ مہینے بعد جو بھی اس بانڈ کو لے کر آئے گا، حکومت اس کو اس بانڈ کی رقم دینے کی پابند ہے۔

اب اگر ایک شخص کے پاس ایک ہزار روپے کا بانڈ ہے اور وہ بازار میں جا کر کہتا ہے کہ دیکھو یہ ایک ہزار کا بانڈ ہے یہ مجھ سے لے لو اور اس کے پیسے مجھے ابھی دے دو۔ یہ بھی حوالہ کی ایک شکل ہوئی کہ اس سے ایک ہزار قرض لے اور مہیون بن گئے۔ اب یہ مہیون کہتا ہے کہ مجھ سے وصول کرنے کے بجائے جو میرا مہیون ہے یعنی حکومت، تم اس سے وصول کر لیتا۔

یہاں پر بھی وہی صورت ہوتی ہے کہ اگر برابر برابر ہو تو شرعاً کوئی مضائقہ نہیں اور اگر کی بیشی ہو تو سود ہوگا۔ لیکن خوب سمجھ لیجئے کہ یہاں میں نے دو مثالیں دی ہیں۔ ایک بل آف ایکسچینج کی اور دوسری بانڈ کی۔ اس طرح کے بے شمار اوراق جو درحقیقت دیون کی رسیدیں ہوتی ہیں آج کل بازار میں کثرت سے ان کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ اسٹاک ایکسچینج میں بھی جہاں کمپنیوں کے شیئرز فروخت ہوتے ہیں وہاں ان اوراق کو بھی فروخت کیا جاتا ہے جن کو فنانشل پیپرز (Financial Papers) کہتے ہیں۔ عربی میں اوراق المالیہ کہتے ہیں، اور ان اوراق المالیہ کی خرید و فروخت ہوتی رہتی ہے۔

## دین کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

### اختلاف ائمہ

یہاں جو نقطہ میں واضح کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک دین کی بیع جائز نہیں ہے۔ ”بیع الدین من غیر من علیہ الدین“ دین کو کسی ایسے شخص کے ہاتھوں بیچنا جس پر دین واجب نہیں تھا، یہ حنفیہ اور اکثر ائمہ کے نزدیک جائز نہیں۔

بعض ائمہ نے بعض شرطوں کے ساتھ اجازت دی ہے، امام مالکؒ نے نو شرطوں (۱) کے

ساتھ اجازت دی ہے۔

امام شافعیؒ کے بھی دو قول ہیں لیکن صحیح قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ کے ہاں بھی بالکل جائز نہیں، البتہ دین کا حوالہ جائز ہے۔

## حوالہ اور دین میں فرق

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق کیا ہے؟

مثلاً میرے پاس ایک بانٹ ایک ہزار روپے کا ہے۔ میں وہ بانٹ کسی کو فروخت کرتا ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کو اپنا دین فروخت کر دیا کہ مجھ سے ایک ہزار کا یہ بانٹ لے لو اور مجھے ایک ہزار روپے دیدو۔ یہ بانٹ میں نے تم کو بیچ دیا، یہ دین کی بیچ ہوئی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ یوں کہے کہ مجھے ایک ہزار روپے قرض دے دو، اور میں مقروض بن گیا۔ اب میں آپ کو اس دین کا حوالہ کر دیتا ہوں جو میرا حکومت کے ذمہ ہے، آپ وہاں سے وصول کر لیں، یہ صورت جائز ہے۔ یہ حوالہ ہے اور بیچ کی صورت ناجائز ہے تو دونوں میں فرق کیا ہوا؟ حاصل دونوں کا یہ ہوا کہ وہاں سے جا کر وصول کرے گا۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیچ کا معنی ہے کہ تم میرے قائم مقام ہو گئے، لہذا اب بعد میں تمہیں دین وصول ہو یا نہ ہو، میں اس کا ذمہ دار نہیں۔ میں نے ایک ہزار لے لئے اور اس کے بدلے اپنا ایک ہزار کا بانٹ تمہیں فروخت کر دیا، اب تم جانو اور تمہارا کام جانے، وصولیابی تمہاری ذمہ داری ہے، تمہیں ملتا ہے تو تمہارا نصیب نہیں ملتا تو تمہارا مقدر، یہ بیچ الدین ہے چونکہ اس میں غرر ہے کہ بائع نے پیسے تو ابھی لے لئے اور اس کے عوض جو پیسے اس کو ملتے ہیں وہ موہوم اور محتمل ہیں۔ پتہ نہیں کہ یوں دے گا یا نہیں دے گا؟ اس غرر کی وجہ سے اکثر ائمہ اس کو جائز نہیں کہتے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی نو شرطوں کے ساتھ اجازت دی ہے کہ یہ بات طے شدہ ہو کہ وہ ضرور دے گا۔ غنی ہو، اس سے وصولیابی ممکن ہو وغیرہ وغیرہ۔ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ ناجائز ہے ان چکروں میں پڑنے کی ضرورت ہی نہیں۔

اور اگر بیچ نہ ہو حوالہ کیا جائے تو آپ نے پڑھا ہے کہ خفیہ (۲) کے نزدیک اگر حوالہ تباہ ہو جائے تو

(۱) باب فی شروط الحوالۃ وأحكامها (الشرح الکبیر، ۳: ۲۲۵)۔ (۲) یرى المحیل من الدین والمطلبة جمیعاً

بالمقبول من المحتال للحوالة ولا يرجع المحتال علی المحیل إلا بالنوی بالقصر وبعد هلاك المال لأن براته مفیده

سلامة حقه الخ (الدر المختار، ۵: ۳۴۵)۔

محمّل کی طرف رجوع کر سکتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے بانڈ دیدیا، اگر جس نے مجھ سے بانڈ لیا ہے بعد میں اس کو پیسے وصول نہ ہوئے اور حوالہ تباہ وہ گیا تو وہ واپس آ کر مجھ سے مطالبہ کر سکتا ہے کہ وہ توتاہ ہو گیا اس لئے میرے پیسے دو۔

تو دونوں میں یہ فرق ہے کہ بیع میں غرر ہے اور حوالہ میں غرر نہیں، اس لئے بیع الدین ناجائز ہے اور حوالہ جائز ہے لیکن حوالہ درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ جتنی رقم لے رہا ہے اتنی ہی رقم کا حوالہ بھی کرے، اس سے کمی بیشی کرے گا تو اس میں ربا داخل ہو جائے گا، اس لئے بازار میں جو بانڈ کی خرید و فروخت ہوتی ہے، وہ درست نہیں لیکن حوالہ کے طور پر درست ہے بشرطیکہ برابر سراہ ہو۔ یہی حکم بل آف ایکسچینج اور دوسرے اوراق مالیہ کا بھی ہے۔ البتہ کمپنی کے شیئرز کا معاملہ مختلف ہے کہ وہ کمی بیشی سے بھی جائز ہے۔

میں نے جو بیع اور حوالہ کا فرق بتایا ہے کہ بیع میں رجوع کا حق نہیں ہوتا اور حوالہ میں رجوع کا حق ہوتا ہے، یہ بنیادی فرق حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ حوالہ کے تباہ ہونے کی صورت میں رجوع کا حق ملتا ہے۔ لیکن جوائزہ یہ کہتے ہیں کہ حوالہ کے تباہ ہونے سے رجوع کا حق نہیں ہوتا، ان کے قول میں حوالہ اور بیع کے اندر فرق زیادہ واضح نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ وہ بیع کے نام سے وضع کیا گیا ہے اور یہ حوالہ کے نام سے اور یہ بھی حنفیہ کے مذہب کی وجہ ترجیح ہے کہ حنفیہ کے مذہب کی رو سے حوالہ اور بیع میں فرق واضح ہوتا ہے ورنہ نہیں ہوتا۔

### بحث کا خلاصہ

خلاصہ یہ نکلا کہ اوراق مالیہ کا تبادلہ بطریق حوالہ جائز ہے بشرطیکہ برابر سراہ ہو اور محتمل علیہ کو حوالہ تباہ ہونے کی صورت میں محمل کی طرف رجوع کرنے کا حق حاصل ہو اور بطریق بیع جائز نہیں، چاہے برابر سراہ ہو۔ اگر برابر سراہ ہو تو پھر بیع الدین من غیر من علیہ الدین ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے اور اگر تفاوت کے ساتھ ہو تو دو خرابیاں ہیں، بیع الدین من غیر من علیہ الدین بھی ہے اور ربا بھی ہے، لہذا بطریق بیع برابر سراہ ہونے کی صورت میں بھی ناجائز ہے اور تفاوت کی صورت میں بھی ناجائز ہے۔

### کریڈٹ کارڈ (Credit Card)

اسی سلسلے کی ایک آخری بات کریڈٹ کارڈ سے متعلق ہے۔

کریڈٹ کارڈ آج کل دنیا میں بہت کثر سے پھیل گیا ہے۔ پاکستان میں تو ابھی تک اتنا رواج نہیں ہے لیکن دنیا کے بیشتر ترقی یافتہ ممالک اور مغربی ملکوں میں ساری خریداری کریڈٹ کارڈ پر ہو رہی ہے۔

## کریڈٹ کارڈ کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

پہلے یہ سمجھ لیں کہ کریڈٹ کارڈ کی ضرورت کیوں پیش آئی؟  
وجہ اس کی یہ ہے کہ چوری، ڈاکے بہت ہونے لگے ہیں۔ اگر کوئی آدمی گھر سے نکلے اور اسے لمبی چوڑی خریداری کرنی ہو۔ اب اگر وہ جیب میں بہت سارے پیسے ڈالے کر لے جائے تو خطرہ ہے کہ ڈاکہ پڑ جائے، کوئی چھین کر لے جائے۔ خاص طور پر اگر کہیں سفر پر جا رہا ہو تو ہر وقت اپنے پاس بڑی رقم لے کر پھرنے میں بہت خطرات ہیں اس لئے اس کا ایک یہ طریقہ نکالا کہ بینک ایک کارڈ جاری کرتا ہے جس کو کریڈٹ کارڈ کہتے ہیں۔

بینک کہتا ہے کہ ہم سے کوئی بھی شخص یہ کارڈ وصول کر سکتا ہے۔ کریڈٹ کارڈ کی ایک سالانہ قیمت ہوتی ہے مثلاً امریکن ایکسپریس بینک نے ایک کارڈ ایٹو کیا اور یہ کہا کہ جو شخص بھی مجھے سالانہ گیمچرڈ الرڈے گا، میں اس کو کارڈ دیدوں گا۔ اس کارڈ کا حاصل یہ ہے کہ جس بینک نے وہ کارڈ جاری کیا ہے اس کا دنیا بھر کے بڑے بڑے تاجروں سے رابطہ ہے، اس نے سارے تاجروں سے یہ کہہ رکھا ہے کہ جو شخص بھی میرا جاری کیا ہوا کارڈ لے آئے، وہ جتنا بھی سامان خریدے اس کا بل بنا کر مجھے بھیج دینا، میں اس کی ادائیگی کر دوں گا۔ اس ادائیگی کے بعد جو کچھ میں نے ادائیگی کی ہے اس کا بل اس کارڈ والے آدمی کے پاس مہینہ کے آخر میں اس کے گمرچ دوں گا۔

فرض کریں، میں نے امریکن ایکسپریس سے ایک کارڈ لیا اور کچھ خریداری دہنی میں کی، کچھ سعودی عرب میں کی، کچھ لندن میں کی، کچھ امریکہ میں کی۔ فرض کریں پندرہ بیس ہزار ڈالر کی خریداری کر لی جس دکان پر بھی گیا اسے کارڈ دکھایا اور خریداری کر لی۔ اس دکاندار نے پیسے نہیں لئے اور کارڈ کا نمبر لکھ کر اپنے پاس رکھ لیا اور بل بنا کر ایک کاپی اپنے پاس رکھ لی، ایک مجھے دے دی اور ایک کاپی امریکن ایکسپریس بینک کو بھیج دی۔ بینک کو جب وہ بل ملیں گے تو جہاں جہاں سے بھی بل آئیں گے وہ ان تاجروں کو ادائیگی کرتا رہے گا کہ آپ نے اتنے کا بل بھیجا تھا یہ پیسے لے لو۔ غرض وہ اس کو ادا کر دے گا اور مہینہ کے آخر میں میرے پاس بل آجائے گا کہ مہینہ کی فلاں تاریخ کو آپ نے دہنی کی فلاں دکان پر خریداری کی تھی، سعودی عرب میں فلاں وقت یہ خریداری کی تھی، امریکہ میں یہ کی تھی اور انگلینڈ

میں یہ کی تھی، اس کے مجموعی اتنے پیسے ہوئے۔ اب مہینہ کے ختم پر وہ ساری رقم لے جا کر امریکن ایکسپریس بینک میں جمع کرادوں گا۔ یہ طریقہ کریڈٹ کارڈ کا ہوتا ہے۔

## کارڈ جاری کرنے والے کا نفع

اس میں ایک تو سالانہ فیس ہوتی ہے جو کارڈ خریدنے والے سے لی جاتی ہے مثلاً امریکن ایکسپریس بینک کے سال کے پچھتر ڈالر ہیں۔

دوسرا جو کارڈ جاری کرنے والے کا اصل ذریعہ آمدنی ہوتا ہے۔

وہ آمدنی یہ ہے کہ جتنے تاجر کارڈ پر سامان فروخت کرتے ہیں اور مل بھیجتے ہیں ان سے وہ فیصد کمیشن وصول کرتا ہے۔ فرض کریں میں نے لندن جانے کے لئے پی آئی اے سے ٹکٹ خریدا۔ پی آئی اے نے مجھے کریڈٹ کارڈ پر ٹکٹ جاری کر دیا اور اس نے مثلاً ایک لاکھ روپے کا بل بنایا۔ اب وہ ایک لاکھ کا بل امریکن ایکسپریس بینک کو بھیجے گا اس میں سے چار فیصد کٹوتی کرے گا، ایک لاکھ کے بجائے چھیا نوے ہزار روپے اس کو دے گا تو چار فیصد اس کی آمدنی ہے۔

آمدنی کا دوسرا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ کریڈٹ کارڈ استعمال کر کے سامان خریدنے والے کے پاس جب بل بھیجا جاتا ہے تو اس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ آپ ہمیں تیس دن کے اندر اندر یہ بل ادا کر دیں۔ اگر تیس دن کے اندر ادا کر دیا تو ان سے کوئی اضافی رقم وصول نہیں کی جائے گی جتنے کا بل ہے اتنا ہی ادا کرنا ہوگا۔ لیکن اگر ادائیگی میں تیس دن سے تاخیر کر دی تو وہ اس پر سود لگا دیتے ہیں۔ تو آمدنی کا ایک طریقہ سود بھی ہے۔

آمدنی کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ ہمارا جو معاملہ امریکن ایکسپریس بینک سے ہوتا ہے وہ کسی ایک کرنسی میں ہوتا ہے مثلاً پاکستانی روپے میں یعنی ہم جو ادائیگی کریں گے وہ پاکستانی روپے میں کریں گے حالانکہ ہم نے دبئی میں درہم میں خریداری کی ہے، سعودی عرب میں ریال میں کی ہے، لندن میں پاؤنڈ اور امریکہ میں ڈالر میں کی ہے اور اس کے پاس جو بل پہنچے وہ الگ الگ کرنسیوں میں پہنچے۔ امریکہ والوں نے ڈالر کا بل بھیجا، انگلینڈ والوں نے پاؤنڈ کا بل بھیجا، دبئی والوں نے درہم اور سعودیہ والوں نے ریال کا بل بھیجا۔ اس نے ادائیگی بھی انہی کرنسیوں میں کی۔ کسی کو درہم ادا کئے، کسی کو ریال، کسی کو پاؤنڈ وغیرہ لیکن ہم سے وہ پاکستانی کرنسی وصول کرے گا تو جب وہ ڈالر کو یا سعودی عرب کے ریال کو پاکستانی کرنسی میں تبدیل کرے گا اس تبدیل کرنے میں وہ اپنا تھوڑا سا نفع رکھ لے گا، یہ تیسرا ذریعہ آمدنی ہوتا ہے۔

اسی میں طریقہ کار یہ بھی ہوتا ہے کہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آپ کسی ملک میں پہنچے اور آپ کو پیسوں کی ضرورت پیش آگئی کیونکہ کریڈٹ کارڈ دکانوں پر تو چلتا ہے لیکن کریڈٹ کارڈ کے ذریعے بس کانکٹ نہیں خرید سکتے۔ وہاں پیسے دے کر ٹکٹ خریدنا پڑے گا یا سی قسم کی کوئی ضرورت پیش آجاتی ہے جہاں کریڈٹ کارڈ قبول نہیں کیا جاتا، پیسے ہی دینے پڑتے ہیں اور آپ کے پاس پیسے نہیں ہیں تو ایسی صورت میں انہوں نے یہ کر رکھا ہے کہ ہر ملک میں انہوں نے جگہ جگہ مشینیں لگائی ہوئی ہیں۔

فرض کریں آپ ہالینڈ میں ہیں اور آپ کو پیسوں کی ضرورت پیش آگئی اور آپ کے پاس پیسے نہیں ہیں تو آپ اس مشین کے پاس جائیں اور اس سے کہیں کہ مجھے اتنے گلڈرز چاہئیں (ہالینڈ کے سکے کو گلڈرز کہتے ہیں) اور اس میں اپنا کارڈ داخل کریں۔ مشین آپ کو سو گلڈرز نکال کر دے گی۔ وہ سو گلڈرز لے کر اپنا کام چلائیں، اب جب امریکن ایکسپریس کا بل آپ کے پاس آئے گا اس میں جس طرح اور چیزوں کی خریداری کا بل ہوگا اسی طرح سو گلڈرز کا بل بھی آپ کے پاس آئے گا، لیکن اس مشین کو وہاں پر لگانے اور اس میں روپے منتقل کرنے اور دینے کی صلاحیت پیدا کرنے کے لئے جو خدمات انجام دی گئی ہے آپ سے اس کی تھوڑی سی فیس وصول کر لیں گے۔ اگر اس نے سو گلڈرز دیئے ہیں تو آپ کے پاس ایک سو ایک گلڈرز کا بل آئے گا۔ یہ ایک گلڈر ان کی خدمات کی فیس ہے۔ یہ مختلف آمدنی کے ذریعے ہیں اور انہیں سے یہ کریڈٹ کارڈ جاری ہے۔

اس وقت دنیا میں ساری خریداری کریڈٹ کارڈ پر ہو رہی ہے۔ ریل اور جہاز کے ٹکٹ اس سے خریدیں، ہوٹل میں جا کر ٹھہریں تو ہوٹل کا بل اس سے ادا کریں۔ یہ جتنے بڑے بڑے فائینو اشار ہوٹل ہیں جب آپ اس میں داخل ہوتے ہیں تو پہلے آپ کا پرنٹ لے لیا جاتا ہے، صورتحال یہاں تک پیدا ہوگئی ہے۔ زندگی اتنی تیز رفتار ہوگئی ہے کہ فرض کریں آپ ہوٹل میں دس دن رہ کر گئے، ان دس دن کا کرایہ، کھانا، کپڑے دھلوائے، یہ کیا وہ کیا سب چیزوں کا بل خود بہ خود آٹھ میٹک بنتا رہتا ہے۔ جب آپ چائیں تو کاؤنٹر پر حساب دینے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ صرف جاتے وقت ایک ڈبہ رکھا ہوتا ہے اس میں ایک پرچہ ڈال جائیں، جس سے پتہ چل جائے گا کہ آپ یہاں سے نکل گئے ہیں۔ بس اور کچھ نہیں کرنا اس لئے کہ ان کے پاس پہلے سے پرنٹ موجود ہے اس کے حساب سے بل بنائے گا۔ اب اس میں جعل سازی بھی ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص جعل سازی کر جائے تو ایک مشین ہر جگہ ہوتی ہے کہ جب کوئی شخص کریڈٹ کارڈ پیش کرتا ہے تو ایک آدمی اس کارڈ کو مشین میں ڈال کر چیک کرتا ہے تو مشین فوراً بتا دیتی ہے جس میں ایک سیکنڈ بھی نہیں لگتا۔



تو ساری دنیا میں یہ کاروبار چل رہا ہے۔ یہاں بیٹھے بیٹھے آپ کمپیوٹر انٹرنیٹ کے ذریعہ امریکہ سے جو سامان چاہیں خرید لیں۔ یہاں بیٹھ کے آپ معلوم کریں کہ امریکہ کی فلاں دکان ہے، اس میں فلاں کتب خانہ ہے، اس میں کون کون سی کتب ہیں، اس کی پوری لسٹ آپ کو کمپیوٹر پر نظر آجائے گی اور ہر کتاب کی قیمت بھی نظر آجائے گی۔ کمپیوٹر کے اندر آپ ڈال دیں کہ مجھے فلاں کتاب کی ضرورت ہے وہ بھیج دیں۔ میرا کریڈٹ کارڈ نمبر یہ ہے، اسی لمحے آرڈر پہنچ گیا اور نمبر بھی چیک ہو گیا کہ یہ نمبر اصلی ہے، چنانچہ فوراً وہ کتاب ہوائی جہاز کے ذریعے روانہ کر دی جائے گی، تو اس طرح دنیا میں کاروبار چل رہا ہے اور اس کثرت سے ہو گیا ہے کہ کوئی حدود حساب نہیں۔

ہمارے پاکستان میں ابھی کم ہے رفتہ رفتہ بڑھ رہا ہے۔ آپ نے جگہ جگہ یہ بورڈ لگا ہوا دیکھا ہوگا کہویزہ، ماسٹر کارڈ اور امریکن ایکسپریس یہ کئی کمپنیاں ہیں جو یہ کام کرتی ہیں۔

### کریڈٹ کارڈ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کے دو حصے ہیں۔ ایک حصہ کریڈٹ کارڈ کے استعمال کرنے والے کا ہے یعنی جو کریڈٹ کارڈ لیتا ہے اور بازار جا کر اس سے خریداری کرتا ہے اور بعد میں بل ادا کرتا ہے۔ اس میں اگر اس بات کا پورا اطمینان کر لیا جائے کہ بل کی ادائیگی تیس دن سے پہلے پہلے ہو جائے تاکہ اس پر سود نہ لگے تو اس میں کوئی خرابی نہیں، یہ جائز ہے۔ بالخصوص بہتر اور محتاط طریقہ یہ ہے کہ پہلے بینک کے پاس کچھ رقم رکھوادیں تاکہ جب بل آئے تو وہ خود بخود آپ کے اکاؤنٹ سے وصول کر لیں اور اس بات کا خدشہ ہی نہ رہے کہ تیس دن گزر جائیں، ادائیگی نہ ہو اور سود لگ جائے، اگر اس طرح کر لیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ سالانہ فیس سود ہے لیکن یہ سود نہیں ہے بلکہ درحقیقت اس نے جو کارڈ آپ کو ایٹھو کیا ہے، اس کی اپنی بھی کچھ قیمت ہوتی ہے، پھر اس کو بھیجنے کی، پھر ہر مہینہ حساب و کتاب رکھنے کی، ہر مہینہ آپ کو بل بھیجنے کی اور آپ کے تاجر سے رابطہ رکھنے کی، یہ ساری اجرتیں ہیں اور یہ اجرتیں ہیں، سالانہ فیس سود کے زمرے میں نہیں آتی۔

یا یہ کہ وہ جو پیسے دینے والی مشین لگی ہوئی ہے وہ لگانا بھی آسان کام نہیں، جگہ جگہ وہ مشین نصب کرنے پر بھی بہت بھاری اخراجات آتے ہیں، ان اخراجات کو اس معمولی فیس کے ذریعے وصول کیا جاتا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

یہاں وجہ ہے کہ وہ فیس نکالی جانے والی رقم کے تناسب سے گنتی بڑھتی نہیں ہے، ایک متعین چیز

ہوتی ہے جو ادا کر دی۔ اسی طرح یہاں تکچر ڈالر ہیں اگر آپ سال میں ایک لاکھ کی خریداری کریں تب بھی تکچر ڈالر ہیں اور اس ڈالر کی خریداری کریں تب بھی تکچر ڈالر ہیں، تو اس کی خریداری کی قیمت سے اس کا کوئی رابطہ نہیں ہوتا، لہذا وہ جائز ہیں۔

عام طور سے تاجر کا مسئلہ تردد کا ہوتا ہے کہ تاجر سے جو کمیشن لیا جاتا ہے جو کریڈٹ کارڈ کا اصل آمدنی کا ذریعہ ہے اس کے بارے میں شبہ ہوتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں جیسے بل آف ایکسیج کو ڈسکاؤنٹ کریں۔ تو اس کی فقہی تخریج ہے کہ اس کے ذریعے تاجر کو اچھے اچھے گاہک فراہم کئے جاتے ہیں۔ اگر اس کے پاس یہ سہولت نہ ہو تو لوگ اس کے پاس خریداری کے لئے نہیں آئیں گے۔ تو اس کو بہتر سے بہتر گاہک فراہم کرنے کی سہولت دی جا رہی ہے، یہ عینہ سسرۃ تو نہیں لیکن سسرۃ سے مشابہ ہے۔ لہذا اس اجرت کو سود نہیں کہا جاتا۔

اس کی تخریج میری نظر میں یہ ہے کہ یہ سسرۃ کے مشابہ عمل کی اجرت ہے کہ وہ اس کے پاس اچھے گاہک لے کر آتا ہے، نیز تاجر کے لئے کچھ دوسری خدمات بھی فراہم کرتا ہے مثلاً مشین وغیرہ۔ اس لئے اس کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے، البتہ تاخیر کی صورت میں جو زیادہ رقم وصول کی جاتی ہے اس کے جواز کا کوئی راستہ نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup>

## ذہب اور فضہ میں بیع نسبیۃ اور بیع الغائب بالناجز دونوں حرام ہیں

ذہب اور فضہ (جو آپ ﷺ نے آخر میں بیان فرمائے ہیں ان میں بیع بالنسیۃ) بھی حرام ہے اور بیع الغائب بالناجز بھی حرام ہے۔ کیا معنی؟ کہ ان میں مجلس کے اندر تقابض شرط ہے۔ لہذا یہی حلقہ کی مذکورہ صورت اگر سونے میں پائی جائے کہ زید نے سونا دیا اور ساجد نے چاندی دی لیکن ساجد نے کہا کہ میری چاندی شہر میں رکھی ہوئی ہے لا کر دوں گا تو یہ بیع اس وقت تک جائز نہ ہوگی جب تک چاندی لے کر نہ آجائے۔ ساجد کو چاہیے کہ جا کر چاندی لائے اور پھر زید سے بیع کرے، تقابض فی المجلس ضروری ہے۔

## وجہ فرق؟

یہ فرقی اس لئے ہے کہ اصل میں شریعت کا مطلوب یہ ہے کہ بیع حال میں دونوں عوض متعین ہو جانے چاہئیں۔ اسی لئے مسلم شریف کی ایک حدیث میں لفظ آیا ہے الا عینابین۔ (۲) تو شریعت

(۱) انعام الباری ۶/ ۴۷۸ تا ۴۸۷۔ (۲) صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ، باب الصرف بیع الذہب بلورق

کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں عوض متعین ہوں۔ متعین ہونے کے بعد اگر تھوڑی دیر کے لئے قبضہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔

اب یہ اشیاء اربعہ ایسی ہیں جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں جیسے صورت مذکورہ میں ساجد نے کہا کہ ایک صاع گندم جو گھر میں رکھا ہے تو اس کے اس تعین سے وہ گندم متعین ہوگی، اب وہ یہ نہیں کر سکتا کہ گھر میں رکھی ہوئی گندم چھوڑ دے اور بازار سے ایک صاع گندم خرید کر زید کو دیدے۔ اس لئے کہ وہ تعین سے متعین ہوگئی، یہ بیع اسی خاص گندم کی ہوئی ہے جو گھر میں رکھا ہوا ہے۔

### اثمان متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے

درہم و دینار اور اثمان یہ متعین بالتعین نہیں ہوتے۔ لہذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ یہ جو نوٹ میرے پاس ہے اس کے عوض بیع کرتا ہوں، اب اگر وہ اس کو رکھ لے اور جیب سے دوسرا نوٹ نکال کر دے تو بائع یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں صاحب وہی نوٹ نکالو جو پہلے چمکتا ہوا دکھایا تھا بلکہ وہ دوسرے نوٹ کو لینے پر مجبور ہوگا، تو درہم و دینار یہ اثمان متعین بالتعین نہیں ہوتے۔ لہذا محض زبان سے اگر یہ کہہ دیا کہ وہ چاندی جو میرے گھر میں رکھی ہوئی ہے اس کے عوض فروخت کرتا ہوں تو اس کہنے سے کچھ نہیں ہوتا وہ چاندی متعین نہیں ہوتی اور جب متعین نہ ہوئی تو بیع بھی صحیح نہ ہوگی، لہذا اذہب اور فسخہ اور اثمان میں تقابض فی المجلس ضروری ہے اور اشیاء اربعہ میں تقابض فی المجلس ضروری نہیں ہے۔ صرف اتنا کافی ہے کہ مجلس میں متعین ہو جائیں چاہے ادائیگی کچھ دیر بعد ہی کیوں نہ ہو۔ اگر دونوں طرف سے ثمن ہو تو وہ بیع صرف ہوتی ہے اور بیع صرف میں تقابض ضروری ہے اور خطہ اور شیر یہ صرف نہیں ہیں، ان میں تقابض ضروری نہیں ہے البتہ نسبیہ حرام ہے۔

### غلط فہمی کا ازالہ

عام طور پر ایک مغالطہ یہ ہوتا ہے کہ لوگ تقابض کے شرط ہونے میں اور نسبیہ کے حرام ہونے میں اور بیع الغائب بالناجز اور بیع النسبیہ میں فرق نہیں کرتے، عام طور پر التباس ہو جاتا ہے اس لئے اس پر تنبیہ کر دی۔

### نوٹ کے ذریعہ سونا خریدنے کا حکم

دوسرا مسئلہ اس کے اوپر یہ متفرع کیا گیا کہ اس نوٹ کے ذریعہ اگر سونا خریدیں تو بازار میں

جا کر سونا خریدنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں سونے کا تبادلہ سونے سے ہو رہا ہے اور بیچ صرف ہے اور بیچ صرف میں نقایض فی المجلس شرط ہے اور نوٹ کے ذریعہ سونا خریدنے میں سونا دینے والے نے تو سونا دے دیا، اور جو شخص نوٹ دے رہا ہے اس نے سونا نہیں دیا بلکہ سونے کی رسید دی، بالغ جب تک نوٹ بینک میں دے کر سونا نہ حاصل کر لے اس وقت تک قبضہ نہیں ہوا اور جب دونوں کا قبضہ مجلس میں نہ ہوا تو بیچ صرف صحیح نہیں ہوئی، اس واسطے کہا تو ان کے ذریعہ سونے اور چاندی کی بیچ نہیں ہو سکتی۔

جب یہ فتویٰ چلا تھا اس وقت بڑی مشکل پڑ گئی تھی کہ سونے چاندی کی بیچ ہو ہی نہیں سکتی تھی۔ تو اس وقت یہ حیلہ کرتے تھے کہ اگر سونے کے اندر کوئی موتی یا نگ و غیرہ لگے ہوں تو ساتھ میں کچھ پیسے ملا لیا کرتے تھے یعنی دھات کے سکے ملا لیا کرتے تھے، مثلاً ایک ہزار روپیہ کا سونے کا زیور خریدا، اس میں چار آنے، دو آنے کے سکے ملا لئے جاتے اور یوں کہا جاتا کہ سونا ان چار آنے کے سکوں کے مقابلے میں ہیں اور موتی اس نوٹ کے مقابلے میں ہیں، تو یہ حیلہ کر کے معاملہ ٹھیک کیا جاتا تھا، ورنہ براہ راست نوٹ کے ذریعہ سونے کی خریداری ممکن نہ تھی۔

یہ سارے احکامات اس صورت میں متفرع ہوتے ہیں جب نوٹ کو سونے کی رسید قرار دیا گیا، اور یہ تخریج اس وقت تو صحیح تھی جب تک کہ اس نوٹ کو لیگل ٹینڈر (Legal Tender) یعنی زر قانونی نہیں بنایا گیا تھا یا زیادہ سے زیادہ اس وقت تک صحیح تھی جب تک اس کی پشت پر سونا یا چاندی ہوا کرتے تھے۔

لیکن بعد میں جب اس کو زر قانونی بنا دیا گیا یعنی آدمی اس کو لینے پر مجبور ہے بلکہ جو دھات کے سکے ہیں وہ محدود زر قانونی ہیں، غیر محدود نہیں ہیں۔

## مختلف ممالک کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ

پاکستان کا نوٹ الگ جنس ہے، انڈیا کا نوٹ الگ جنس ہے، چاہے دونوں کا نام روپیہ ہو، سعودی ریال الگ جنس ہے، ڈالر الگ جنس ہے، تو ہر ملک کی کرنسی ایک مستقل جنس کی حیثیت رکھتی ہے۔ لہذا اگر دو ملکوں کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ ہو رہا ہو تو چونکہ خلاف جنس ہے اس واسطے اس میں تفاضل جائز ہے۔ ایک ڈالر کا تبادلہ پچاس روپے سے جائز ہے ایک ریال کا تبادلہ پندرہ روپے سے جائز ہے۔ تو جہاں جنس مختلف ہو وہاں تفاضل جائز ہے اور جہاں جنس ایک ہو وہاں تبادلہ تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔

اسی سے یہ بات نکل آئی کہ افغانستان میں مختلف لوگوں کا سکہ جاری کیا ہوا ہے، کوئی ربائی نے جاری کیا، کوئی دو ستم کا جاری کیا ہوا ہے۔ پتا نہیں طالبان نے جاری کیا ہے یا نہیں؟ تو مختلف لوگوں نے جاری کیا لیکن نام سب کا ایک ہی ہے، البتہ چونکہ الگ الگ افراد نے جاری کئے، الگ الگ حکومتوں نے جاری کئے۔ ان میں تفاضل کا جواز اس پر موقوف ہے کہ مختلف جہتوں کے جاری کئے ہوئے نوٹ ایک ہیں یا مختلف، اگر ان کو ایک جنس قرار دیا جائے تو ان میں تبادلہ کی صورت میں تفاضل حرام ہوگا اور اگر ان کو مختلف جنس قرار دیا جائے تو تفاضل جائز ہوگا۔

یہ فیصلہ کرنا کہ ایک جنس ہیں یا مختلف جنسیں ہیں ان حالات پر موقوف ہے جن میں یہ جاری کئے گئے تو جب تک ان حالات پر پوری طرح واقفیت نہ ہو کوئی حتمی جواب دینا مشکل ہے۔

### مختلف ممالک کی کرنسیاں سرکاری نرخ سے کم یا زیادہ پر بیچنے کا حکم

تفاضل میں ایک بات اور سمجھ لینا چاہئے کہ مختلف ممالک کی کرنسیاں ہوتی ہیں ان کا ایک (Exchange Rate) سرکاری نرخ اور ریٹ مقرر ہوتا ہے، جس کو شرح تبادلہ کہتے ہیں، مثلاً اس وقت ڈالر کے تبادلے کا سرکاری نرخ پچاس روپے کچھ پیسے ہے لیکن بازار میں اس کا نرخ اس سے مختلف ہوتا ہے، اس بازار میں کوئی آدمی خریدنے جائے تو تریپن روپے کا بلکہ ایک اندرونی بازار ہے اس میں شاید پچپن روپے تک کے حساب سے خرید و فروخت ہوتی ہو۔ تو اب سوال یہ ہے کہ سرکاری نرخ سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنے کا کیا حکم ہے؟

بعض علماء نے یہ کہا کہ اگر سرکاری نرخ سے زیادہ یا کم پر فروخت کیا تو یہ سود ہوگا کیونکہ سرکاری طور پر ایک ڈالر پچاس روپے کے برابر ہے، اب ڈالر کو پچاس روپے سے زائد پر فروخت کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ پچاس روپے کے نوٹ کو پچاس روپے سے زائد کے ساتھ فروخت کرنا، لہذا وہ ناجائز ہوا اور رپوا ہوا۔

### میری ذاتی رائے

میرے نزدیک یہ بات درست نہیں، کیونکہ سرکاری طور پر نرخ مقرر کرنے سے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ایک ڈالر بالکل پچاس روپے کے نوٹ جیسا ہو گیا، بلکہ جب جنس مختلف ہے تو جنس مختلف ہونے کی صورت میں شریعت نے تفاضل کو جائز قرار دیا ہے۔ اب اگر میں فریفین آپس میں جو بھی نرخ مقرر کر لیں شریعت نے اس کی اجازت دی ہے اس کو رپوا قرار نہیں دیا۔ یہ رپوا تو ہے مگر

نہیں، البتہ اگر سرکاری طرف سے کوئی نرخ مقرر ہے تو اس کا وہی حکم ہوگا جو تسعیر کا ہوتا ہے۔  
تسعیر کا مطلب ہے حکومت کی طرف سے اشیاء کا کوئی نرخ مقرر کر دینا جیسے گندم کا مثلاً نرخ مقرر کر دیا کہ سو روپے پوری سے زیادہ میں فروخت نہیں کر سکتے۔ تو یہ کرنسی کی تسعیر ہے کہ ڈالر کا نرخ مقرر کر دیا کہ پچاس روپے ہوگا۔ اب سرکاری ریٹ سے کم و زیادہ بیچنا یہ ربوا تو نہیں ہے لیکن تسعیر کے خلاف ورزی ہے کیونکہ یہ حکم ہے کہ ﴿اعْلِنُوا لِلَّهِ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ لہذا حتی الوسع تسعیر کی پابندی کرنی چاہئے، اس سے کم و زیادہ میں بیچنا اولی الامر کے خلاف ہوگا لیکن یہ ربوا نہیں ہے، سود نہیں ہے۔

## ہنڈی کا حکم

اس سے اس معاملہ کا حکم معلوم ہو گیا جس کو آج کل عرف عام میں ہنڈی کہتے ہیں۔  
ایک آدمی سعودی عرب میں ملازمت کرتا ہے جہاں سے اسے ریال ملتے ہیں، وہ انہیں پاکستان بھیجنا چاہتا ہے، اس کے دو طریقے ہوتے ہیں۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ بینک کے ذریعے بھیجیں، وہاں کسی بینک کو دیں کہ وہ یہاں کے بینک کے ذریعے آپ کے مطلوبہ آدمی کو وہ رقم پہنچا دے۔ یہ سرکاری اور منظور شدہ طریقہ ہے اور اس میں شرعی و قانونی قباحت نہیں ہے۔

لیکن اس میں قباحت یہ ہے کہ جب بینک کے ذریعے سے ریال آئیں گے تو ریال کی جس قیمت پر پاکستانی روپیہ ادا کیا جائے گا وہ قیمت سرکاری ہوگی جو کم ہوتی ہے۔ مثلاً ریال بھیجا اور ریال کی سرکاری قیمت تیرہ روپے ہے تو یہاں تیرہ روپے کے حساب سے پیسے ملیں گے۔

دوسرا طریقہ جس کو حوالہ یا ہنڈی کہتے ہیں کہ وہاں سعودی عرب میں کسی آدمی سے کہا کہ بھئی ہم آپ کو یہاں ریال دے دیتے ہیں اور آپ ہمارے فلاں آدمی کو پاکستان میں روپیہ ادا کر دیتا۔

اب یہ تبادلہ سرکاری نرخ سے نہیں ہوتا بلکہ بازار کے نرخ سے ہوتا ہے اور بازار میں ریال پندرہ روپے ہے تو یہاں پاکستان میں پندرہ روپے کے حساب سے ادا کیا جاتا ہے۔ اور یہ بہت کثیر الوقوع ہے، یہ معاملہ کثرت سے ہوتا رہتا ہے۔

اس کی شرعی تخریج یہ ہے کہ سعودی عرب والے شخص نے اپنے ریال پاکستانی روپے کے عوض نسبیہ فروخت کئے کہ میں ریال ابھی دے رہا ہوں اور تم روپیہ تین دن کے بعد ادا کرنا البتہ مجھے ادا کرنے کے بجائے میں فلاں کو حوالہ کر دیتا ہوں اس کو ادا کر دیتا۔ تو چونکہ ریال کی بیچ پاکستانی روپیوں

سے ہو رہی ہے جو خلاف جنس ہے، لہذا تفاضل جائز ہے۔ اور سرکاری نرخ سے مختلف نرخ پر بیچنا بھی سود نہ ہوا جیسا کہ پہلے گزرا ہے، یہ اور بات ہے کہ قانون کی خلاف ورزی ہوئی ہے تو جب سود نہ ہوا، تو جائز ہوا، یہاں نسبیۃً بھی ہے اور ماقبل میں گزرا ہے کہ اگر نسبیۃً ضمنی مثل کے ساتھ ہو تو جائز ہے، بازار میں اگر چند روپے کا ریال ہے اور اس نے ستر روپے کے حساب سے بیچا تو یہ سود کا حیلہ ہو جائے گا جو کہ جائز نہیں۔

ایک شرط تو یہ ہے کہ ضمنی مثل پر ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ احد البلدین پر مجلس میں قبضہ کر لیا جائے، معنی یہ ہے کہ جس وقت سعودی عرب میں دینے والا ریال دے رہا ہے تو وہ شخص جو پاکستان میں روپے دے گا وہ وہاں مجلس میں ریال پر قبضہ کر لے، اس لئے کہ اگر مجلس میں ریال پر قبضہ نہ کیا تو وہ ریال بھی اس کے ذمہ دین ہو گئے اور ادھر پاکستانی روپے اس کے ذمہ دین ہیں تو یہ بیع الکالی بالکالی ہو گئی اور بیع الکالی بالکالی جائز نہیں، کم از کم ایک جانب سے مجلس میں قبضہ ضروری ہے، جب وہ ریال دے رہا ہے اسی وقت ریال پر قبضہ کر لیں تو یہ بیع جائز ہے۔

تیسری شرط جواز کی یہ ہے کہ اس طرح ہنڈی کے ذریعے یا حوالہ کے ذریعے رقم بھیجنا قانوناً منع نہ ہو، اگر قانوناً منع ہے تو اگرچہ سود نہیں لیکن قانون کی خلاف ورزی کا گناہ ہوگا۔ اول تو اگر مسلمان حکومت ہے اطاعت اولی الامر کی وجہ سے اور اگر غیر مسلم حکومت ہے تو معاہدہ کی خلاف ورزی کی وجہ سے گناہ ہوگا، کیونکہ جب کوئی شخص کسی ملک کی شہریت اختیار کرتا ہے تو عملاً معاہدہ کرتا ہے کہ ہم آپ کے قوانین کی پابندی کریں گے۔ جب تک قانون کی پابندی سے کوئی گناہ لازم نہ آئے اس وقت تک قانون کی پابندی ضروری ہوتی ہے۔ لہذا اگر قانون کی خلاف ورزی نہیں ہے تو جائز ہے۔

یہ ساری تخریجات میں نے اس تقدیر پر کی ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ نوٹ فلوس کے حکم میں ہیں۔

## علماء عرب کا موقف

عرب کے بیشتر علماء کہتے ہیں کہ یہ سونے چاندی کے حکم میں ہیں۔ لہذا ان پر بیع صرف کے تمام احکام لاگو ہوں گے۔ چنانچہ اگر نوٹوں کی بیع نوٹوں سے کی جائے تو صرف ہے۔ لہذا انتقاض فی المجلس ضروری ہے۔ اب انہوں نے یہ کہہ کر دیا کہ انتقاض فی المجلس ضروری ہے۔ اور نسبیۃً حرام ہے تو پھر اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ روپیہ منتقل کرنے کا جو کاروبار ہے وہ

بالکل حرام ہو جائے اگر وہاں سعودی ریال دیئے اور یہاں پاکستانی روپے وصول کئے تو یہ اس صورت میں ناجائز ہوگا، کیونکہ تقابض فی المجلس کی شرط مفقود ہے، لہذا یہ سب حرام ہوگا۔ جب یہ مسئلہ سامنے آیا تو جو حضرات اس کو صرف کہتے ہیں انہوں نے اس کے جواز کا ایک حیلہ نکالا اور یہ کہا کہ جواز کا یہی راستہ ہے کہ جو شخص پاکستانی روپے دے گا وہ اسی مجلس میں پاکستانی روپے کا چیک دے دے اور سعودی شخص جو ریال دینا چاہتا ہے وہ اسی مجلس میں ریال دے اور پاکستانی روپیوں والے پاکستانی بینک کے چیک پر قبضہ کر لے تو چیک پر قبضہ کر لینا گویا چیک کی رقم پر قبضہ کر لینے کے مترادف ہوگا، لہذا وہاں تقابض فی المجلس پایا جائے گا۔

### ولی فیہ نظر من وجوہ مختلفہ

اول تو اس سے عملی مسئلہ حل نہیں ہوتا، کیونکہ کوئی بھی شخص یہ کام چیک سے نہیں کر سکتا اور نہ ہر ایک کے لئے دینا ممکن ہوتا ہے اور پھر فقہی نقطہ نظر سے بھی یہ کہنا کہ چیک پر قبضہ کر لینا گویا چیک کی رقم پر قبضہ کر لینا ہے یہ میرے نزدیک واقعی خطرناک بات ہے۔ کیونکہ قبضہ اس کو کہتے ہیں کہ قابض اسی وقت سے اس پر تصرف کر سکے، اگر ایک شخص نے آپ کے نام پر چیک دیدیا اور کل جب آپ چیک لے کر بینک کے پاس گئے تو بینک نے کہا کہ ہمارے پاس اس کے اتنے پیسے ہیں ہی نہیں، لہذا اہم نہیں دیتے تو وہ چیک باؤنس ہو گیا۔ جب چیک کے اندر یہ احتمالات موجود ہیں تو چیک کے قبضے کو مال کا قبضہ نہیں کہہ سکتے۔

لہذا تقابض فی المجلس کا اس طرح حیلہ نکالنا میرے نزدیک درست نہیں۔ اس لئے میری رائے اب بھی یہی ہے کہ شریعت نے صرف کے جو احکام جاری کئے ہیں وہ اثمان خلقیہ یعنی سونے چاندی پر کئے ہیں، اثمان اعتبار یہ پر نہیں کئے اور سونے چاندی کے علاوہ جس چیز کو بھی ثمن قرار دیا گیا ہو وہ ثمن اعتباری ہے۔ ثمن اعتباریہ میں صرف کے احکام جاری نہیں ہوتے، لہذا تقابض فی المجلس شرط نہیں۔ یہ مسئلہ تو نوٹ کی حقیقت اس کی فقہی حیثیت اور تبادلہ کے احکام کی بنیاد کے مسئلہ کا بیان ہو گیا۔

### بیعانہ کی شرعی حیثیت

بیع العربون یا بیعانہ: بیع العربان۔ اس بیع کو کہتے ہیں جس میں مشتری بیعانہ کے طور پر کچھ رقم بائع کو دیتا ہے اور اس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ دیکھو میں یہ پیسے دے رہا ہوں اور ساتھ میں اپنے



لئے اختیار لیتا ہوں کہ چاہوں تو اس بیع کو قائم رکھوں اور چاہوں تو اس بیع کو فسخ کر دوں۔  
 اگر بیع کو قائم رکھا اور نافذ کر دیا تب تو یہ رقم جس کو عربوں یا بیعانہ کی رقم کہتے ہیں جزو ثمن بن جائے گی۔ فرض کرو کہ دس ہزار روپے کا سودا کیا اور پانچ سو روپے بیعانہ کے دیدئے تو اس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ اگر میں نے بیع کو نافذ کر دیا تو یہ پانچ سو روپے جزو ثمن بن جائیں گے اور باقی ساڑھے نو ہزار روپے بعد میں ادا کروں گا اور اگر میں نے بیع کو نافذ نہ کیا تو پانچ سو روپے بیعانہ کے مشتری کے پاس سے گئے، بائع اس کا مالک ہو گیا۔ اس کو بیع العربون کہتے ہیں۔

### جمہور کا مذہب

امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ تینوں بزرگوں کے نزدیک یہ شرط لگانا جائز نہیں کہ اگر بیع تام نہ ہوئی تو بائع یہ پیسے ضبط کر لے گا کیونکہ یہ پانچ سو روپے بغیر کسی عوض کے بائع کے پاس چلے گئے۔

### امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مذہب

امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب میں بیع العربون جائز ہے، لہذا وہ کہتے ہیں کہ بائع جو پیسے ضبط کر رہا ہے اس کا یہ پیسے ضبط کرنا درست ہے۔

### جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال اس حدیث سے ہے جو امام مالکؒ نے موطا میں روایت کی کہ ”نہی رسول اللہ ﷺ العربان أو العربون“ اس میں نبی کریم ﷺ کی بھی منقول ہے<sup>(۱)</sup> اور پھر یہ روایت بیہقی وغیرہ کے اندر بھی آئی ہے۔<sup>(۲)</sup> اس واسطے جمہور یہ کہتے ہیں کہ منع ہے، نہی بھی موجود ہے اور قواعد شرعیہ کا مقتضی بھی ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہو کیونکہ بائع بلا وجہ پانچ سو روپے پر قبضہ کر رہا ہے اس کا کوئی عوض نہیں دے رہا ہے۔

### امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا استدلال

امام احمد بن حنبلؒ کا ایک استدلال مصنف عبدالرزاق کی ایک حدیث سے ہے جس میں

(۱) أن رسول الله ﷺ نہی عن بيع العربان - (موطأ مالک، ج: ۲، ص: ۶۰۹)۔

(۲) وسنن البيهقي

الكبرى، ج: ۵، ص: ۳۴۲، باب النهی عن بيع العربان، رقم ۱۰۶۵۶۔

مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ سے عربان کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کو حلال قرار دیا۔ اس حدیث کی سند بہت کمزور ہے اور اتنی کمزور ہے کہ اس سے استدلال کرنا مشکل ہے، کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی ابراہیم بن ابی تگبی اسلمی ہیں، یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کو بیشتر محدثین نے متروک قرار دینے کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہا ہے وہ رافضی تھے۔<sup>(۱)</sup> اس واسطے ان کی حدیثیں قابل استدلال نہیں ہیں۔

لیکن امام شافعیؒ کے استاد ہیں۔ امام شافعیؒ نے ان سے بہت سی روایتیں نقل کی ہے، فرماتے ہیں کہ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ ابراہیم بن تگبی کو پہاڑ کی کوچی سے گر کر مر جانا زیادہ پسند ہے بہت اس کے کہ وہ جھوٹ بولیں۔ لہذا میں ان کی روایتوں کو قبول کرتا ہوں چنانچہ امام شافعیؒ کی جو ”کتاب الام“ ہے اس میں ابراہیم بن ابی تگبی کی حدیثیں بھری پڑی ہیں اور ان سے امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں اور اگر کبھی ایسا موقع آتا ہے کہ جہاں یہ خیال ہو کہ نام لوں گا تو لوگ بدگمانی میں مبتلا ہوں گے تو اس واسطے ایسے موقع پر نام لئے بغیر حدیثی من ہونقة عندی کہہ کر گزر جاتے ہیں کہ مجھے ایسے شخص نے حدیث سنائی جو میرے نزدیک ثقہ ہیں۔ باقی سارے محدثین نے ان کی حدیثوں کو رد کیا ہے۔ اس واسطے وہ حدیث جمہور کے نزدیک قابل استدلال نہیں ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کا دوسرا استدلال اس حدیث کے واقعہ سے ہے کہ نافع بن عبد الحارث نے صفوان بن امیہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے قید خانہ بنانے کی طرف خریدا اور معاملہ کیا گیا اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ راضی ہو گئے تب تو یہ بیع نافذ ہو جائے گی اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ راضی نہ ہوئے تو میں تمہیں چار سو دینار دیدوں گا۔ یعنی چار سو دینار تو دیدیئے تھے لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رضامندی پر موقوف رکھا کہ اگر راضی ہو گئے تو ٹھیک ورنہ چار سو تمہارے۔ یہ وہی بیع العربوں ہوئی یہ چار سو دینار جو دیئے تھے یہ بیعانہ کے طور پر تھے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس حدیث سے عربوں کے جواز پر استدلال کیا ہے۔

## جمہور فقہاء کا استدلال

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہاں صورتحال یہ نہیں تھی کہ ان کو بطور بیعانہ کے چار سو دینار دیئے جو بیع نافذ نہ ہونے کی صورت میں ضبط ہو جائے بلکہ چار سو دینار دینے کا منشاء یہ تھا کہ بیع چار سو دینار کی تھی، چار سو پورا ٹمن تھا لیکن یہ کہا تھا کہ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ راضی ہو گئے تب تو یہ بیع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے ہوگی اور اگر وہ راضی نہ ہوئے تو اس صورت میں یہ بیع میرے (نافع بن

(۱) المسجودین لابی حاتم محمد بن حبان البستی، ج: ۱، ص: ۱۰۵-۱۰۷۔

الحارث کے) لئے ہوگی اس چار سو کے بدلہ میں یہ گھرم مجھے دے دینا چنانچہ آپ یہاں پر دیکھیں کہ فلفصوان لربع مائة دینار کے الفاظ ہیں کہ صفوان کو چار سو دینار ملیں گے۔

بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قیمت ہی چار سو دینار مقرر ہوئی تھی کہ اگر وہ راضی نہ ہوئے تو چار سو دینار صفوان بن امیہ کو ملیں گے، اور یہ بخلاف ہے کہ اس کے بدلہ میں نافع بن الحارث اس مکان کو اپنے لئے لے لیں گے۔<sup>(۱)</sup>

اصل میں اس مسئلہ کے اندر روایات میں بڑا اختلاف ہے کہ اصل قیمت کیا تھی اور یہ رقم جو صفوان کو دی گئی تھی وہ کتنی تھی۔

بعض روایتوں<sup>(۲)</sup> سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سو دینار قیمت تھی وہی چار سو دینار قیمت دیدیے گئے۔ اس صورت میں اس کو عربوں قرار دینا ممکن نہیں۔ لیکن بعض روایتوں میں ہے کہ قیمت چار ہزار دینار تھی اور صفوان کو جو رقم دی گئی تھی وہ چار سو درہم تھی اس کے بارے میں متقول طور پر تصور کیا جاسکتا ہے کہ چار ہزار دینار کے مقابلے میں چار سو درہم بطور بیعانہ کے تھے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبل کو جو روایت پہنچی ہے وہ یہی تھی کہ اصل قیمت چار ہزار دینار تھی اور صفوان کو جو رقم دی گئی وہ چار سو درہم تھی اور اس کی توجیہ انہوں نے یہ فرمائی کہ یہ بیعانہ تھا اور بیعانہ ضبط کرنے کی جو شرط لگائی یہ جائز ہے۔

بعض روایتوں میں آیا ہے کہ چار سو دینار ہی قیمت تھی اور چار سو دینار ہی دیئے گئے اور بعض روایتوں میں آیا کہ چار ہزار درہم قیمت تھی اور چار سو دینار دیئے گئے، حاصل وہی ہوا کیونکہ چار ہزار درہم اور چار سو دینار ایک ہی چیز ہے، اس واسطے ہمارے پاس جو روایات ہیں ان میں بکثرت روایات جمہور کی تائید کرتی ہیں نہ کہ امام احمد بن حنبل کی لیکن امام احمد بن حنبل کے پاس غالباً ایسی روایت پہنچی کہ جس میں چار ہزار دینار قیمت تھی اور چار سو دینار بیعانہ کے دیئے گئے، اس کی بناء پر انہوں نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی۔

### موجودہ حالات میں بیعانہ کا حکم

چونکہ معاملہ مجتہد فیہ ہے اس لئے عربوں کو بالکل باطل نہیں کہہ سکتے اور بسا اوقات اس قسم کے معاملہ کی ضرورت پیش آ جاتی ہے، بالخصوص ہمارے زمانے میں جہاں ایک ملک سے دوسرے ملک بین الاقوامی تجارت ہوتی ہے وہاں یہ لہجہ معاملہ نہیں ہوتا اور نہ ہو سکتا ہے۔

اور اگر کوئی شخص دوسرے سے معاملہ کر لے کہ میں تم سے سامان منگوا رہا ہوں۔ بائع نے اس کے لئے سامان اکٹھا کیا سب کچھ کیا، لاکھوں روپے خرچ کئے بعد میں وہ مکر جائے کہ میں بیع نہیں کرتا تو اس صورت میں بائع کا بڑا سخت نقصان ہوتا ہے، ایسی صورت میں بائع اگر عربوں کی شرط لگا لے تاکہ مشتری پابند ہو جائے تو اس کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے کہ اس صورت میں امام احمد بن حنبلؒ کے قول پر عمل کیا جائے، باقی جہاں ضرورت نہ ہو ویسے ہی لوگوں نے پیسے کمانے کا ذریعہ بنالیا تو وہ جائز نہیں۔

## بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی

سوال: جمہور کے قول کے مطابق نافع بن عبد الحارث اور صفوان کا جو معاملہ ہوا تھا یہ بیعاً نہ کا تو تھا نہیں بلکہ جمہور کا خیال یہ ہے کہ معاملہ یہ تھا کہ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ راضی ہو گئے تو بیع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے ہوگی اور اگر وہ راضی نہ ہوئے تو بیع میرے (نافع بن عبد الحارث کے) لئے ہوگی تو کیا اس طرح بیع کرنا جائز ہے؟ یہ تو معلق بیع ہوئی اور بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی کہ اگر ایسا ہو گیا تو بیع ہوگی ورنہ نہیں۔ اور دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر یوں سمجھا جائے کہ یہ باطل معاملہ ہے تو حضرت نافع عبد الحارث نے یہ معاملہ کیسے کیا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بات یہ نہیں تھی کہ بیع معلق ہوئی بیع تو منجر ہی تھی کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے خرید رہا ہوں البتہ خیار شرط رکھا تھا کہ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ راضی ہو گئے تو بیع کو نافذ کر دوں گا ورنہ نافذ نہیں کر دوں گا۔ لیکن اگر نافذ نہ کیا تو اپنی طرف سے ایک منفصل (علیحدہ سے) وعدہ کر لیا جس کا عقد سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ اس صورت میں میں وعدہ کرتا ہوں کہ میں خریدوں گا۔

ایک تو فصل یہ ہے کہ عقد ہی کے اندر بیع کو دونوں شتوں میں دائر کر دیا جائے کہ اگر وہ راضی ہو گئے تو ان کی اور اگر وہ راضی نہ ہوئے تو میری یہ عقد تو فاسد ہے لیکن اگر یہ کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے بیع کر رہا ہوں اور مجھے خیار ہے کہ اگر وہ راضی ہو گئے تب تو یہ بیع نافذ ہوگی اور اگر وہ راضی نہ ہوئے تو نافذ نہیں ہوگی یہ الگ معاملہ ہے۔

اب ایک منفصل وعدہ کیا کہ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ راضی نہ ہوئے اور مجھے بیع کو نسخ کرنا پڑا تو اس صورت میں میں آپ سے وعدہ کرتا ہوں کہ میں خرید لوں گا یہ وعدہ منفصل ہے، عقد سے اس کا کوئی تعلق نہیں، لہذا یہ بیع بالتردید (معلق بیع) نہیں بلکہ بیع منجر ہے۔<sup>(۱)</sup>

## مروجہ کمیٹی کا حکم

بہت سے لوگ کہتے ہیں کہ کمیٹی ذالنا حرام ہے اس میں ایک آدمی کو زیادہ رقم دے دی جاتی ہے۔

اس میں اگر وہی منطقی مویشی کی جائے کہ یہ قرض ہے بشرط القرض مثلاً میں نے آج سو روپے دیئے اور جس کے نام کمیٹی نکلی اس نے دوسروں سے قرض لیا تو قید یہ لگائی کہ میں تمہیں سو روپے اس شرط پر قرض دوں گا کہ تم سب مل کر پانچ ہزار روپے قرض دو۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہ قرض جبر نفعاً میں داخل ہو گیا اس واسطے ناجائز ہو گیا۔

بات یہ ہے کہ یہ سرے سے عقد معاوضہ ہے ہی نہیں بلکہ عقد مواسات اور عقد تسامح ہے، لہذا اس میں منطقی مویشی کی ضرورت نہیں۔ یہ عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ عقد تسامح ہے جو کہ کئی احادیث سے ثابت ہے لہذا جائز ہے۔ اموال ربویہ کے احکام وہاں جاری ہوتے ہیں جہاں عقد معاوضہ ہو، اور جہاں عقد معاوضہ نہ ہو بلکہ باہمی مواسات اور مسامحت ہو وہاں اموال ربویہ کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔ (۱)

حدثنا أبو الوليد: حدثنا شعبه قال: أخبرني عبد الله بن دينار قال: سمعت ابن عمر رضي الله عنهما يقول: نهى النبي ﷺ عن بيع الولاء وعن هبته۔ [انظر: ۶۷۵۶]۔ (۲)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ولاء کی بیع اور اسکے ہبہ سے منع فرمایا۔

## عقد موالاة کی تعریف

ولاء یہ ایک رشتہ ہوتا ہے جو معتق اور معتق کے درمیان قائم ہو جاتا ہے جس کو ولاء عقاقہ کہتے

(۱) انعام الباری ۷/۷۸۹، ۷۹۰۔ (۲) وفی صحیح مسلم، کتاب العتق، باب النہی عن بیع الولاء وحبہ، رقم ۲۷۷۰، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ ﷺ، رقم ۱۱۵۷، وکتاب الولاء والہبۃ عن رسول اللہ ﷺ، رقم ۲۰۵۲، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۵۷۸، وسنن أبی داؤد، کتاب الفرائض، رقم ۲۵۳۰، وسنن ابن ماجہ، کتاب الفرائض، رقم ۲۷۲۷، ومسند احمد، مسند المکثرین من الصحابة، رقم ۴۳۳۲، ۵۲۳۹، ۵۵۸۶، وموطا مالک، کتاب العتق والولاء، رقم ۱۲۷۸، وسنن الدارمی، کتاب البیوع، رقم ۲۴۵۹، وکتاب الفرائض، رقم ۳۰۲۷۔

ہیں۔ اس کے نتیجے میں آخر العصبات مولی العتاق آخر العصبات بن جاتا ہے اگرچہ اس کے دوسرے عصبات نہ ہوں تو یہ اس کا عصب ہو کر وارث ہوتا ہے۔

اور دوسری ابتداء اسلام میں ولاء الموالات ہوا کرتی تھی، جب کوئی مسلمان ہوتا اور اس کے قبیلے کے لوگ وہاں نہ ہوتے تو وہ کسی کے ساتھ ولاء الموالات قائم کر لیتا تھا کہ اگر مجھ سے کوئی جنايت ہوئی تو تم دیت ادا کرنا اور میں مر گیا تو تم میرے وارث ہو گے۔

اور دوسری ابتداء اسلام میں ولاء الموالات ہوا کرتی تھی، جب کوئی مسلمان ہوتا اور اس کے قبیلے کے لوگ وہاں نہ ہوتے تو وہ کسی کے ساتھ ولاء الموالات قائم کر لیتا تھا کہ اگر مجھ سے کوئی جنايت ہوئی تو تم دیت ادا کرنا اور میں مر گیا تو تم میرے وارث ہو گے۔

یہ ولاء الموالات وہی رشتہ ہوتا تھا جو ذوی الارحام کے بعد حصہ پاتا تھا۔ دونوں میں میراث کا یہ فرق ہے کہ ولاء اعتاق آخر العصبات ہوتا ہے، ذوی الارحام پر مقدم ہوتا ہے اور ولاء الموالات ذوی الارحام سے مؤخر ہوتا ہے۔

بہر حال یہ ایک رشتہ ہے اور اس سے ایک حق قائم ہوتا ہے۔ حق یہ قائم ہوتا ہے کہ اپنے مولیٰ کا وارث بنے۔ تو جاہلیت میں بعض دفعہ یہ رواج تھا کہ لوگ اپنی ولاء بیچ دیتے تھے۔ کسی سے کہتے ہیں کہ مجھے جو میراث کا حق حاصل ہے وہ تمہیں فروخت کرتا ہوں۔ اس کو بیع الولاء کہتے ہیں تو پیسے لے کر اس کے عوض میں ولاء بیچ دی کہ مجھے جو حق ملے تھے وہ تم وصول کرنا مشتری اسے وصول کرتا تھا۔

یا بعض اوقات ایک دوسرے کو بہہ کر دیتے تھے تو حضور اقدس ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔ فرمایا کہ بیع بھی جائز نہیں اور اس کا بہہ بھی جائز نہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی اپنا میراث کا حق دوسرے کو فروخت کرنا چاہے اور یہ جائز نہیں۔

## حقوق مجرد کی خرید و فروخت

اس حدیث کی وجہ سے بعض فقہاء کرام نے یہ فرمایا کہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مجرد حقوق قابل بیع و شراء اور قابل انتفاع نہیں ہوتے بلکہ بیع کے لئے ضروری ہے کہ جس چیز کو بیچا جا رہا ہے وہ چیز مال ہو، محض حق تھا بیع کا مکمل نہیں ہوتا۔

اس حدیث کی بنا پر بیع الحقوق کے عدم جواز پر استدلال کیا گیا ہے۔<sup>(۱)</sup>

لیکن ہمارے دور میں بے شمار ایسے حقوق ہیں جن کی بیع ہوتی ہے اور ان کی بیع متعارف ہے

جیسے حق تالیف، مؤلف کو حق ہوتا ہے کہ وہ اپنی کتاب شائع کرے اور اس سے نفع کمائے۔ وہ اپنا یہ حق کسی کو فروخت کر دیتا ہے جس کو کاپی رائٹ (Copy Right) کہتے ہیں۔

یا کسی نے کوئی چیز ایجاد کی ہے اس کا حق فروخت کر دیتا ہے یا کوئی خاص چیز اور اس کا نقشہ (Design) بنایا ہے وہ نقشہ فروخت کر دیتا ہے۔

آج کل ریکورڈ لائسنس ہوتے ہیں کہ کسی کو باہر سے سامان درآمد کرنے کا لائسنس ملا ہے وہ آگے فروخت کر دیتا ہے۔ ایکسپورٹ لائسنس ہوتا ہے، اس کی بیع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کے بیٹار حقوق کی بیع آج کل بازار میں متعارف ہے۔ ان کے حکم کے سلسلے میں جب کتب فقہیہ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے تو نظر آتا ہے کہ حقوق کی بیع سے فقہاء کرام نے منع فرمایا ہے اور اس کی بنیادی مآخذ یہ محدث ہے۔

دوسری طرف بعض حقوق ایسے ہیں جن کی بیع کی اجازت فقہاء نے دی ہے۔ مثلاً راستے کی بیع کہ کسی شخص کو کسی راستے پر چلنے کا حق ہو اس کی بیع کی فقہاء حنفیہ میں سے بعض نے اجازت دی ہے۔

اسی طرح شرب کی بیع یعنی آپاشی کا حق اس میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔ بعض فقہاء نے اس کی بھی اجازت دی ہے۔ تو یہ مسئلہ کہ کون سے حقوق کی بیع جائز ہے اور کون سے حقوق کی بیع ناجائز ہے، یہ بڑا پیچیدہ مسئلہ ہے اور اس میں جو فقہاء کرام کی عبارتیں ہیں بعض اوقات ان میں تعارض معلوم ہوتا ہے کہ بعض جگہ بیع الحقوق سے بالکل منع کیا گیا ہے اور بعض جگہ خاص خاص حقوق کی بیع کی اجازت دی گئی ہے تو یہ مسئلہ کافی پیچیدہ ہے۔

اس مسئلے پر میں نے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے ”بیع الحقوق المجردہ“ کے عنوان سے جس میں اس مسئلے کی تحقیق کی گئی ہے۔

## حقوق کی متعدد قسمیں

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حقوق کی متعدد قسمیں ہیں۔

## حقوق شرعیہ کی بیع جائز نہیں

ایک تو حقوق شرعیہ ہیں جو حقوق شریعت نے دیے ہیں اگر شریعت نہ ہوتی تو وہ حق نہ ہوتا۔ ان کی بیع جائز نہیں مثلاً میراث و شفعہ کا حق یہ سب حقوق شرعیہ ہیں۔

حقوق شرعیہ سے میری مراد وہ حقوق ہیں جن کو پیدا ہی شریعت نے کیا ہے، شریعت کے بغیر عرف میں وہ حقوق موجود نہیں تھے، ان کی بیع جائز نہیں ان میں یہ سب آجاتے ہیں۔ دلاء، میراث، شفعہ اسی طرح خیار نظیرہ کہ عورت کو طلاق کا اختیار دے دیا تو اس کو طلاق کا حق حاصل ہو گیا وہ اس کو فروخت نہیں کر سکتی۔

## بعض حقوق کی صلح ہو سکتی ہے

البتہ ان میں سے بعض حقوق ایسے ہیں جن میں صلح ہو سکتی ہے یعنی صاحب حق یہ کہہ سکتا ہے کہ میں اپنے حق سے دستبردار ہوتا ہوں اور اس کا اتنا معاوضہ لوں گا۔ مثلاً مرد کو حق حاصل ہے کہ جب تک چاہے بیوی کو اپنے نکاح میں رکھے۔ وہ بیوی سے کہہ سکتا ہے کہ میں اپنے اس حق سے دستبردار ہوتا ہوں اور اتنے مال کے عوض خلع کر لیتا ہوں، تو یہ خلع ہو گیا۔ اسی طرح کسی کو قتل عمد کا قصاص لینے کا حق ہے وہ صلح کر سکتا ہے کہ میں اپنے اس حق سے دستبردار ہوتا ہوں۔ مجھے اس حق کا معاوضہ دے دو۔ تو جو حقوق قابل صلح ہیں ان کے اندر صلح ہو سکتی ہے لیکن حقوق شرعیہ میں سے کسی بھی حق کی بیع نہیں ہو سکتی۔

## دوسری قسم حقوق عرفیہ

دوسری قسم حقوق عرفیہ کی ہے حقوق عرفیہ سے یہ مراد ہے کہ وہ حقوق ایسے نہیں ہیں جو شریعت نے پیدا کئے ہوں بلکہ عرف میں پیدا ہوئے ہیں یعنی عرفاً لوگوں کو وہ حق حاصل ہو گئے ہیں۔ ان کی حقوق کی بھی مختلف اقسام ہیں۔

## حقوق عرفیہ کی اقسام

ان میں بعض اقسام وہ ہیں جن کا تعلق کسی عین سے ہے یعنی ایسی عین کی منفعت ہیں، جیسے راستے پر چلنے کا حق یا پانی سیراب کرنے کا حق، ان کا تعلق حقیقت میں منفعت سے ہے اور منفعت کا تعلق کسی عین سے ہے تو ان کی بیع شرعاً جائز ہے۔ جیسے راستے کا حق دے کر اس پر عوض لے سکتے ہیں۔ اسی طرح شرب کے اندر بیع و شراء ہو سکتی ہے۔

اسی میں حق استہلیف بھی آ جاتا ہے کہ کسی مباح عام جگہ پر پہلے جا کر قبضہ کر لے تو دوسروں کے مقابلے میں وہ زیادہ حقدار ہو جاتا ہے۔ جیسے ارض موات کے اندر کسی نے تعمیر کر لی، پھر لگا دیئے تو



وہ اس کے احیاء کا بہ نسبت دوسروں کے زیادہ حقدار بن گیا۔ اس کو حق اسہلیت کہتے ہیں۔ حنفیہ کے یہاں اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا معاوضہ لینا جائز نہیں جیسے مثلاً احیاء کی تکبیر کا معاوضہ لینا جائز نہیں۔ لیکن امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب میں اس کی اجازت ہے کہ اس کے بدلے میں معاوضہ لے لے۔ وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر مسجد میں بھی کوئی شخص پہلے سے صف اول میں جا کر بیٹھ گیا تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہو گیا۔ اب اگر وہ دوسرے کے حق میں پیسے لے کر دستبردار ہو جائے تو یہ جائز ہے۔ یعنی یہ کہہ دے کہ تم مجھے اتنے پیسے دے دو، میں تمہیں یہ جگہ دینے کے لئے تیار ہوں۔ وہ کہتے ہیں یہ بھی جائز ہے۔

بعض وہ حقوق ہیں جن کا تعلق کسی عقد کے انشاء سے ہے۔ یعنی یہ کہے کہ میں تم کو یہ حق دیتا ہوں، تم اس حق کو استعمال کر کے فلاں عقد کرلو۔ اس قسم کے بہت سے حقوق ہیں جیسا کہ ابھی گزرا کہ درآمد کالائسنس، یہ بھی ایسا ہی حق ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ تمہیں پاکستان سے سامان منگوانے کی اجازت ہے، باہر کے بیچنے والے سے شرکاء کا عقد کرنے کا حق حاصل ہے تو اس کی بیچ تو نہیں ہو سکتی لیکن اس کا معاوضہ ان سے بطریق صلح لیا جاسکتا ہے۔ صاحب حق یہ کہے کہ میں تمہارے حق میں اپنے حق سے دستبردار ہوتا ہوں، تم استعمال کرلو، ایسا کرنا جائز ہے۔

اور اس کی نظیر یہ ہے کہ فقہاء کرام نے ذکر کیا ہے کہ نزول عن وظائف بمال، فقہاء کرام نے جائز قرار دیا ہے، تو جس طرح یہ جائز ہے اس طرح وہ بھی جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو حقوق شرعی نہیں ہیں اور قابل انتفاع ہیں اور ان کے انتقال میں یا تو ان کا تعلق کسی عین سے ہے یا کسی عقد کے انشاء سے ہے تو ایسے حقوق کا معاوضہ لینے کی فی الجملہ گنجائش ہے۔ لہذا اس تحقیق کی رو سے حق طباعت، کاپی رائٹ وغیرہ پر معاوضہ لینے کی گنجائش نکلتی ہے۔<sup>(۱)</sup>

## پنشن کی فروخت کا مسئلہ

ہمارے زمانے میں ایک طریقہ اور معروف ہے اور وہ ہے پنشن کی فروخت۔ مثلاً ایک شخص کسی ملازمت سے ریٹائر ہوا اور ریٹائر ہونے کی وجہ سے اس کو پنشن کا حق مل جاتا ہے کہ تا عمر محکمے سے اپنی پنشن حاصل کرتا رہے۔ بعض اوقات وہ اپنی پنشن کسی کو فروخت کر دیتا ہے کہ میرے بجائے تم

پیشن وصول کرو اور اس کے عوض مجھے اتنی رقم دے دو۔

یہ بالکل جائز نہیں ہے۔ اس میں غرر شدید ہے اور ریوٹی ہے کیونکہ جو رقم لے گا اس کے معاوضے میں جو پیشن ملے گی، اس کی مقدار معلوم نہیں کہ کتنی ملے گی؟ کب تک ملے گی؟ جب اس کی مقدار معلوم نہیں تو غرر شدید ہے اور ریوٹی کا بھی احتمال ہے، لہذا وہ جائز نہیں۔

البتہ بعض اوقات محکمہ جو پیشن جاری کرتا ہے اس سے صلح ہو جاتی ہے کہ میں اپنے اس حق سے دستبردار ہوتا ہوں آپ مجھے مختلف اوقات میں پیسے دینے کے بجائے اکٹھے پیسے دے دیجئے تو اس کی اجازت ہے۔ اس لئے کہ پیشن اس کا حق تھا اس نے خود اس پر صلح کر لی کہ مجھے اتنی مقدار دے دو، باقی کی بیشی معاف ہے۔ مصالحت کے حساب سے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تیسرے آدمی کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

### اگر بیع کے بعد کوئی شخص مفلس ہو جائے

فقہائے کرام کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو اپنا کوئی سامان فروخت کیا۔ اس کے ذمہ پیسے واجب ہو گئے۔ مشتری نے سامان پر قبضہ کر لیا اور اس کے ذمہ ٹمن واجب ہو گئی۔ ابھی اس نے ٹمن ادا نہیں کی تھی اور بیع اسی کے قبضے میں تھی کہ اس نے اس کو مفلس (دیوالیہ) قرار دیدیا۔ اور دیوالیہ کا حکم یہ ہوتا ہے کہ اس کی اپنی ضرورت کے مطابق کچھ سامان اس کے پاس چھوڑ کر باقی سارے سامان کی کرکی ہو جاتی ہے اور سارے سامان کو فروخت کر کے جتنے بھی پیسے حاصل ہوں وہ سارے اس کے جتنے غرامہ اور دائن ہیں ان کے درمیان تقسیم ہو جاتے ہیں۔<sup>(۱)</sup>

عام طور سے اس میں یہ ہوتا ہے کہ اس میں دائن کا پورا حق نہیں ملتا بلکہ سامان بیچ کر جو قیمت حاصل کی جاتی ہے، وہ اتنی ہوتی ہے کہ بس تھوڑا تھوڑا سب کو مل جائے۔ سب کا دین کچھ نہ کچھ رہ جاتا ہے۔

تو مسئلہ یہ ہے کہ جس شخص نے اپنا سامان بیچا تھا اور وہ سامان ابھی مفلس کے قبضے میں موجود

(۱) قولہ (لہو الحق بہ من غیرہ) ای کاٹنا من کان وارثاً وغیرہما قال جمهور العلماء وخالف الحنفیة فتاویٰ لکونہ خبر واحد مخالف الأصول، لان السلعة صارت بالبيع ملكاً للمشتري ومن ضمنه واستحقاق البائع اخذها منه نقض لملكه، وحملوا الحديث على صورة وهي ما إذا كان الشئ ودعة أو عارية أو لقطه الخ (فتح الباری، ج: ۵، ص: ۶۳)۔

ہے، اس نے خرچ نہیں کیا تو کیا بائع کو حق حاصل ہے کہ وہ یہ کہے کہ بھائی میرا یہ سامان جو بیچا ہوا ہے یہ تو پورا کا پورا میں لے لوں گا کیونکہ اس نے میرے پیسے ادا نہیں کئے اور یہ سامان کرکی میں شامل نہیں ہوگا اور دوسرے فرماؤں کا اس پر حق نہیں ہے، میں ہی تھا اس کا حقدار ہوں۔

### ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا قول

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ ہاں اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بچی ہوئی چیز اٹھا کر لے جائے اور کہے کہ میں لے جاتا ہوں، کیونکہ اس نے میرے پیسے ابھی تک ادا نہیں کئے۔ گویا بیع فسخ کرتا ہوں۔<sup>(۱)</sup>

### امام بخاری رحمہ اللہ کا قول مختار

امام بخاری نے جمہور یعنی ائمہ ثلاثہ کا مذہب اختیار کیا ہے۔

### امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ فرمانا ہے کہ بائع کو یہ حق حاصل نہیں ہے، بائع نے جب قرض دی تو بیع مشتری کی ملکیت میں آگئی، اب یہ اس کی دوسری املاک کے مساوی ہے۔ بائع کا حق ہے کہ وہ ٹمن وصول کرے، اب بیع پر اس کا کوئی حق نہیں رہا، ٹمن وصول کر سکتا ہے۔ جب ٹمن وصول کر سکتا ہے تو اس میں اور دوسرے دائن میں کوئی فرق نہیں ہے جس طرح وہ پیسے وصول کر سکتے ہیں اسی طرح یہ بھی پیسے وصول کر سکتا ہے، ان میں اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔

لہذا وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ میری بیع واپس کر دو اور میں تھا اس کا حقدار ہوں بلکہ وہ بیع بھی مفلس کے دوسرے سامان کے ساتھ فروخت ہوگی اور فروخت ہونے کے بعد حصہ رسدی میں سے اس کو جتنا حصہ ملے گا اتنا مل جائے گا۔ اس کو کہتے ہیں کہ اسوۃ للفرما ہوگا یعنی دوسرے فرماؤں کے ساتھ برابر کا حقدار ہوگا۔ ان سے زیادہ اپنی بیع کو وصول نہیں کر سکتا۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔<sup>(۲)</sup>

(۱) قولہ (فہو احق بہ من غیرہ) ای کائن من کان وارثاً وغیرماً وہذا قال جمہور العلماء، وخالف الحنفیۃ فتأولوا لکونہ غیر واحد خالف الأصول، لان السلطۃ صارت بالبیع ملکاً للمشتري ومن ضمانہ واستحقاق البائع اخذھا منه نقض لملکک، وحملوا الحديث علی صورة وهي ما اذا کان المتاع وجمعة لو عاریة لولفظة البع (فتح الباری، ج: ۵، ص: ۶۳)۔

(۲) فتح الباری، ج: ۵، ص: ۶۳۔

## ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو امام بخاریؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث یہاں ذکر کی ہے کہ ”من ادرك ماله بعينه“ الخ کہ جو شخص اپنا مال بے عینہ کسی انسان کے پاس پالے جو مفلس ہو گیا ہو تو وہ دوسروں کے مقابلے میں اس کا زیادہ حقدار ہوگا۔

## امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال مصنف عبدالرزاق کی ایک حدیث سے ہے جس میں یہ آیا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں ایک شخص تھا جو حاجیوں کو اس میں کرایہ پر سفر کرایا کرتا تھا، ایک مرتبہ اس نے اونٹنیاں خریدیں اور خریدنے کے بعد اس کو اجرت پوری نہیں ملی، جتنی اس کو ملنے کی توقع تھی۔ اس کے نتیجے میں وہ مفلس ہو گیا اور قاضی نے اس کو مفلس قرار دے دیا۔ حضرت فاروق اعظمؓ کے پاس فیصلہ آیا تو آپؓ نے فرمایا کہ جتنی بھی اس کی اونٹنیاں ہیں ان کو فروخت کر کے جتنے داہن ہیں ان کے درمیان برابر تقسیم کریں۔ (۱)

اس کے پاس جو کچھ مال تھا وہی اونٹنیاں تھیں جو اس نے بائع سے خرید رکھی تھیں اور ابھی قیمت ادا نہیں کی تھی۔ ان کے بارے میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ ”اسوۃ للغرماء“ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بائع بھی ان غرماء کے ساتھ برابر کا شریک ہے۔ اس کو یہ نہیں کہا کہ تم اپنی اونٹنیاں لے جاؤ بلکہ اس کو اسوۃ للغرماء قرار دیا۔

اس سے حنفیہ کا استدلال ہے اور یہ اصل استدلال اصول کلیہ سے ہے۔ وہ یہ کہ بیع ہوتے ہی بیع بائع کے ضمان سے نکل جاتی ہے اور مشتری کی ملکیت میں آ جاتی ہے اور بائع کا کوئی حق سوائے مطالبہ ثمن کے بیچ پر قائم نہیں رہتا۔ اور یہ اصول الخراج بالضمن والی حدیث سے بھی ثابت ہے کہ وہ بیع اب مشتری کے ضمان میں آگئی اور بیع کے تمام حقوق مشتری کی طرف منتقل ہو گئے۔ بائع کے لئے صرف اتنا ہے کہ وہ پیسے کا مطالبہ کرے، لہذا اب وہ اس میں دوسرے داہن کے مساوی ہے۔

## مذکورہ حدیث کا جواب

جہاں تک مذکورہ حدیث کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ بیع پر محمول ہی

(۱) تکملہ فتح المسلم، ج: ۱، ص: ۴۹۴، و الخراج حبلہ رزاق فی مصنفہ، ج: ۸، ص: ۲۶۶، رقم ۱۵۱۶۹۔

نہیں بلکہ اس سے منصوب یعنی کسی نے کوئی چیز غصب کر لی، ودیعت رکھوادی، عاریتاً لے لی یا مقبوض علی سوم الشراء وغیرہ مراد ہے یعنی اس مفلس شخص نے کسی کا مال غصب کر کے رکھا ہوا تھا تو اب منصوب منہ کو حق حاصل ہے کہ بعینہ وہ مال مل گیا تو اٹھا کے لے جائے۔ کسی نے مفلس کے پاس ودیعت رکھوائی تھی تو مودع کو حق حاصل ہے کہ وہ انہی چیز کو اٹھا کے لے جائے۔ کسی نے مفلس کو عاریتاً کوئی چیز استعمال کے لئے دی تھی تو اب معیر کو حق حاصل ہے کہ وہ شئی اٹھا کر لے جائے یا مقبوض علی سوم الشراء تھی (مقبوض علی سوم الشراء اس کو کہتے ہیں کہ ابھی سودا نہیں ہوا، بیع منعقد نہیں ہوئی تھی۔ ہائع نے اس کو چیز دی کہ اس کو دیکھ لو اگر چاہو تو خرید لینا ورنہ واپس کر دینا) وہ ابھی رکھی ہوئی تھی کہ وہ مفلس ہو گیا تو مالک حقدار ہے کہ وہ کہے کہ ابھی لے جاتا ہوں اس لئے کہ ابھی تک بیع نہیں ہوئی۔ تو حدیث میں یہ مراد ہے، اور یہی بات بعینہ مستدرک حاکم میں سرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مصرح ہے، اس میں الفاظ ہیں کہ اگر کسی کا مال چوری یا غصب ہو گیا اور پھر وہ اپنا مال بعینہ مفلس کے پاس پالے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے۔ (۱)

آپ دیکھیں گے حدیث باب میں کہ اس میں من ادرك ماله بعینہ کے الفاظ ہیں اس میں بیع کا ذکر نہیں۔ کوئی شخص بعینہ اپنا مال کسی شخص کے پاس پالے اور بعینہ مال کے پانے کی صورت یہی ہے کہ کسی نے غصب کر لیا، عاریت یا ودیعت رکھوائی تب تو کہیں گے مالہ بعینہ لیکن اگر بیع کر دی تو وہ مال اب ہائع کا تو نہ رہا اور یہاں صرف مالہ نہیں ہے بلکہ بعینہ کا لفظ موجود ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ تبدل ملک سے تبدل مین ہو جاتا ہے تو اگر ملک تبدل ہو گئی تو بعینہ اس کا نہیں کہہ سکتے، لہذا اس حدیث کو منصوب، ودائع، عاریت اور منصوب علی سوم الشراء پر محمول کیا جائے گا۔

## اعتراض

بعض شافعیہ اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے بعض طرق میں لفظ بیع کی صراحت ہے کہ کسی شخص نے بیع کی اور وہ بیع بعینہ اس نے پالی تو پھر اس کا بھی یہی حکم ہوگا؟

## احناف کی طرف سے جواب

احناف اس کے دو جواب دیتے ہیں:

(۱) اذا ضاع لاحد کم متاع لوسری له متاع فوجدہ فی ید رجل بعینہ فہو أحق بہ ویرجع المشتري علی البائع بالتمس۔ (سنن

الکبریٰ للبیہقی، فی کتاب التظلیس، باب المہدۃ رجوع المشتري بالتمس، ج: ۶، ص: ۵۶، رقم ۶۶۰۵۸۔

ایک جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث کے جتنے بیشتر طرق آئے ہیں ان میں سے اکثر طرق میں صحیح کا لفظ نہیں ہے۔ میں نے تكملة فتح الملہم میں اس حدیث کے سارے طرق جمع کئے ہیں کہ کن کن حضرات نے یہ حدیث روایت کی ہے سوائے چند طرق کے سارے کے سارے طرق ایسے ہیں جن میں صحیح کا لفظ نہیں ہے اور یوں کہا جاسکتا ہے کہ اصل حدیث میں صحیح کا لفظ نہیں تھا کسی راوی نے اپنی فہم پر اس کو صحیح پر محمول کیا اور بالسنی روایت کرتے ہوئے اس میں لفظ صحیح کا اضافہ کر دیا یہ اس کا محتمل ہو سکتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

دوسرا جواب بعض حضرات یہ دیتے ہیں کہ اگر لفظ صحیح والی حدیث کو تسلیم کر لیا جائے کہ حضور اکرم ﷺ نے لفظ صحیح استعمال فرمایا تھا تب بھی اس کی دو توجیہات ہو سکتی ہیں:

ایک توجیہ یہ ہے کہ اس سے مراد مقبوض علی سوم الشراء ہے اور اس پر لفظ صحیح کا اطلاق کر دیا گیا۔

دوسری توجیہ جو حضرت شاہ صاحبؒ نے اختیار کی ہے کہ یہ حکم آنحضرت ﷺ نے دیانت کا دیا ہے و تقاضا کا نہیں دیا۔ دیا تھا ایسی صورت میں مشتری پر واجب ہے کہ جب پیسے نہیں دے سکا تو بائع کو مبیع واپس کر دے اور دیا تھا بائع کو حق حاصل ہے کہ مشتری سے جا کر کہے کہ تم مجھے اپنی چیز دے دو پھر لوگ تمہارے پاس آجائیں گے اور فرما دیں آجائیں گے تو میرا مال ضائع ہو جائے گا۔ لہذا تم مجھے پہلے دے دو۔ دیا تھا اس سے پہلے مطالبہ کر لے اور آپس میں ان کے لئے جائز ہے کہ یہ معاملہ کر لیں۔ اور اگر معاملہ قاضی کے پاس پہنچ گیا تو قاضی وہی فیصلہ کرے گا جو اصول کے مطابق ہے اور وہ اسوۃ للفرما ہوگا۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ بھی یہی ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسی کے مطابق فیصلہ فرمایا۔<sup>(۲)</sup>

## حنفیہ کی قابل استدلال روایت

علامہ ابن حزمؒ نے روایت کی ہے کہ یہ مسئلہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا جو اسوۃ للفرما مگر ساتھ ہی ابن حزمؒ نے اس پر اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے خلاص کا سماع حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نہیں ہے، لہذا یہ روایت منقطع ہونے کی وجہ سے قابل استدلال نہیں حالانکہ خود علامہ ابن حزمؒ نے بہت سی جگہوں میں خلاص من علی رضی اللہ عنہ کی روایوں

(۱) تكملة فتح الملہم، ج: ۱، ص: ۴۹۸۔

(۲) حیدۃ الفاری، ج: ۹، ص: ۱۲۰۔

سے استدلال کیا ہے، لہذا یہ حنفیہ کے ہاں قابل استدلال ہے۔<sup>(۱)</sup>

سوال: حضرت شاہ صاحب فرما رہے ہیں کہ دیاگنا مشتری کو چاہئے کہ وہ جمع کو بائع کے پاس لوٹا دے تو یہ دیاگنا بھی کیسے جائز ہوگا جبکہ دوسرے فرماء کا حق بھی اس سے متعلق ہو گیا تو پھر اس کا دینا بھی جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ اپنی ملک میں ہو تو دیدے جب دوسرے فرماء کا حق متعلق ہو گیا تو بائع کو کیسے دے گا؟

جواب: حضرت شاہ صاحب کے قول کے مطابق دوسرے فرماء کا حق قضاء قاضی کے بعد متعلق ہوگا۔ قضاء قاضی سے پہلے غرماء کا حق متعلق نہیں ہوتا، لہذا دیاگنا دینے کی گنجائش ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا یہی حاصل ہے۔<sup>(۲)</sup>

## غرماء میں تقسیم کا طریقہ

تقسیم میں تناسب کا خیال رکھا جائے گا۔ پہلے دیکھا جائے گا کہ لوگوں کے کتنے قرضے ہیں۔ کسی کا قرضہ ایک لاکھ، کسی کا پچاس ہزار اور کسی کا قرضہ پچیس ہزار ہے تو اب جو مستقرض کی اہلاک کی قیمت حاصل ہوں گی ان میں تناسب کا خیال رکھیں گے۔ پچیس ہزار والے کو سب (ساتواں حصہ) پچاس ہزار والے کو دو سب (ساتویں کا اہل) اور ایک لاکھ والے کو چار سب ملیں گے۔

وقال الحسن: إذا أفلس وتبين لم يجز عتقه ولا بيعه ولا شراؤه۔ وقال

سعيد بن المسيب: قضی عثمان: من اقتضى من حقه قبل أن يفلس

فهوله ومن عرف متاعه بعينه فهو أحق به۔

حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ جب کوئی آدمی مفلس ہو جائے اور پتہ چل جائے کہ یہ مفلس ہو گیا ہے تو اب اس کا حق کرنا بھی جائز نہیں یعنی خود اس کا کوئی غلام ہے تو اس کو آزاد کرنا چاہئے تو آزاد نہیں کر سکتا اور کسی سے کوئی بچ کرنا بھی جائز نہیں اور شراء کرنا بھی جائز نہیں۔

اور حضرت عثمانؓ نے فیصلہ فرمایا کہ جو شخص مدیون کے مفلس ہونے سے پہلے اپنا حق

(۱) فان قتادة روى عن خلاص بن عمرو عن علي أنه قال: هو أسوة الغرماء اذا وجدها بعينها الخ... واعلم أن

الحنفية قد احتلوا من العمل بالحديث الباب باعتبارات كلها وأهمية الخ، (تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذی،

كتاب البيوع عن رسول الله، رقم ۱۱۸۳ وعن المعهود شرح سنن أبي داود، كتاب البيوع، رقم ۳۰۵۱)۔

(۲) فالجواب عندی أن مافی الحديث مسألة الديانة دون القضاء، ويجب على المشتري ديانة أن يادر بسلطه

فردعها إلى البائع قبل أن يرفع أمره إلى القضاء، فيحكم بالأسوة، (فيض الباری، ج: ۳، ص: ۳۱۳)۔

وصول کر لے یعنی ابھی مفلس ہونے کا اعلان نہیں ہوا تھا، اس سے پہلے کوئی آدمی اپنا حق وصول کر کے لے گیا تو وہ اس کا ہے اور اگر کوئی آدمی جا کر اپنا مال بحینہ پہچان لے تو وہ زیادہ حق دار ہو گا۔ ہم (احناف) کہتے ہیں کہ حدود، دائع، عواری وغیرہ میں یہ بات درست ہے لیکن بیع میں درست نہیں۔<sup>(۱)</sup>

### ادھار بیع

بیع نسبیہ کے معنی یہ ہیں کہ سامان تو اب خرید لیا اور قیمت کی ادائیگی کیلئے مستقبل کی کوئی تاریخ مقرر کر لی یہ کچھ شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

### ادھار بیع صحیح ہونے کی شرائط

ادھار بیع کے صحیح ہونے کی ایک شرط ہے کہ اجل کا متعین ہونا ضروری ہے اگر ادھار بیع میں اجل (مدت) متعین نہیں ہوگی تو بیع فاسد ہو جائے گی، لیکن یہ اس وقت ہے جب بیع بالنسیۃ ہو، یہ آپ لوگ جو کبھی کبھی دکانوں پر چلے جاتے ہو، اور سامان خریدا اور اس سے کہہ دیا کہ پیسے پھر آجائیں گے یا بھائی پیسے بعد میں دے دوں گا، لیکن بعد میں کب دوں گا؟ اس کیلئے مدت مقرر نہیں کی یہ جائز ہے کہ ناجائز؟ یہ بیع بالنسیۃ نہیں ہوتی بلکہ بیع حال ہوتی ہے لیکن تاجر رعایت دے دیتا ہے کہ پھر دیدینا کوئی بات نہیں۔

### بیع نسبیہ اور بیع حال میں فرق

بیع حال اور بیع نسبیہ میں فرق یہ ہے کہ جب بیع بالنسیۃ ہوتی ہے تو اس میں جو اجل مقرر ہوتی ہے اس اجل سے پہلے بائع کو دشمن کے مطالبہ کا بالکل حق ہوتا ہی نہیں، مثلاً یہ کتاب میں نے خریدی اور تاجر سے کہا کہ میں اس کی قیمت ایک مہینے کے بعد ادا کروں گا اس نے کہا ٹھیک ہے ایک مہینے کے بعد ادا کر لینا یہ بیع مؤجل ہوگی، بیع بالنسیۃ ہوگئی اب تاجر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ ایک مہینے سے پہلے مجھ سے آکر مطالبہ کرے، بلکہ مطالبے کا جواز ایک مہینے کے بعد ہو گا اس سے پہلے مطالبے کا حق ہی نہیں، یہ بیع مؤجل ہے۔

(۱) تکملة فتح الملموم، ج: ۱، ص: ۲۹۶، بحوالہ انعام الفاری ۶/۶۷۹ تا ۶۸۵۔



## بیع حال

بیع حال اس کو کہتے ہیں جس میں بائع کو مطالبے کا حق فوراً بیع کے متصل بعد حاصل ہو جاتا ہے، چاہے اس نے کہہ دیا کہ بھائی بعد میں دے دینا اور وہ مطالبہ اپنی طرف سے سالوں مؤخر کرتا رہے، لیکن اس کو اب بھی یہ کہنے کے باوجود حق حاصل ہے کہ نہیں ابھی لاؤ، کہہ دیا کہ بعد میں دے دینا لیکن اگلے ہی لمحے اس کا گریبان پکڑ کر کہا کہ میرے سامنے نکالو تو حق حاصل ہے یہ بیع حال ہے۔

بیع مؤجل میں اور حال میں استحقاق کی وجہ سے فرق ہوتا ہے کہ بائع کا استحقاق بیع بالنسبۃ میں اجل سے پہلے قائم ہی نہیں ہوتا، اور بیع حال میں فوراً عقد کے متصل بعد استحقاق قائم ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ بیع جو ہم کرتے ہیں یہ بیع حال ہوتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی فوراً ادائیگی کر دینا واجب ہو جاتا ہے، جب چاہے مطالبہ کر دے اگرچہ اس نے مطالبہ اپنی خوشی سے مؤخر کر دیا لیکن مؤخر کرنے کے باوجود بھی اس کا یہ حق ختم نہیں ہوا کہ وہ جب چاہے وصول کرے، لہذا یہ بیع مؤجل نہیں ہے جب مؤجل نہیں تو اجل کی تعین بھی ضروری نہیں ہے۔

ایک مسئلہ تو یہ بیان کرنا تھا کہ یہ بات ذہن میں اچھی طرح بیٹھ جائے کہ حال اور مؤجل میں یہ فرق ہوتا ہے۔

حدثنا عبد الله بن يوسف: أخبرنا مالك، عن عبد الله بن دينار، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رجلاً ذكر للنبي ﷺ أنه يخذع في البيوع، فقال: ((إذا بايعت فقل: لا خلافة))۔<sup>(۱)</sup>

## دھوکہ سے محفوظ رہنے کا نبوی طریقہ

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ معروف حدیث ہے کہ ایک شخص حضور ﷺ سے ذکر کیا کہ وہ بیع میں دھوکہ کھا جاتا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ إذا بايعت فقل لا خلافة کہ جب تم بیع کیا کرو تو لا خلافتہ کہہ دیا کرو۔

(۱) رواہ البخاری کتاب البيوع باب ما يكره من الخلف في البيع رقم ۲۱۱۷۱ وفی صحيح مسلم، کتاب

البيوع، رقم: ۲۸۲۶، وسنن النسائي، کتاب البيوع، رقم: ۴۴۰۸، وسنن أبي داود، کتاب البيوع، رقم:

۳۰۳۷، ومسند احمد، مسند المكثرين من الصحابة، رقم: ۴۷۹۳، ۵۰۲۰، ۵۱۴۸، ۵۲۵۸، ۵۳۰۲، ۵۵۹۰،

۵۸۶۰، وموطأ مالك، کتاب البيوع، رقم: ۱۱۹۱۔

خلا بہ کے معنی ہیں دھوکہ، کہ دھوکہ نہیں ہوگا یعنی اگر بعد میں پتا چلا کہ دھوکہ ہوا ہے تو مجھے کچھ فسخ کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صاحبِ حبان بن مقلدؓ تھے اور دوسری روایات میں تفصیل یہ آئی ہے کہ یہ بھارے سیدھے سادھے تھے ان کو تجارت وغیرہ کا کچھ تجربہ نہیں تھا، بھولے بھالے آدمی تھے لیکن ساتھ ہی خرید و فروخت نہ کیا کرو۔ کہنے لگے کہ لا اصبر عن لبيع کہ میں کچھ سے صبر نہیں کر سکتا۔ حضور ﷺ کے پاس یہ اور ان کے گھر والے آئے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب دھوکہ لگتا ہے تو خرید و فروخت کی کیا ضرورت ہے، کہنے لگے جی، میں صبر نہیں کر سکتا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اچھا پھر یہ کیا کرو کہ اذا باہت فقل لا خلا بہ۔ جو کچھ لینا دینا ہو تو ہاتھ در ہاتھ کر لو ادھار نہ کرو۔ کیونکہ ایک تو ادھار میں اکثر دھوکہ لگتا ہے اور دوسرا یہ کہہ دیا کرو کہ لا خلا بہ۔

### امام مالک رحمہ اللہ اور خیار مغبون

اس حدیث سے امام مالکؒ نے خیار المغبون کی شروعت پر استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کچھ کر لی اور کچھ کے اندر اس کو دھوکہ ہو گیا۔ کیا معنی؟ کہ بازار کے نرخ سے اگر ہائع ہے تو کم پر بیچ دیا اور اگر مشتری ہے تو بازار کے نرخ سے زائد پر خرید لیا۔ اگر دھوکہ کی وجہ سے یہ کمی یا زیادتی ایک ٹکٹ کی مقدار تک پہنچ جائے مثلاً بازار میں کسی چیز کی قیمت سو روپے تھی اور اس نے چھپا سو روپے میں بیچ دی ایک ٹکٹ کم قیمت میں بیچی تو جب اس کو بازار کی قیمت کا پتا چلے گا کہ بازار کی قیمت سو روپے ہے تو اس کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو کچھ کو فسخ کر دے۔

یا اگر مشتری ہے تو اس نے سو روپے والی چیز ایک سو پینتیس روپے میں خرید لی بعد میں پتا چلا کہ یہ چیز بازار میں سو روپے میں بک رہی ہے تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ اس کچھ کو فسخ کر دے۔ اس خیار کو امام مالکؒ خیار المغبون کہتے ہیں۔

اور امام مالکؒ کی ایک روایت جو ان کی اصح اور مضبوطی بہ روایت ہے کہ یہ خیار المغبون مشروع ہے اور اس کو ملے گا۔ (۱)

### خیار مغبون کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک

امام احمد بن حنبلؒ بھی خیار مغبون کے قائل ہیں لیکن ساتھ شرط لگاتے ہیں کہ خیار اس وقت ملتا

ہے جب بائع اور مشتری مسترسل ہو۔ مسترسل کے معنی ہے سیدھا سادھا، بھولا بھالا، بیوقوف۔ تو خریدار یا دکاندار اگر بھولا بھالا آدمی ہے اور دھوکہ کھا گیا تو پھر اس کو خیار ملے گا۔ اس کو امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں خیار مغبون کہتے ہیں۔<sup>(۱)</sup>

## خیار مغبون کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک

شافعیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ خیار مغبون مشروع نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ سیدھی سی بات یہ ہے کہ مشتری ہوشیار باش، جو شخص بھی خرید و فروخت کرنے کے لئے بازار میں جائے تو پہلے سے اس کو اپنے حق اس خمسہ ظاہرہ و باطنہ تیار کر کے جانا چاہئے، اس کا فرض ہے کہ وہ بازار کا بھاؤ (ریٹ) معلوم کر لے اور علی وجہ البصیرۃ بیع کرے۔

اگر اس نے بازار کا بھاؤ معلوم نہیں کیا اور بیع منعقد ہو گئی تو اب اس کو فتح کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر بعد میں اس کو معلوم ہوا کہ اس کو دھوکہ لگا ہے تو فلا بلو من الانفسہ تو اپنے آپ کو ملامت کرے کیونکہ دھوکہ خود اپنی بیوقوفی اور اپنی بے عملی سے لگا ہے، لہذا کوئی دوسرا اس کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں مغبون مشروع ہے جبکہ شافعیہ اور حنفیہ کے یہاں مشروع نہیں۔

## مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال

مالکیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت حبان بن مہقدؓ کو اختیار دے اٹھا۔ دوسری روایت میں ہے کہ اسے تین دن تک اختیار دیا۔

## شافعیہ و حنفیہ کی جانب سے حدیث باب کے جوابات

- ۱۔ اس حدیث کے شافعیہ اور حنفیہ کی طرف سے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔
- ۲۔ کسی نے کہا کہ یہ حبان بن مہقدؓ کی خصوصیت تھی اور کسی کے لئے یہ حکم نہیں۔
- ۳۔ کسی نے کہا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور اس کی تائید وہ حدیث ہے إنما البیع عن صفقة أو خیار کہ بیع تام ہوتی ہے صفقہ سے یا پھر خیار سے یعنی خیار شرط کو استعمال کرنے سے۔

اس طرح اس حدیث کو منسوخ قرار دیا۔ اس طرح کی دو زکار کافی تاویلات کی گئی ہیں۔

## میری ذاتی رائے

میرے نزدیک نہ اس میں خصوصیت قرار دینے کی ضرورت ہے اور نہ اس کو منسوخ قرار دینے کی ضرورت ہے۔ سیدھی سی بات ہے کہ حضور ﷺ نے جو اس کو حق دیا وہ خیار مغنون تھا ہی نہیں وہ تو خیار شرط تھا۔

آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم بیع کرو تو کہہ دو کہ ”لا خيار“ اور دوسری روایت میں بھی ہے کہ کہہ دو ”ولی الخيار ثلاثة ايام“ کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے گا۔ بیع بائع اور مشتری نے عقد کے اندر یہ کہہ دیا کہ ”ولی الخيار ثلاثة ايام“ تو یہ خیار شرط ہے، لہذا اس سے خیار مغنون کا کوئی تعلق نہیں۔

جو حضرات خیار مغنون کے قائل ہیں وہ بھی عقد بیع کے اندر ”لا خيار“ یا ”ولی الخيار ثلاثة ايام“ کہتے کو ضروری قرار نہیں دیتے۔ وہ تو مطلقاً خیار کے قائل ہیں تو سب یہاں ”لا خيار“ کہا گیا تو اس کو خیر مغنون پر محمول نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ خیار شرط پر محمول ہے۔ البتہ مالک یہ اور حنابلہ کی ایک اور مضبوط دلیل ہے جو آگے تلفی الجلب کے باب میں آئے گی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگ باہر دیہات وغیرہ سے سامان لاتے ہیں ایک آدمی شہر سے بھاگ کر سارا سامان خرید لیتا ہے تو اس کے بارے میں حدیث ہے کہ جو شخص شہر سے گیا اور جا کر سامان خرید اور دیہاتوں سے یہ کہا کہ شہر میں مال اتنی قیمت پر فروخت ہو رہا ہے تو اس نے اس کے قول پر بھروسہ کر کے اسی قیمت پر اس کو فروخت کر دیا اس موقع پر حضور ﷺ فرماتے ہیں کہ ”فإذا أنى سیده السوق فهو بالخيار“ یعنی وہ دیہاتی جس نے شہر کی کہنے پر بھروسہ کر کے اپنا سامان اس کو بیچ دیا جب وہ جا کر شہر سے معلومات کرے گا اور اس کو معلوم ہوگا کہ مجھے جو دام بتائے تھے وہ صحیح نہیں بتائے تھے اور حقیقت میں دام یہ ہیں۔ تو اس صورت میں صاحب السلعة کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو بیع باقی رکھے یا چاہے تو ختم کر دے۔ یہ حدیث صحیح ہے اور اس میں آپ ﷺ نے دیہاتی کو جو اختیار دیا یہ خیار مغنون کے سوا اور کچھ نہیں۔

اس حدیث کا کوئی اطمینان بخش جواب شافعیہ اور حنفیہ کے پاس نہیں ہے۔

## متاخرین حنفیہ اور خیار مغنون پر فتویٰ

اور شاید یہی وجہ ہو کہ متاخرین حنفیہ نے اس مسئلہ میں امام مالک کے قول پر فتویٰ دیا۔

علامہ ابن عابدین (شامی) رد المحتار میں فرماتے ہیں کہ آج دھوکہ بازی بہت عام ہو گئی ہے لہذا ایسی صورت میں مالکیہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے مغبون کو اختیار دیا جائے گا۔ کیونکہ دھوکہ اسی شخص کے کہنے کی بناء پر ہوا ہے۔ ویسے ہی دھوکہ لگ گیا تو بات دوسری ہے لیکن جب اس نے کہا کہ بازار میں دام یہ ہے اور بعد میں بازار میں وہ دام نہیں نکلے تو یہ دھوکہ اس کے کہنے کی وجہ سے ہوا لہذا دوسرے فریق کو اختیار ہے فتویٰ بھی اسی کے اوپر ہے۔<sup>(۱)</sup>



# اسلامی بینکاری

## کی بنیادیں

### ایک تعارف

(An introduction to Islamic finance)

انگریزی تصنیف:

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی جسٹس محمد تقی عثمانی مدظلہم

اردو ترجمہ:

جناب مولانا محمد زاہد صاحب

## عرض مترجم

جدید تجارت اور بینکاری کا اسلامی نقطہ نظر سے مطالعہ ایک مستقل علم کی حیثیت حاصل کر رہا ہے۔ علم کی اس شاخ میں حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم کی شخصیت محتاج تعارف نہیں۔ ۱۹۹۸ء میں آپ کی اسلامی تمویل پر ایک کتاب "An Introduction to Islamic Finance" نظر سے گزری۔ کتاب کے مطالعہ سے اندازہ ہوا کہ اس میں ذکر کردہ مباحث جتنے مفکرز، دوسرے پروفیشنلو اور انگریزی دان طبقے کے لئے مفید ہیں اس سے زیادہ علماء کرام، دینی علوم کے طلبہ، بالخصوص فقہ و افتاء کے شعبوں میں کام کرنے والوں کے لئے مفید ہیں، لیکن ان حضرات کی اکثریت انگریزی زبان میں بے تکلف مطالعے پر قادر نہیں ہوتی۔ خیال ہوا کہ اس کتاب کی افادیت کا دائرہ ان حضرات تک وسیع کرنے کے لئے اسے اردو کے قالب میں ڈھال دیا جائے۔ بنام خدا یہ کام شروع کر دیا گیا۔ اب یہ ٹوٹی پھوٹی خدمت کتابی شکل میں آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

اس کام کے دوران سب سے زیادہ مشکل انگریزی اصطلاحات کے اردو متبادل تلاش یا منتخب کرنے میں پیش آئی، اس لئے کہ ہم نے اپنی معاشی، سیاسی اور قانونی زندگی سے جس طرح اردو زبان کو بے دخل کیا ہوا ہے اس کی وجہ سے ان شعبوں میں لگی بندھی اردو اصطلاحات متعارف نہیں ہو سکیں۔ حتی الامکان قابل فہم الفاظ منتخب کیے گئے ہیں اور قوسین میں اصل انگریزی اصطلاحات بھی ذکر کر دی گئی ہیں۔ آخر میں ایک فرہنگ بھی شامل کر دی گئی ہے۔ بعض مقامات پر حاشیے میں بھی اصطلاحات کی وضاحت کر دی گئی ہے۔

ہر بشری کام میں کمی کوتاہی رہ جانا ایک فطری امر ہے، خصوصاً اگر وہ اس ناچیز جیسے ناقص ہاتھوں سے انجام پایا ہو۔ امید ہے کہ قارئین ترجمے کی خامیوں سے مطلع فرمانے میں بکل سے کام نہیں لیں گے۔ حق تعالیٰ اس حقیر کوشش کو نافع اور مقبول بنائیں۔

محمد زاہد

خادم المطلبہ

جامعہ اسلامیہ امدادیہ ستیانہ روڈ، فیصل آباد

Zahidimdadia@yahoo.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على رسوله الكريم وعلى اله

وصحبه اجمعين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين - اما بعد:

گزشتہ چند عشروں سے مسلمان اپنی زندگیوں کی اسلامی اصولوں کی بنیاد پر تعمیر نو کی کوشش کر رہے ہیں۔ مسلمان یہ بات شدت سے محسوس کر رہے ہیں کہ گزشتہ چند صدیوں سے مغرب کے سیاسی اور معاشی تسلط نے انہیں خاص طور پر سماجی - معاشی (Socio Economic) شعبے میں خدائی ہدایت پر عمل سے محروم کر رکھا ہے، اس لئے سیاسی آزادی حاصل کرنے کے بعد مسلم عوام اپنے اسلامی تشخص کے انبیاء کی کوشش کر رہے ہیں تاکہ وہ اپنی زندگیوں کو اسلامی تعلیمات کے مطابق منظم کر سکیں۔

معاشی شعبے میں مالیاتی اداروں کو اسلامی شریعت کے مطابق بنانے کے لئے ان میں اصلاح کرنا ان مسلمانوں کے لئے سب سے بڑا چیلنج تھا۔ ایک ایسے ماحول میں جہاں پورا کا پورا مالیاتی نظام ہی سود پر مبنی ہو، غیر سودی بنیادوں پر مالیاتی اداروں کی تشکیل ایک بڑا کٹھن کام تھا۔

جو لوگ شریعت کے اصولوں اور اس کے معاشی فلسفے سے پوری طرح واقف نہیں ہیں وہ بعض اوقات یہ خیال کرتے ہیں کہ بینکوں اور مالیاتی اداروں سے سود کا خاتمہ انہیں تجارتی سے زیادہ خیراتی ادارے بنادے گا جن کا مقصد بغیر کسی منافع کے تمویلی خدمات (Financial Services) مہیا کرنا ہوگا۔

ظاہر ہے کہ یہ مفروضہ بالکل غلط ہے۔ شریعت کی رو سے ایک محدود دائرے کے علاوہ غیر سودی قرضے عام حالات میں تجارتی معاہدوں کے لئے نہیں بلکہ امداد باہمی اور خیراتی سرگرمیوں کے لئے ہوتے ہیں۔ جہاں تک تجارتی بنیاد پر سرمایہ کی فراہمی (Commercial Financing) کا تعلق ہے تو اس مقصد کے لئے اسلامی شریعت کا اپنا ایک مستقل سیٹ اپ ہے۔ اس میں بنیادی اصول یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کو رقم دے رہا ہے اسے پہلے یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ وہ دوسرے فریق کی محض مدد کا "حاجت" سے ما اس کے منافع میں شریک ہونا چاہتا ہے۔ اگر وہ صرف مقروض کی مدد کرنا چاہتا ہے تو



اسے کسی بھی اضافی رقم کے دعوے سے دستبردار ہونا ہوگا۔ اس کا اصل سرمایہ محفوظ اور مضمون ہوگا (یعنی اسے اصل سرمایہ لینے کا بہر حال استحقاق ہوگا خواہ دوسرے فریق کو خسارہ ہی کیوں نہ ہو) لیکن اصل سرمائے سے زائد کسی منافع کا اسے استحقاق نہیں ہوگا۔ البتہ اگر وہ دوسرے کو رقم اس لئے مہیا کرتا ہے کہ وہ حاصل ہونے والے منافع میں بھی شریک ہو تو وہ حقیقتہً حاصل ہونے والے منافع کے پہلے سے طے شدہ متناسب حصہ کا مطالبہ کر سکتا ہے، لیکن اگر اسے اس میں کوئی خسارہ ہو جائے تو اس میں بھی اسے شریک ہونا ہوگا۔

لہذا یہ بات واضح ہو گئی کہ تمویلی سرگرمیوں سے سود کے خاتمہ کا یہ مطلب نہیں کہ سرمایہ مہیا کرنے والا (Financier) کوئی نفع نہیں کما سکتا۔ اگر سرمایہ کی فراہمی کاروباری مقاصد کے لئے ہے تو نفع اور نقصان میں شراکت کے اصول پر یہ مقصود حاصل کیا جاسکتا ہے جس کے لئے اسلام کے تجارتی قوانین میں شروع ہی سے مشارکہ اور مضاربہ مقرر کیے گئے ہیں۔

تاہم کچھ ایسے سیکٹرز بھی ہیں جہاں مشارکہ اور مضاربہ کسی وجہ سے قابل عمل نہیں ہیں۔ ایسے سیکٹرز کے لئے معاصر علماء نے بعض دوسرے ذرائع بھی تجویز کیے ہیں جنہیں فائنانسنگ کے مقاصد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، جیسے مراہجہ، اجارہ، سلم اور احتصناع۔

گزشتہ دو عشروں سے فائنانسنگ کے طریقے اسلامی بینکوں اور اسلامی مالیاتی اداروں میں استعمال ہو رہے ہیں۔ لیکن یہ ذرائع مکمل طور پر سود کے قائم مقام نہیں ہیں اور یہ فرض کرنا غلط ہوگا کہ انہیں بھی بالکل اسی طریقہ سے استعمال کیا جاسکتا ہے جیسے سود، بلکہ ان ذرائع کے اپنے اصول، اپنا فلسفہ اور اپنی شرائط ہیں، جن کے بغیر انہیں شریعت کی رو سے طریقہ ہائے تمویل (Modes of Financing) کے طور پر استعمال کرنا درست نہیں ہوگا، اس لئے ان ذرائع کے بنیادی تصور اور متعلقہ تفصیلات سے ناواقفی اسلامی فائنانسنگ کو سود پر مبنی ردائی نظام کے ساتھ خلط ملط کرنے کا باعث بن سکتی ہے۔

یہ کتاب میرے مختلف مضامین کا مجموعہ ہے، جن کا مقصد اسلامی فائنانسنگ کے اصول اور قواعد و ضوابط کے بارے میں بنیادی معلومات مہیا کرنا ہے، خاص طور پر فائنانسنگ کے ان طریقوں کے بارے میں جو اسلامی بینکوں اور غیر مصرفی تمویلی اداروں (Non Banknig Financial Institutions) میں زیر استعمال ہیں۔ میں نے ان ذرائع تمویل کی تہہ میں موجود بنیادی اصولوں، ان ذرائع کے شرعی نقطہ نظر سے قابل قبول ہونے کے لئے ضروری شرائط اور ان کے عملی انطباق میں پیش آنے والی عملی مشکلات اور شریعت کی روشنی میں ان کے ممکنہ حل پر بحث کی ہے۔

دنیا کے مختلف حصوں میں متعدد اسلامی بینکوں میں شریعہ نگران بورڈز کا ممبر یا چیئر مین ہونے کی حیثیت سے میرے سامنے ان کے طریق کار کے بہت سارے کمزور پہلو آئے جس کا بنیادی سبب شریعت کے متعلقہ اصول اور قواعد کا واضح ادراک نہ ہونا ہے۔ اس تجربے نے موجودہ کتاب قارئین کی خدمت میں پیش کرنے کی ضرورت کا احساس بڑھا دیا، جس میں میں نے متعلقہ موضوعات پر عام فہم اور سادہ انداز میں بحث کی ہے جسے عام قاری، جس کو اسلامی تمویل کے اصولوں کا گہرائی سے مطالعہ کرنے کا موقع نہیں ملا، باسانی سمجھ سکتا ہے۔

مجھے اُمید ہے کہ یہ حقیر سی کوشش اسلامک فائننس کے اصول اور اسلامی اور روایتی بینکاری میں فرق سمجھنے میں سہولت فراہم کرے گی۔ اللہ تعالیٰ اسے قبول فرما کر اپنی رضامندی کا ذریعہ اور قارئین کے لئے نافع بنائیں۔

و ما توفیقی الا باللہ۔

محمد تقی عثمانی

۱۴۱۹/۳/۴ھ

29/06/1998

## چند بنیادی نکات

اسلامی طریقہ ہائے تمویل (Modes of Financing) پر تفصیلی بحث کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بنیادی اصولوں کے متعلق چند نکتوں کی وضاحت کر دی جائے جو اسلامی طریقہ حیات میں پورے معاشی سیٹ اپ کو کنٹرول کرتے ہیں۔

### ۱۔ آسمانی ہدایت پر ایمان

سب سے اہم اور اولین عقیدہ جس کے گرد تمام اسلامی تصورات گھومتے ہیں یہ ہے کہ یہ کائنات صرف اور صرف ایک خدا کی پیدا کردہ اور اس کے قبضہ قدرت میں ہے۔ اس نے انسان کو پیدا کیا اور زمین پر اسے اپنا نائب بنایا تاکہ وہ اس کے احکامات کی تعمیل کے ذریعے مخصوص مقاصد کو پورا کرے۔ اللہ تعالیٰ کے یہ احکامات، عبادات یا چند مذہبی رسوم تک محدود نہیں ہیں بلکہ ہماری زندگی کے تقریباً ہر پہلو کے ایک بہت بڑے حصے پر حاوی ہیں۔ ان احکامات میں نہ تو اتنی جزوی تفصیلات ملے گی جتنی کہ انسانی سرگرمیاں ایک تنگ دائرے میں محدود ہو کر رہ جائیں اور انسانی سوچ کا کوئی کردار باقی نہ رہے اور نہ ہی یہ احکامات اتنے مختصر اور مبہم ہیں کہ زندگی کا ہر شعبہ انسانی علم اور خواہش کے رحم و کرم پر رہ جائے۔ ان دونوں انتہاؤں سے دور رہتے ہوئے اسلام نے انسانی زندگی کو کنٹرول کرنے کے لئے ایک متوازن سوچ پیش کی ہے۔ ایک طرف تو اس نے انسانی سرگرمیوں کا ایک بہت بڑا حصہ انسان کے اپنے عقلی فیصلوں پر چھوڑ دیا ہے جہاں وہ اپنی سوچ، مصلحت اور حقائق کے تجزیہ کی بنیاد پر خود فیصلے کر سکتا ہے<sup>(۱)</sup>، دوسری طرف اسلام نے انسانی سرگرمیوں کو ایسے اصولوں کے ایک مجموعہ کے ماتحت کر دیا ہے جو ہمیشہ کے لئے قابل عمل ہیں اور انسانی تخمینوں پر مبنی مصلحت کی سطحی دلیلوں کی بنیاد پر ان کی خلاف ورزی نہیں کی جاسکتی۔

خدائی احکامات کے اس انداز کے پیچھے یہ حقیقت کارفرما ہے کہ انسانی عقل اپنی بے پناہ صلاحیتوں کے باوجود سچائی تک رسائی کی لامحدود طاقت کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ اس کی کارکردگی کی بھی آخر کار ایک حد ہے جس سے آگے یہ اچھی طرح کام نہیں کر سکتی یا غلطیوں کا شکار ہو جاتی ہے۔ انسانی

(۱) اصطلاح میں اسے مباحات کا دائرہ کہا جاتا ہے۔ اس میں انسان کسی بھی پہلو کو اختیار کرنے یا نہ کرنے کا شرعاً پابند نہیں ہوتا۔ (مترجم)

زندگی کے بہت سے مقامات ہیں جہاں عقل اور خواہشات عموماً گنڈھ ہو جاتے ہیں اور عقلی دلائل کے بھیس میں غیر صحت مند وجدانات و جذبات انسان کو گمراہ کر کے غیر تعمیری اور غلط فیصلے کرا لیتے ہیں۔ ماضی کے تمام وہ نظریات جنہیں آج غلط اور مغالطہ آمیز قرار دیا جا چکا ہے ان کے بارے میں اپنے اپنے وقت میں عقلی دلائل پر مبنی ہونے کا دعویٰ کیا جاتا تھا، لیکن صدیوں بعد ان کے غلط ہونے کا انکشاف ہوا اور انہیں عالمی سطح پر مضحکہ خیز اور لغو قرار دے دیا گیا۔

اس سے ثابت ہوا کہ خود عقل کے پیدا کرنے والے نے اسے جو دائرہ کار سونپا ہے وہ لامحدود نہیں ہے، کچھ ایسے مقامات بھی ہیں جہاں انسانی عقل پورے طور پر راہ نمائی نہیں کر سکتی یا کم از کم اس میں غلط پذیری کے امکانات ضرور ہوتے ہیں۔ انہی مقامات پر خالق کائنات اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے پیغمبروں پر وحی نازل کر کے انسانوں کو راہ نمائی اور ہدایت عطا فرمائی ہے، اس لئے ہر مسلمان کا یہ پختہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری پیغمبر محمد مصطفیٰ ﷺ پر وحی نازل کر کے جو ہمیں ہدایات دی ہیں ان پر ظاہر و باطناً (In letter and Spirit) عمل ہونا چاہئے اور کسی کی عقلی بحث یا ذاتی خواہش کی بنیاد پر انہیں نظر انداز یا ان کی خلاف ورزی نہیں کی جاسکتی، لہذا تمام انسانی سرگرمیاں ان احکامات الہیہ کے ماتحت ہونی چاہئیں اور ان میں بیان کردہ حدود و قیود کے اندر رہتے ہوئے ہی عمل ہونا چاہئے۔ دوسرے مذاہب کے برخلاف اسلام چند عمومی اخلاقی تعلیمات، چند رسوم یا چند عبادات تک محدود نہیں ہے، بلکہ یہ ہر شعبہ حیات کے متعلق تعلیمات و ہدایت پر مشتمل ہے جن میں سماجی - معاشی شعبے بھی شامل ہیں۔ اللہ کے بندوں سے صرف عبادات میں ہی حکم بجالانے کا مطالبہ نہیں ہے بلکہ اپنی معاشی سرگرمیوں میں بھی اس کی فرمانبرداری ضروری ہے اگرچہ یہ چند ظاہری فوائد کی قیمت پر ہی ہو، اس لئے کہ یہ ظاہری فوائد معاشرے کے اجتماعی مفاد کے خلاف ہوں گے۔

## ۲۔ سرمایہ دارانہ اور اسلامی معیشت میں بنیادی فرق

اسلام منڈی کی قوتوں (طلب و رسد) اور مارکیٹ کا نامہ کاسٹر نہیں ہے، حتیٰ کہ ذاتی منافع کا محرک بھی ایک معقول حد تک قابل قبول ہے، ذاتی ملکیت کی بھی اسلام میں بالکل نفی نہیں کی گئی، اس کے باوجود اسلامی اور سرمایہ دارانہ معیشتوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ لادین سرمایہ دارانہ نظام معیشت میں ذاتی ملکیت اور ذاتی منافع کے محرک کو معاشی فیصلے کرنے کی بے لگام طاقت اور لامحدود اختیارات دے دیئے گئے ہیں اور ان کی آزادی کو کسی قسم کی دینی تعلیمات کے ذریعے کنٹرول نہیں کیا گیا۔ اگر کہیں کچھ پابندیاں ہیں بھی سہی تو وہ خود انسانوں کی عائد کردہ ہیں جن میں جمہوری قانون سازی کے

ذریعے تبدیلی کے امکانات ہوتے ہیں اور یہ جمہوری ادارے انسان سے بالاتر کسی اتھارٹی کو قبول نہیں کرتے۔ اس صورت حال نے بہت سی ایسی سرگرمیوں کی گنجائش پیدا کر دی ہے جو معاشرے میں ناہمواری پیدا کرنے کا باعث بنتی ہیں۔ سود، جو اور سٹہ بازی دولت کو چند ہاتھوں میں مرککز کرنے کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ غیر اخلاقی اور مضراشیاء و خدمات کی پیداوار کے ذریعے پیسہ کمانے کی خاطر غیر محنت مندانسانی جذبات کو استعمال کیا جاتا ہے، نفع کمانے کا بے لگام جذبہ اجارہ داریاں پیدا کرتا ہے جن سے منڈی کی قوتیں (طلب و رسد) یا تو جامد و مفلوج ہو جاتی ہیں یا کم از کم ان کے فطری اور قدرتی عمل میں رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے۔ لہذا سرمایہ دارانہ نظام جو منڈی کی قوتوں پر مبنی ہونے کا دعویدار ہے عملاً طلب اور رسد کو اپنے فطری طریقہ کار سے روکتا ہے، اس لئے کہ طلب اور رسد کی یہ طاقتیں اجارہ داری کی نہیں بلکہ مکمل مسابقت کی فضا میں صحیح کام کرتی ہیں۔ سیکولر کپٹل ازم میں بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی خاص معاشی سرگرمی کے بارے میں اس بات کا پورا احساس موجود ہوتا ہے کہ یہ معاشرے کے اجتماعی مفاد میں نہیں ہے پھر بھی اسے محض اس وجہ سے جاری رہنے دیا جاتا ہے کہ وہ ایسے بااثر حلقے کے مفاد کے خلاف ہے جسے اکثریت کی بنیاد پر مقننہ میں تسلط حاصل ہے۔ چونکہ جمہوری حکومت سے بالاتر کسی بھی اتھارٹی کا مکمل طور پر انکار کر دیا گیا ہے اور "TRUST IN GOD" کے اصول کو (جو ہر امریکی ڈالر پر لکھا ہوا ہوتا ہے) سماجی معاشی شعبے سے بالکل بے دخل کر دیا گیا ہے اس لئے کوئی مسلمہ آسمانی ہدایت موجود نہیں جو سرگرمیوں کو کنٹرول کر سکے۔

اس صورت حال سے پیدا ہونے والی خرابیوں کو روکنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہے کہ خدائی اتھارٹی کو تسلیم کر کے اس کے احکامات کی اطاعت کی جائے اور انہیں ایسی مطلق سچائی اور مافوق الانسان ہدایات کے طور پر قبول کیا جائے جن پر ہر حالت میں ہر قیمت پر عمل کیا جانا ضروری ہو۔ بس یہی بات ہے جو اسلام کرتا ہے۔ ذاتی ملکیت، ذاتی نفع کا محرک اور مارکیٹ کی قوتوں کو تسلیم کرنے کے بعد اسلام نے معاشی سرگرمیوں پر خاص خدائی پابندیاں عائد کر دی ہیں۔ یہ پابندیاں چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لگائی گئی ہیں جن کا علم لامحدود ہے اس لئے انہیں کسی انسانی اختیار کے ذریعے ہٹایا نہیں جاسکتا۔ ربا، قمار، ذخیرہ اندوزی، ناجائز اشیاء اور خدمات کا لین دین، جو چیز اپنے پاس ہے نہیں اس کی بیع (Short Sale) کی ممانعت یہ سب ان خدائی پابندیوں کی چند مثالیں ہیں۔ یہ سب پابندیاں مل جل کر معیشت پر ایک مجموعی اثر مرتب کرتی ہیں جس کے نتیجے میں معاشی توازن، دولت کی منصفانہ تقسیم اور معاشی سرگرمیوں کے مواقع ملنے میں مساوات وجود میں آتی ہیں۔

### ۳۔ اثاثوں پر مبنی فائنانسنگ

#### (Asset-O Backed Financing)

اسلامی فائنانسنگ کی چند اہم ترین خصوصیات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ یہ حقیقی اثاثوں پر مبنی فائنانسنگ ہے۔ فائنانسنگ کا روایتی سرمایہ دارانہ تصور یہ ہے کہ بینک اور مالیاتی ادارے صرف زر (Money) یا زر کی دستاویزات (Monetary Papers) کا لین دین کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ دنیا کے اکثر ملکوں میں بینکوں اور مالیاتی اداروں کو اشیاء کی تجارت کرنے اور کاروباری شناک رکھنے کی اجازت نہیں ہوتی، جبکہ اسلام زر (Money) کو مخصوص صورتوں کے علاوہ کاروباری مواد تسلیم نہیں کرتا۔ زر (نقد) کی اپنی ذاتی اور داخلی افادیت نہیں ہوتی، یہ صرف آلہ تبادلہ (Medium of Exchange) ہے اور اس کی ہر اکائی اسی کرنسی کی دوسری اکائی کے سو فیصد برابر ہے<sup>(۱)</sup>، لہذا ان کی اکائیوں کے آپس کے تبادلے کے ذریعے نفع کمانے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ نفع اسی صورت میں کمایا جاسکتا ہے جبکہ زر کے عوض ایسی چیز کی خرید و فروخت کی جائے جس کی ذاتی افادیت بھی ہو یا مختلف کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے (مثلاً پاکستانی روپے کا تبادلہ امریکی ڈالر کے ساتھ کیا جائے) ایک ہی قسم کی کرنسی یا اس کی نمائندگی کرنے والے کاغذات (جیسے بانڈ وغیرہ) کا لین دین کر کے حاصل کیا جانے والا نفع سود اور حرام ہے، اس لئے روایتی مالیاتی اداروں کے برعکس اسلام میں فائنانسنگ ہمیشہ غیر نقد (Illiquid) اثاثوں پر مبنی ہوتی ہے جس سے حقیقی اثاثے اور سامان تجارت (Inventories) وجود میں آتے ہیں۔

شریعت میں فائنانسنگ کے اصل اور مثالی ذرائع مشارکہ اور مضاربہ ہیں۔ جب ایک سرمایہ مہیا کرنے والا (Financier) ان دو ذرائع کی بنیاد پر سرمایہ شامل کرتا ہے تو یہ لازمی ہوتا ہے کہ اس سرمایہ کو ذاتی افادیت رکھنے والے اثاثوں میں منتقل کیا جائے۔ نفع انہیں حقیقی اثاثوں کی فروخت سے حاصل کیا جائے گا۔

سلم اور اصنعاء پر مبنی فائنانسنگ سے بھی حقیقی اثاثے وجود میں آتے ہیں۔ سلم کی صورت میں فائنانسنگ (سرمایہ فراہم کرنے والا) حقیقی اشیاء حاصل کرتا ہے جنہیں مارکیٹ میں بیچ کر وہ نفع حاصل کر سکتا ہے۔ اصنعاء کی صورت میں فائنانسنگ کچھ حقیقی اثاثے تیار کرنے

(۱) مثلاً ایک پاکستانی روپیہ دوسرے پاکستانی روپے کے سو فیصد برابر سمجھا جائے گا خواہ ان میں ایک نیا ہوں دوسرا پہنا پرانا، یا ایک ابھی دیا جا رہا ہو دوسرا ایک سال کے بعد۔

(Manufacturing) ہی کی بدولت موثر ہوتی ہے، جس کے صلے میں فائنڈیشنر منافع حاصل کرتا ہے۔

تمویلی اجارہ (Financial Lease) اور مرابحہ کے بارے میں آگے متعلقہ ابواب میں یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ یہ اصل میں فائنڈنگ کے طریقے نہیں ہیں، البتہ بعض ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے انہیں نئی شکل دی گئی ہے جس سے انہیں بعض شرطوں کے ساتھ طریقہ تمویل (Mode of Financing) کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے، جہاں مشارکہ، مضاربہ، سلم اور اصناع بعض وجوہ کی بنیاد پر قابل عمل نہ ہوں۔

مرابحہ اور اجارہ (لیزنگ) والے فائنڈنگ کے طریقوں پر عموماً یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ان کا آخری نتیجہ سودی قرضے سے مختلف نہیں ہوتا۔ یہ اعتراض ایک حد تک درست بھی ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کے شریعہ ایڈوائزری بورڈز اس نکتے پر متفق ہیں کہ یہ فائنڈنگ کے مثالی طریقے نہیں ہیں اس لئے انہیں صرف ضرورت کے موقع پر ہی استعمال کرنا چاہئے اور وہ بھی شریعت کی طرف سے مقرر کردہ شرائط کا پورا پورا ادھیان رکھتے ہوئے۔ اس سب کے باوجود مرابحہ اور اجارہ بھی مکمل طور پر اثاثوں پر مبنی فائنڈنگ کے طریقے ہیں اور ان طریقوں پر کی جانے والی فائنڈنگ سودی فائنڈنگ سے درج ذیل وجوہ کی بنیاد پر واضح طور پر مختلف ہو جاتی ہے:

(۱) فائنڈنگ کے روایتی طریقے میں تمویل کار (فائنڈیشنر) اپنے گاہک (Client) کو سودی قرضے کی بنیاد پر رقم دیتا ہے، اس کے بعد اس کو اس بات سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا ہے کہ گاہک (Client) وہ رقم کیسے استعمال کرتا ہے، اس کے برخلاف مرابحہ کی صورت میں فائنڈیشنر اپنے گاہک کو رقم فراہم ہی نہیں کرتا بلکہ اس کی بجائے وہ بذات خود وہ چیز (Commodity) خریدتا ہے جس کی کلائنٹ کو ضرورت ہوتی ہے (بعد میں وہ گاہک کو زیادہ قیمت لگا کر ادھار پر بیچ دیتا ہے) چونکہ مرابحہ کا یہ معاملہ اس وقت تک مکمل ہوتا ہی نہیں ہے جب تک گاہک (Client) یہ یقین دہانی نہ کر دے کہ وہ اس چیز کو خریدنا چاہتا ہے اس لئے مرابحہ اس وقت تک ممکن ہی نہیں جب تک کہ فائنڈیشنر اپنے ہاں قابل فروخت اشیاء وجود میں نہ لائے۔ اس طرح مرابحہ کی پشت پر ہمیشہ حقیقی اثاثے موجود ہوں گے۔

(۲) روایتی فائنڈنگ سسٹم میں کسی بھی نفع آور مقصد کے لئے قرضہ جاری کیا جاسکتا ہے۔ ایک جو خانہ اپنے جوئے کے کاروبار کو ترقی دینے کے لئے بینک سے قرضہ حاصل کر سکتا ہے۔ فیش میگزین یا عریاں فلمیں بنانے والی کمپنی بھی اسی طرح کسی بینک کا اچھا گاہک بن سکتی ہے جیسے گھر بنانے والا۔

یوں روایتی فائننسنگ خدائی اور دینی پابندیوں میں مقید نہیں ہے۔ لیکن اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے (مراہجہ اور اجارہ کے طریقے استعمال کرنے کی صورت میں بھی) ان سرگرمیوں کی نوعیت سے لا تعلق نہیں رہ سکتے جن کے لئے فائننسنگ کی سہولت درکار ہے۔ یہ کسی بھی ایسے مقصد کے لئے مراہجہ نہیں کر سکتے جو شرعاً ناجائز یا معاشرے کی اخلاقی صحت کے لئے نقصان دہ ہے۔

(۳) مراہجہ کے صحیح ہونے کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جس چیز (Commodity) پر مراہجہ ہو رہا ہے وہ فائنانشرنے خریدی ہو (چاہے کچھ دیر کے لئے ہی ہو اس کی ملکیت اور قبضہ میں آگئی ہو) جس کا مطلب یہ ہوا کہ فائنانشر اس چیز کو بیچنے سے پہلے اس کا رسک قبول کرتا ہے، فائنانشر کو ملنے والا نفع اسی رسک (ضمان) کا صلہ ہے، اس طرح کا کوئی رسک سودی قرضہ میں نہیں ہوتا۔

(۴) سودی قرضہ میں، مقروض نے جو رقم واپس کرنی ہوتی ہے وہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتی رہتی ہے۔ اس کے برعکس مراہجہ میں فریقین کے درمیان جس قیمت پر ایک مرتبہ اتفاق ہو گیا ہے وہ متعین ہوتی اور رہتی ہے، لہذا اگر خریدار (بینک کا کلائنٹ) بروقت ادائیگی نہیں کرتا تب بھی بیچنے والا (بینک) اس تاخیر کی وجہ سے زیادہ قیمت کا مطالبہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ شریعت میں نقود پر گزرنے والے وقت کی قیمت کا تصور نہیں ہے۔

(۵) لیزنگ میں بھی فائننسنگ کی پیش کش ایک قابل استعمال اثاثے کے ذریعے کی جاتی ہے۔ جو پراپرٹی اجارہ (لیز) کے طور پر دی گئی ہے وہ لیز کے پورے عرصہ میں موجر (فائنانشر) کے ضمان (رسک) میں رہے گی اس لئے اجارہ پر دی گئی یہ چیز اگر استعمال کرنے والے کی تعدی یا غفلت کے بغیر تباہ ہو جاتی ہے تو فائنانشر اور موجر (اجارہ پر دینے والا) یہ نقصان برداشت کرے گا۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اسلامی طریقہ کار میں ہر فائننسنگ حقیقی اثاثے وجود میں لاتی ہے۔ حتیٰ کہ یہ بات مراہجہ اور لیزنگ پر بھی اس حقیقت کے باوجود صادق آتی ہے کہ انہیں فائننسنگ کا مثالی طریقہ نہیں سمجھا گیا اور ان پر عموماً اپنے آخری نتیجہ کے اعتبار سے سودی قرضوں کے قریب ہونے کا اعتراض کیا جاتا ہے۔ دوسری طرف یہ بات معلوم ہی ہے کہ سود پر مبنی فائننسنگ لازمی طور پر حقیقی اثاثے پیدا نہیں کرتی، اس لئے بینکوں اور مالیاتی اداروں کی طرف سے جاری کیے جانے والے قرضوں کے نتیجے میں زرخور سود (Supply) وجود میں آتی ہے وہ معاشرے میں پیدا ہونے والی حقیقی اشیاء اور خدمات کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی (بلکہ اس سے بڑھ جاتی ہے) اس لئے کہ یہ قرضے مصنوعی زر پیدا کرتے ہیں<sup>(۱)</sup> جس کی وجہ سے اسی مقدار میں حقیقی اثاثے پیدا ہوئے بغیر زر

(۱) اس کی کچھ تفصیل ملاحظہ ہو: اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۱۲۳-۱۲۵۔



کی رسد بڑھ جاتی ہے بلکہ بعض اوقات کئی گنا بڑھ جاتی ہے۔ زر کی رسد اور حقیقی اثاثوں کی پیداوار میں یہ فرق افراط زر پیدا کرتا یا اس میں اضافہ کرتا ہے۔ اسلامی نظام میں چونکہ فائنانسنگ کی پشت پر اثاثے ہوتے ہی ہیں اس لئے اس کے بالقابل آنے والی اشیاء و خدمات کے ساتھ ہمیشہ اس کی مطابقت بھی ہوتی ہے۔

## ۴۔ سرمایہ اور تنظیم (Capital and Entrepreneur)

سرمایہ دارانہ نظریہ کے مطابق سرمایہ (Capital) اور آجر (Entrepreneur) دو الگ الگ عوامل پیدا نش ہیں۔ اول الذکر سود حاصل کرتا ہے جبکہ مؤخر الذکر نفع کا مستحق ہوتا ہے۔ 'سود' فراہمی سرمایہ کا متعین فائدہ ہے جبکہ نفع صرف اسی صورت میں حاصل ہوتا ہے جبکہ زمین، محنت اور سرمایہ کو ان کا متعین فائدہ (لگان، اجرت اور سود کی شکل میں) دینے کے بعد کچھ بچ جائے۔ اس کے برعکس اسلام سرمایہ اور آجر کو دو الگ الگ عوامل پیداوار تسلیم نہیں کرتا۔ ہر وہ شخص جو کسی کاروباری ادارے میں (نقد شکل میں) سرمایہ شامل کرتا ہے وہ خسارے کا ریسک بھی ضرور لیتا ہے اس لئے وہ حقیقی نفع کے ایک متناسب حصہ کا حق دار ہے۔ اس طرح کاروبار کے ریسک کی حد تک سرمایہ اپنے اندر آجر ہونے کا عنصر بھی رکھتا ہے، اس لئے وہ سود کی شکل میں ایک متعین فائدہ حاصل کرنے کی بجائے نفع حاصل کرتا ہے۔ جتنا کاروبار کا نفع زیادہ ہوگا اتنا ہی سرمایہ کا فائدہ (Return) بھی بڑھ جائے گا۔ اس طرح سے معاشرے میں ہونے والی کاروباری سرگرمیوں کے ذریعے حاصل ہونے والے منافع تمام ان لوگوں میں منصفانہ طور پر تقسیم ہو جاتے ہیں جو کاروبار میں اپنا سرمایہ شامل کرتے ہیں، خواہ یہ سرمایہ کتنا ہی کم کیوں نہ ہو۔ جدید طریقے عس کے مطابق چونکہ بینک اور مالیاتی ادارے ہی ہیں جو اپنے ہاں جمع شدہ لوگوں کی امانتوں میں سے کاروباری سرگرمیوں کے لئے سرمایہ فراہم کرتے ہیں اس لئے معاشرے میں حاصل ہونے والے حقیقی منافع کا بہاؤ عام کھاتہ داروں (Depositors) کی طرف ایک منصفانہ تناسب کے ساتھ ہوگا، جس سے دولت ایک وسیع تر دائرے میں تقسیم ہوگی اور اس کے چند ہاتھوں کے اندر ارتکاز میں رکاوٹ پیدا ہوگی۔

## ۵۔ اسلامی بینکوں کی موجودہ کارکردگی

اسلامی تمویلی نظام کے خلاف بعض اوقات یہ دلیل دی جاتی ہے کہ گزشتہ تین عشروں سے جو اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے کام کر رہے ہیں وہ معاشی سیٹ اپ میں حتیٰ کہ صرف فائنانسنگ کے

میدان میں بھی کوئی واضح نظر آنے والی تہدیلی نہیں لاسکے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی بینکاری کے زیر سایہ "تقسیم دولت میں انصاف" (Distributive Justice) کے بلند بانگ دعوے مبالغہ آمیز ہیں۔

لیکن یہ تنقید حقیقت پسندانہ نہیں ہے، اس لئے کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ اس تنقید میں اس حقیقت کو پیش نظر نہیں رکھا گیا کہ اسلامی بینکوں کا رداجی بینکوں کے ساتھ تناسب دیکھا جائے تو اسلامی بینک سمندر میں ایک قطرہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے، اس لئے ان کے بارے میں یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ مختصر عرصے میں معیشت کے اندر کوئی انقلاب برپا کر دیں گے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ اسلامی ادارے ابھی بچپن کی عمر سے گزر رہے ہیں، انہیں بہت ساری مجبوریوں کے اندر کام کرنا ہوتا ہے، اس لئے ان میں سے بعض تو اپنے تمام معاہدوں میں شریعت کے تمام تقاضوں کو پورا کرنے کے قابل نہیں ہوتے، اس لئے ان میں طے پانے والے ہر ہر معاہدے اور معاملے کو شریعت کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا۔

تیسری بات یہ ہے کہ اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کو عموماً متعلقہ ملکوں کی حکومتوں، بینکوں اور قانون کے نظام اور مرکزی بینکوں کا تعاون حاصل نہیں ہوتا، ایسی صورت حال میں انہیں حاجت یا ضرورت کی بنیاد پر بعض خاص رعایتیں اور رخصتیں دی جاتی ہیں جو شریعت کے اصل اور مثالی قواعد پر مبنی نہیں ہوتیں۔

ایک عملی ضابطہ حیات ہونے کے ناطے اسلام میں احکام کے دو سیٹ ہیں۔ پہلا شریعت کے مثالی ہدایہ پر مبنی ہے جس پر معمول کے حالات میں عمل کیا جاسکتا ہے، دوسرا بعض رعایتوں اور سہولتوں پر مبنی ہے جو غیر معمولی حالات میں دی جاتی ہیں۔ اصل اسلامی نظام تو اول الذکر اصولوں پر ہی مبنی ہے جبکہ مؤخر الذکر ایک رخصت ہے جسے ضرورت کے موقع پر استعمال کیا جاسکتا ہے لیکن اس سے اسلامی نظام کی اصل تصویر سامنے نہیں آتی۔

مجبوریوں اور پابندیوں میں رہنے کی وجہ سے عموماً اسلامی بینک دوسرے قسم کے احکام پر انحصار کرتے ہیں، اس لئے ان کی سرگرمیاں ان کے عمل کے محدود دائرے میں بھی کوئی واضح تہدیلی نہیں لاسکتیں۔ البتہ اگر پورا فائننسنگ سسٹم مثالی اور اسلامی قواعد پر مبنی ہو تو یقیناً معیشت پر اس کے نمایاں اثرات مرتب ہوں گے۔

یہ بھی ذہن میں رہے کہ زیر نظر کتاب چونکہ موجودہ دور کے مالیاتی اداروں کے بارے میں راہ نما کتاب کی حیثیت رکھتی ہے اس لئے اس میں دونوں طرح کے اسلامی احکامات کو زیر بحث لایا گیا

ہے۔ شروع شروع میں قانٹنسنگ کے مثالی اسلامی اصولوں پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے، بعد میں ان ممکنہ بہتر سے بہتر گنجائشوں پر بحث کی گئی ہے جنہیں عبوری دور میں استعمال کیا جاسکتا ہے جہاں اسلامی ادارے موجودہ قانونی اور مالیاتی سسٹم کے دباؤ میں کام کر رہے ہیں، ان گنجائشوں کے بارے میں بھی شریعت کے واضح اصول موجود ہیں، اور ان کا بڑا مقصد نسبتاً کم قابل ترجیح راو عمل اختیار کر کے کھلم کھلا حرام سے بچنا ہے۔ اس سے اگرچہ صحیح اسلامی نظام قائم کرنے کے بنیادی مقصد میں زیادہ مدد نہیں ملے گی لیکن یہ راو عمل صریح حرام سے بچنے اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کے انجام بد سے محفوظ رہنے میں ضرور مددگار ہوگی، جو کہ ایک مسلمان کے لئے بذات خود بڑا محبوب مقصد ہے، اگرچہ یہ فرد کی سطح پر ہی ہو۔ مزید برآں اس سے معاشرے کو مکمل اسلامی نظام قائم کرنے کے مثالی ہدف کی طرف تدریجاً بڑھنے میں بھی مدد ملے گی۔ اس کتاب کا مطالعہ اسلامی شریعت کی اس سکیم کی روشنی ہی میں کیا جانا چاہئے۔



## مشارکہ

## تعارف

”مشارکہ“ اصل میں عربی زبان کا لفظ ہے جس کا لغوی معنی شریک ہونا (حصہ دار بننا) ہے۔ کاروبار اور تجارت کے سیاق و سباق میں اس سے مراد ایک ایسا مشترکہ کاروبار ہوتا ہے جس میں سب حصہ دار مشترکہ کاروباری مہم کے نفع یا نقصان میں شریک ہوتے ہیں۔ یہ سود پر مبنی تمويل کا ایک مثالی متبادل ہے جس کے دولت کی پیدائش اور تقسیم دونوں پر دور رس اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ جدید سرمایہ دارانہ معیشت میں سود واحد ذریعہ ہے جسے ہر قسم کی تمويل (فراہمی سرمایہ) کے لئے بے دھڑک استعمال کیا جاتا ہے۔ اسلام میں سود چونکہ حرام ہے اس لئے اسے کسی قسم کی تمويل (Financing) کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے اسلامی اصولوں پر مبنی معیشت میں مشارکہ بڑا جاندار کردار ادا کر سکتا ہے۔

سودی نظام میں فائنانش (تمويل کار) کی طرف سے دیئے جانے والے قرضہ پر زائد واپس کی جانے والی مقدار پہلے سے طے کر لی جاتی ہے قع نظر اس سے کہ قرض لینے والے کو نفع ہوتا ہے یا نقصان، جبکہ مشارکہ میں واپس کی جانے والی رقم کی شرح پہلے سے طے نہیں کی جاسکتی بلکہ اس میں منافع مشترکہ کاروباری مہم میں حاصل ہونے والے حقیقی نفع پر مبنی ہوتا ہے۔ سودی قرضہ میں سرمایہ فراہم کرنے والا (فائنانشر) کبھی بھی نقصان نہیں اٹھاتا، جبکہ مشارکہ میں فائنانشر کو نقصان بھی ہو سکتا ہے جبکہ مشترکہ کاروباری مہم اپنے ثمرات ظاہر کرنے میں ناکام رہے۔ اسلام نے سود کو غیر منصفانہ طریقہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کا نتیجہ قرض دینے اور لینے والے دونوں کے لئے نا انصافی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر مقروض کو کاروبار میں خسارہ ہو جاتا ہے تو قرض دینے والے کی طرف سے متعین زیادتی کی شرح کے ساتھ واپسی کا مطالبہ نا انصافی ہے، اور اگر قرض لینے والا بہت بڑا نفع کما لیتا ہے تو نفع کا معمولی سا حصہ قرض دینے والے کو دے کر باقی سب اپنے پاس رکھ لینا نا انصافی ہے۔

جدید معاشی نظام میں بینک ہی ہیں جو اکاؤنٹ ہولڈرز کی رقوم سے صنعت کاروں اور تاجروں کو قرضے فراہم کرتے ہیں۔ اگر کسی صنعت کار کے پاس اپنے صرف دس ملین ہیں تو وہ بینکوں سے نوے ملین حاصل کرے گا اور اس سے ایک بہت بڑا نفع بخش پراجیکٹ شروع کر دے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ پراجیکٹ کا نوے فیصد حصہ عام کھاتہ داروں کی رقوم سے وجود میں آیا ہے اور صرف دس فیصد اس کے اپنے سرمایہ سے۔ اگر اس پراجیکٹ میں بہت بڑا نفع حاصل ہوتا ہے تب بھی اس کا

چھوٹا سا حصہ (مثلاً چودہ یا پندرہ فیصد) بینکوں کے ذریعے عام کھاتہ داروں تک جائے گا، جبکہ باقی سارا کا سارا نفع صنعت کار کو حاصل ہوگا جس کا پراجیکٹ میں اپنا حصہ دس فیصد سے زائد نہیں تھا۔ پھر یہ چودہ یا پندرہ فیصد نفع بھی صنعت کار واپس لے لیتا ہے، اس لئے کہ شرح سود کو وہ اپنی پیداوار کی لاگت میں شمار کرتا ہے (جس سے مصنوعات کی قیمتیں بڑھ جاتی ہیں)۔ آخری نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کاروبار کا سارا کا سارا نفع ان لوگوں کو چلا جاتا ہے جن کا اپنا سرمایہ کل سرمایہ کے دس فیصد سے زائد نہیں تھا۔ جبکہ جو عوام نوے فیصد سرمایہ کاری کے مالک تھے انہیں متعین شرح کے ساتھ سود کے علاوہ کچھ نہیں ملتا اور یہ بھی مصنوعات کی قیمت بڑھا کر ان سے واپس لے لیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر غیر معمولی صورت حال میں صنعت کار دیوالیہ ہو جائے تو اس کا اپنا نقصان دس فیصد سے زائد نہیں ہوگا جبکہ باقی نوے فیصد خسارہ مکمل طور پر بینک کو اور بعض حالات میں کھاتہ داروں کو اٹھانا پڑے گا۔ اس طرح سے شرح سود، اس نظام تقسیم دولت کی ناہمواریوں کا اصل سبب ہے جس میں مستقل طور پر امیر کی حمایت میں اور غریب کے مفادات کے خلاف رجحان پایا جاتا ہے۔

اس کے برعکس اسلام میں سرمایہ فراہم کرنے والے کے لئے ایک بہت واضح اصول موجود ہے، وہ یہ کہ سرمایہ فراہم کرنے والے کو لازمی طور پر یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ وہ انسانی ہمدردی کی بنیاد پر مقروض کی مدد کرنے کے لئے قرضہ فراہم کر رہا ہے یا سرمایہ لینے والے کے منافع میں شامل ہونا چاہتا ہے۔ اگر یہ صرف مقروض کی مدد کرنا چاہتا ہے تو اسے اپنے دیئے ہوئے قرضہ کی اصل مقدار سے زائد کسی مطالبہ سے بچنا چاہئے۔ اس لئے کہ اس کا مقصد ہی اس کی مدد کرنا ہے۔ لیکن اگر وہ سرمایہ لینے والے کے نفع میں شریک ہونا چاہتا ہے تو یہ ضروری ہوگا کہ اس کے نقصان میں بھی شریک ہو، لہذا مشارک میں فائنانس کا منافع کاروبار کے ذریعے حاصل ہونے والے حقیقی نفع سے وابستہ ہوتا ہے۔ کاروبار میں مع ہمتا زیادہ ہوگا فائنانس کے منافع کی شرح بھی اتنی ہی بڑھ جائے گی۔ اگر کاروبار بہت زیادہ نفع کما لیتا ہے تو ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ سارا کا سارا صنعت کار ہی بلا شرکتِ غیرے سنبھال لے، بلکہ بینک کے کھاتہ دار ہونے کی حیثیت سے عام لوگ بھی اس میں حصہ دار ہوں گے۔ اس طرح مشارک میں ایک ایسا رجحان پایا جاتا ہے جو صرف امیر کی بجائے عام لوگوں کی حمایت میں ہے۔

یہ ہے وہ بنیادی فلسفہ جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام مشارک کو سودی تمویل (Finance) کے متبادل کے طور پر کیوں تجویز کرتا ہے۔ بے شک مشارک کو ایک عمومی طریقہ تمویل کے طور پر مکمل طور پر اپنانے میں بہت سی عملی مشکلات بھی ہیں، بعض اوقات یہ خیال بھی کیا جاتا ہے کہ مشارک ایک قدیم طریقہ تمویل ہے جو تیز رفتار معاملوں کی منت نئی ضرورتوں کا ساتھ نہیں دے سکتا، لیکن

اس خیال کا غشا مشارکہ کے شرعی اصولوں سے کما حقہ واقفیت نہ ہونا ہے۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے مشارکہ کی کوئی لگی بندھی شکل یا متعین طریقہ کار مقرر ہی نہیں کیا، بلکہ اس نے چند عمومی اصول بتائے ہیں جن میں مختلف عملی شکلوں اور طریقہ ہائے کار کی گنجائش ہے۔ مشارکہ کی کسی نئی شکل یا طریقہ کار کو محض اس بنیاد پر مسترد نہیں کیا جاسکتا کہ ماضی میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ درحقیقت مشارکہ کی ہر نئی شکل شریعت کی نظر میں قابل قبول ہے جب تک کہ وہ قرآن و سنت اور اجماع امت کے خلاف نہ ہو۔ اس لئے یہ ضروری نہیں کہ مشارکہ کو اپنی روایتی اور قدیم شکل میں ہی اپنایا جائے۔

اس باب میں مشارکہ کے بنیادی اصولوں پر اور ان طریقوں پر بحث کی گئی ہے جن کے ذریعے جدید کاروبار اور تجارت میں ان اصولوں کو نافذ کیا جاسکتا ہے۔ اس بحث کا مقصد بنیادی قواعد کی خلاف ورزی سے بچتے ہوئے مشارکہ کو جدید طریقہ تمویل کے طور پر متعارف کرنا ہے۔ مشارکہ کا تعارف اسلامی فقہ کی کتابوں اور ان بنیادی مشکلات کے حوالہ سے کرایا گیا ہے جو جدید صورت احوال میں اس کی عملی تنفیذ میں پیش آسکتی ہیں۔ اُمید ہے کہ یہ مختصر بحث مسلمان فقہاء اور ماہرین معیشت کے لئے سوچ کے نئے افق کھولے گی اور صحیح اسلامی معیشت نافذ کرنے میں مددگار ہوگی۔

## مشارکہ کا تصور

”مشارکہ“ ایک ایسی اصطلاح ہے جس کا اسلامی طریقہ ہائے تمویل (Modes of Financing) کے سیاق و سباق میں بکثرت حوالہ آتا رہتا ہے۔ اس اصطلاح کا مروجہ مفہوم ”شرکتہ“ کی اصطلاح سے ذرا محدود ہے جو عام طور پر اسلامی فقہ کی کتابوں میں استعمال ہوتی ہے۔ ان دونوں کے بنیادی تصور کو ظاہر کرنے کے لئے شروع ہی میں یہ مناسب ہے کہ دونوں اصطلاحوں کی اس انداز سے تشریح کر دی جائے کہ یہ ایک دوسرے سے ممتاز ہونکیں۔

اسلامی فقہ میں ”شرکتہ“ کا معنی ہے ”حصہ دار بننا“۔ فقہ میں اس کی دو قسمیں کی جاتی ہیں:

(۱) شرکتہ المملک: اس کا معنی ہے کہ دو یا زیادہ شخصوں کی ایک ہی چیز میں مشترکہ ملکیت ہو۔ ”شرکتہ“ کی یہ قسم دو مختلف طریقوں سے وجود میں آتی ہے۔ کبھی تو یہ شرکت متعلقہ فریقوں (شرکاء) کے اپنے اختیار سے عمل میں آتی ہے، مثال کے طور پر دو شخص مل کر کوئی سامان خریدتے ہیں، یہ سامان مشترکہ طور پر دونوں کی ملکیت میں ہوگا، اور اس ساجھی چیز کے حوالے سے ان دونوں کے درمیان جو تعلق قائم ہوا ہے یہ ”شرکتہ المملک“ کہلاتا ہے۔ یہاں پر ان دونوں کے درمیان یہ تعلق دونوں کی اپنی مرضی سے وجود میں آیا ہے، اس لئے کہ ان دونوں نے خود اسے مشترکہ طور پر خریدنے کی راہ منتخب کی ہے۔

لیکن بعض صورتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن میں شرکاء کے کسی عمل کے بغیر ہی شرکت خود بخود عمل میں آ جاتی ہے، مثلاً کسی شخص کے مرنے کے بعد اس کی ساری کی ساری مملوکہ چیزیں اس کی موت کے نتیجے میں خود بخود اس کے وارثوں کی مشترکہ ملکیت میں آ جاتی ہیں۔

(۲) شرکت العہد: یہ شرکت کی دوسری قسم ہے۔ اس سے مراد ”وہ شراکت (Partnership) ہے جو باہمی معاہدہ سے عمل میں آئے۔“ اختصار کی خاطر ہم اس کا ترجمہ Joint Commercial Enterprise (مشترکہ کاروباری ادارہ) کر سکتے ہیں۔

شرکتہ العہد کی آگے پھر تین قسمیں ہیں:

(۱) شرکتہ الاموال جس میں شرکاء مشترکہ کاروبار میں اپنا اپنا کچھ سرمایہ لگاتے ہیں۔

(۲) شرکتہ الاعمال جس میں شرکاء مشترکہ طور پر گاہکوں کو چند خدمات مہیا کرنے کی ذمہ داری قبول کرتے ہیں اور ان سے وصول ہونے والی فیس (اجرت) آپس میں پہلے سے طے شدہ تناسب سے تقسیم ہو جاتی ہے۔ مثلاً دو آدمی اس بات پر اتفاق کر لیتے ہیں کہ وہ اپنے گاہکوں کو خیاطی کی خدمات فراہم کریں گے اور یہ شرط بھی طے کر لیتے ہیں کہ اس طرح حاصل ہونے والی اجرتیں ایک مشترکہ کھاتے میں جمع ہوتی رہیں گی اور دونوں کے درمیان تقسیم کی جائیں گی، قطع نظر اس سے کہ دونوں شرکاء کا کیا ہوا کام حقیقتاً کتنا ہے، یہ شرکتہ الاعمال کہلائے گی۔ اسے شرکتہ العمل، شرکتہ المصانع اور شرکتہ الابدان بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

(۳) شرکتہ العہد کی تیسری قسم شرکاء - الوجوہ ہے۔ اس شرکت میں شرکاء کسی قسم کی بھی سرمایہ کاری نہیں کرتے، وہ بس اتنا ہی کرتے ہیں کہ اشیاء تجارت ادھار قیمت پر خرید کر نقد قیمت پر بیچ دیتے ہیں۔ جو نفع حاصل ہوتا ہے وہ پہلے سے طے شدہ تناسب سے تقسیم کر لیا جاتا ہے۔

شراکت کی ان تینوں صورتوں کو اسلامی فقہ کی اصطلاح میں ”شرکتہ“ کہا جاتا ہے جبکہ ”مشارکہ“ کی اصطلاح فقہ کی کتابوں میں نہیں ملتی۔ یہ اصطلاح ان حضرات نے آج کل متعارف کرائی ہے جنہوں نے اسلامی طریقہ ہائے تمويل پر لکھا ہے اور یہ اصطلاح عموماً ”شرکتہ“ کی اس خاص قسم تک محدود ہوتی ہے جسے شرکتہ الاموال کہا جاتا ہے جہاں دو یا زیادہ افراد کسی مشترکہ کاروباری مہم میں اپنا اپنا سرمایہ لگاتے ہیں۔ تاہم بعض اوقات یہ اصطلاح (مشارکہ) شرکتہ الاعمال کو بھی شامل ہوتی ہے جبکہ شراکت خدمات (Services) کے کاروبار میں وجود میں آئے۔

مذکورہ گفتگو سے یہ بات واضح ہو گئی ”شرکتہ“ کی اصطلاح ”مشارکہ“ کے اس مفہوم سے وسیع معنی رکھتی ہے جس کے لئے یہ لفظ (مشارکہ) آج کل استعمال ہو رہا ہے۔ مشارکہ کا مفہوم شرکتہ



الأموال تک ہی محدود ہے، جبکہ شرکت کا لفظ سراجھی ملکیت اور شراکت داری کی ساری صورتوں کو شامل ہے۔

جدول نمبر 1 سے شرکت کی مختلف قسمیں اور جدید اصطلاح میں مشارکہ کہلانے والی قسمیں معلوم ہو جائیں گی۔ (جدول نمبر 1 اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

چونکہ مشارکہ ہمارے موضوع بحث سے زیادہ متعلق ہے اور مشارکہ تقریباً شرکت الأموال ہی کا مترادف ہے اس لئے اب ہم اپنی گفتگو اسی پر مرکوز کرتے ہوئے شروع شروع میں شرکت کی اس قسم کے روایتی تصور کی تشریح کریں گے، اس کے بعد جدید فائننسنگ کے تصور میں اس کے عملی انطباق کے بارے میں مختصر بات کریں گے۔

## مشارکہ کے بنیادی قواعد

۱۔ مشارکہ یا شرکت الأموال ایک ایسا تعلق ہے جو متعلقہ فریقوں کے باہمی معاہدے سے قائم ہوتا ہے، اس لئے یہ بات بتانے کی ضرورت نہیں کہ کسی عقد کے صحیح ہونے کے لئے جو لوازم ہوتے ہیں ان کا یہاں پایا جانا بھی ضروری ہے، مثال کے طور پر دونوں پارٹیوں میں عقد کرنے کی اہلیت بھی ہو (ان میں سے کوئی مجنون وغیرہ نہ ہو)، یہ عقد کسی دباؤ، دھوکہ دہی اور غلط بیانی کے بغیر فریقین کی آزادانہ مرضی سے مکمل ہونا چاہئے، وغیرہ وغیرہ۔ البتہ کچھ ایسے لوازم بھی ہیں جو ”مشارکہ“ کے معاہدے کے ساتھ ہی خاص ہیں، ان پر یہاں مختصر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

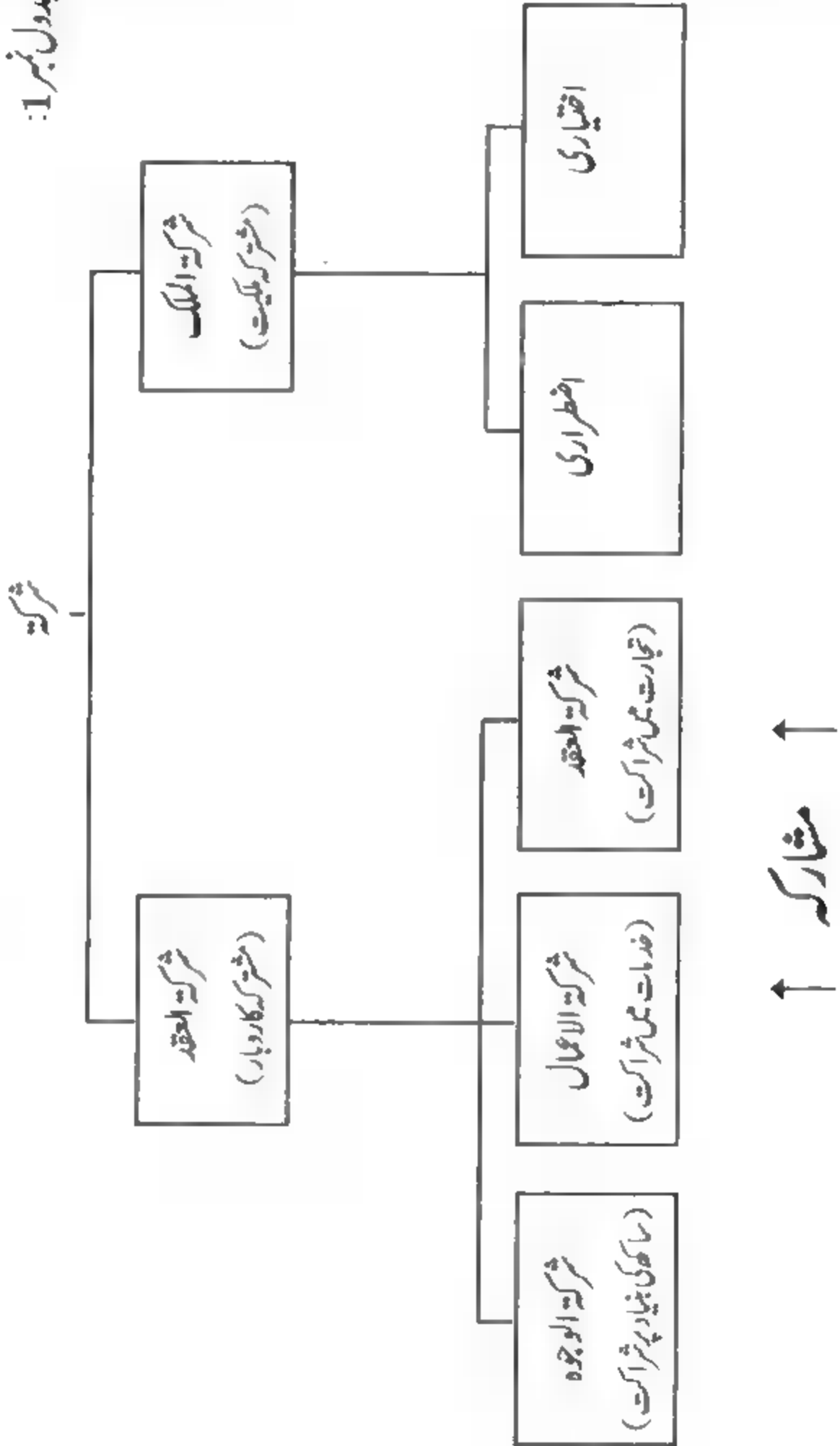
## منافع کی تقسیم:

۲۔ شرکاء میں تقسیم ہونے والے منافع کی شرح معاہدے کے نافذ العمل ہونے کے وقت طے ہو جانی چاہئے۔ اگر اس طرح شرح منافع طے نہ کی گئی تو عقد شرعاً درست نہیں ہوگا۔

۳۔ ہر شریک کے نفع کی شرح کاروبار میں حقیقتاً ہونے والے نفع کی نسبت سے طے ہونی چاہئے، اس کی طرف سے کی جانے والی سرمایہ کاری کی نسبت سے نہیں۔ یہ جائز نہیں ہے کہ کسی شریک کے لئے کوئی لگی بندھی مقدار مقرر کر لی جائے یا نفع کی ایک شرح طے کر لی جائے جو اس کی طرف سے لگائے گئے سرمائے سے منسلک ہو (یعنی کسی شریک کے بارے میں یہ طے کرنے کے بجائے کہ حقیقی منافع کا اتنا فیصد لے گا یہ طے کر لینا کہ وہ اپنی لگائی ہوئی رقم کا اتنا فیصد لے گا جائز نہیں ہے)

لہذا اگر ”الف“ اور ”ب“ ایک شراکت کرتے ہیں، اور یہ طے کر لیا جاتا ہے کہ ”الف“ ماہانہ

جدول نمبر 1:



دس ہزار روپیہ نفع میں سے اپنے حصہ کے طور پر لے گا اور باقی ماندہ سارا نفع ”ب“ کا ہوگا تو یہ شرکت شرعاً صحیح نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر اس بات پر اتفاق کر لیا جاتا ہے کہ ”الف“ اپنی سرمایہ کاری کا پندرہ فیصد بطور منافع وصول کرے گا تو بھی یہ عقد صحیح نہیں ہوگا۔ نفع تقسیم کرنے کی صحیح بنیاد یہ ہے کہ کاروبار کو حاصل ہونے والے حقیقی نفع کا فیصد طے کیا جائے۔

اگر کسی شرکت کے لئے کوئی لگی بندھی رقم یا اس کی سرمایہ کاری کا متعین فیصدی حصہ طے کیا جاتا ہے تو معاہدے میں اس بات کی بھی اچھی طرح تصریح ہونی چاہئے کہ یہ مدت کے اختتام پر ہونے والے آخری حساب کتاب کے تابع ہوگا۔ اس طرح سے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کوئی بھی حصہ دار اپنی جتنی رقم نکلوائے گا اس کے ساتھ جزوی اور ضمنی ادائیگی (1) Payment on Account والا معاملہ کیا جائے گا اور اسے اس حقیقی نفع میں ایڈجسٹ کر لیا جائے گا جس کا وہ مدت کے اختتام پر مستحق ہوگا۔ اگر کاروبار میں کوئی نفع ہوا ہی نہیں یا توقع اور اندازے سے کم ہوا ہے تو اس شریک نے جو رقم نکلوائی ہے وہ واپس کرنا ہوگی۔

## نفع کی شرح

۴۔ کیا یہ ضروری ہے کہ ہر شریک کے لئے طے کیے جانے والے نفع کا تناسب اس کی طرف سے لگائے گئے سرمایہ کے تناسب کے مطابق ہو؟ اس سوال کے بارے میں مسلم فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق ”مشارکہ“ کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہر شریک اپنی سرمایہ کاری کے تناسب کے بالکل مطابق ہی نفع حاصل کرے۔ لہذا اگر ”الف“ کی طرف سے لگایا گیا سرمایہ کل سرمایہ کا چالیس فیصد ہے تو وہ کل نفع کا بھی چالیس فیصد ہی لے گا۔ ہر ایسا معاہدہ جس کی زد سے وہ چالیس فیصد سے کم یا اس سے زیادہ نفع کا مستحق بنتا ہے مشارکہ کو شرعاً غیر صحیح بنادے گا۔

اس کے برعکس امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ نفع کا تناسب سرمایہ کاری کے تناسب سے مختلف ہو سکتا ہے، اگر یہ بات حصہ داروں کے درمیان آزاد مرضی سے طے پا جائے، لہذا یہ جائز ہے کہ جس کی

(۱) جیسی کسی واجب الادا قرضے یا امانت کی جزوی ادائیگی، جس میں مقصد یہ ہوتا ہے کہ کام مکمل ہونے پر بقیہ توازن کے مطابق ادائیگی کر دی جائے گی۔ مترجم

سرمایہ کاری چالیس فیصد ہے وہ ساٹھ یا ستر فیصد نفع لے لے جبکہ ساٹھ فیصد سرمایہ کاری والا نفع کا تیس یا چالیس فیصد لے۔<sup>(۱)</sup>

تیسرا نقطہ نظر وہ ہے جو امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے پیش کیا گیا ہے، جسے پہلے ذکر کردہ دو نقطہ ہائے نظر کے درمیان ایک متوسط راہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عام حالات میں تو نفع کا تناسب سرمایہ کاری کے تناسب سے مختلف ہو سکتا ہے لیکن اگر کوئی شریک معاہدے میں یہ صریح شرط لگا دیتا ہے کہ وہ ”مشارکہ“ کے لئے کوئی کام نہیں کرے گا اور مشارکہ کی پوری مدت کے دوران وہ غیر عامل حصہ دار (Sleeping Partner) رہے گا تو نفع میں اس کے حصے کا تناسب اس کی سرمایہ کاری کے تناسب سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔<sup>(۲)</sup>

## نقصان میں شرکت

لیکن نقصان کی صورت میں تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ہر شریک اپنی سرمایہ کاری کی نسبت ہی سے نقصان برداشت کرے گا، لہذا اگر ایک حصہ دار نے چالیس فیصد سرمایہ لگایا ہے تو اسے ازما خسارے کا بھی چالیس فیصد ہی برداشت کرنا ہوگا، اس سے کم یا زیادہ نہیں، اس کے خلاف معاہدے میں جو شرط بھی لگائی جائے گی اس سے معاہدہ غیر صحیح ہو جائے گا۔<sup>(۳)</sup> اس اصول پر (کہ نقصان سرمایہ کاری کی نسبت سے برداشت کرنا ہوگا) فقہاء کا اجماع ہے۔<sup>(۴)</sup>

لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک ہر شریک کا نفع یا نقصان دونوں میں حصہ اس کی سرمایہ کاری کے تناسب کے مطابق ہونا ضروری ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نفع کی نسبت تو شرکا کے درمیان طے شدہ معاہدے کے مطابق سرمایہ کاری کے تناسب سے مختلف ہو سکتی ہے لیکن نقصان حصہ داروں میں سے ہر ایک کی سرمایہ کاری کے تناسب سے تقسیم ہونا چاہئے۔ یہ اصول ایک مشہور فقہی مقولہ (Maxim) میں اس طرح بیان کیا گیا ہے

”الربح على ما اصطلاحا عليه والوصیعة على قدر المال“

(۱) ابن قدامہ، المغنی، ج ۵، ص ۱۳۰، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۹۷۲ء۔

(۲) الکاسانی، بدائع الصنائع، ج ۶، ص ۱۶۲، ۱۶۳۔

(۳) لکن فی شرح المجلة لثمة ناسی (۹۴۹) عن محیط السرحسی: اشترکا فجاء احدهما بالف والاخر بالعین علی ان الربح والوصیعة حصص، وانعم - حائر والشرط فی حق الوصیعة باطل - انعم

(۴) ابن قدامہ، ج ۵، ص ۱۳۷۔

”نفع فریقین میں طے پانے والی نسبت پر مبنی ہوگا اور خسارہ رأس المال کے مطابق۔“

## سرمایہ کی نوعیت

اکثر فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ ہر حصہ دار کی طرف سے لگایا جانے والا سرمایہ سیال (Liquid) شکل میں ہونا چاہئے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ مشارکہ کا معاہدہ زر (Money) میں ہونا چاہئے، تاہم اس مسئلے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔

(۱) امام مالکؒ کے نزدیک سرمایہ کا نقد شکل میں ہونا مشارکہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے۔ اس لئے یہ جائز ہے کہ کوئی شریک مشارکہ میں اپنا حصہ اشیاء کی شکل میں ڈالے، لیکن اس صورت میں اس شریک کے حصے کا تعین تاریخ معاہدہ کو مارکیٹ ریٹ کے مطابق قیمت لگا کر کیا جائے گا۔ بعض ضلی فقہاء نے بھی اسی نقطہ نظر کو اختیار کیا ہے۔

(۲) امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک غیر نقد اشیاء کی شکل میں کوئی حصہ قابل قبول نہیں ہے۔ ان کا یہ مذہب دودلیوں پر مبنی ہے۔

ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ ہر شریک کی اشیاء دوسرے کی اشیاء سے ہمیشہ ممتاز اور الگ ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر ”الف“ نے ایک موٹر کار کاروبار میں شریک کی ہے اور ”ب“ بھی ایک اور موٹر کار کاروبار میں شریک کرنے کے لئے لے آتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی کار اس کی انفرادی اور ذاتی ملکیت ہے۔ اب اگر ”الف“ کی کار (کاروبار میں شامل ہونے کے بعد) بیچ دی جاتی ہے تو بیچ کے تمام حقوق ”الف“ ہی کی طرف لوٹیں گے۔ ”ب“ کو اس کی قیمت میں سے کسی حصے کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔

لہذا چونکہ ہر شریک کی ملکیت دوسرے سے الگ ہے اس لئے کوئی شرکت وجود میں نہیں آئے گی، اس کے برعکس اگر ہر ایک کی طرف سے لگایا گیا سرمایہ نقد کی شکل میں ہے تو ہر حصہ دار کا حصہ دوسرے سے الگ نہیں ہوگا، اس لئے کہ زر کی اکائیاں قابل تعین نہیں ہوتیں، اس لئے نقد کے بارے میں یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایک مشترکہ حوض (Common Pool) تشکیل دے جس سے شراکت وجود میں آسکے۔ (۱)

یہ حضرات دوسری دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مشارکہ کے معاہدہ میں بعض ایسے حالات

بھی پیدا ہو جاتے ہیں جبکہ لگا ہوا سرمایہ تمام حصہ داروں میں دوبارہ تقسیم کرنا پڑ جاتا ہے۔ اگر لگایا ہوا سرمایہ غیر نقد اشیاء کی شکل میں ہوگا تو دوبارہ تقسیم ممکن نہ ہوگی، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ان اشیاء کو اسی وقت بیچا جائے۔ اب اگر سرمایہ ان اشیاء کی قیمت کی بنیاد پر واپس کیا جاتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ (بعض اشیاء کی قیمتیں) بڑھ چکی ہوں، تو یہ امکان موجود ہے کہ ایک شریک کاروبار کا پورا نفع لے جائے اور دوسرے شریک کے لئے کچھ بھی نہ بچے، اس لئے کہ قیمت انہی اشیاء کی بڑھی ہے جو اس نے شریک کی تھیں۔ اس کے برعکس اگر ان اشیاء کی قیمتیں گر جاتی ہیں تو یہ امکان موجود ہے کہ ایک شریک اپنی سرمایہ کاری واپس لینے کے علاوہ دوسرے شریک کی اصل قیمت کا کچھ حاصل کر لے۔<sup>(۱)</sup>

(۳) امام شافعیؒ نے مذکورہ بالا دونوں آراء کے درمیان میں ایک متوسط نقطہ نظر اختیار کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اشیاء دو قسم کی ہوتی ہیں۔

۱۔ ذوات الأمثال، یعنی وہ اشیاء جو اگر ہلاک ہو جائیں تو ان کا تاوان ایسی چیز کے ساتھ دیا جا سکے جو معیار اور مقدار میں ہلاک ہونے والی جیسی ہے، جیسے گندم، چاول وغیرہ۔ اگر سوکھ گندم ضائع ہو جائے تو آسانی سے اسی معیار کی سوکھ گندم دی جاسکتی ہے۔

۲۔ ذوات القیمہ، یعنی وہ اشیاء جن کے ہلاک ہونے کی صورت میں اسی جیسی اشیاء کے ساتھ تاوان ادا نہ کیا جاسکے، جیسے حیوانات، مثال کے طور پر بکریوں کا ہر فرد اپنی الگ خصوصیات رکھتا ہے جو دوسرے میں نہیں پائی جاتیں، اس لئے اگر کوئی شخص کسی کی بکریاں ہلاک کر دیتا ہے تو اسی جیسی بکریاں دے کر تاوان ادا نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس کی جگہ ان بکریوں کی قیمت ادا کرنا ہوگی۔

اب امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی قسم کی اشیاء (یعنی ذوات الأمثال) کو مشارکہ میں کسی حصہ کے طور پر شامل کیا جاسکتا ہے جبکہ دوسری قسم کی اشیاء (یعنی ذوات القیمہ) شیئر کیپٹل کا حصہ نہیں بن سکتیں۔<sup>(۲)</sup>

ذوات الأمثال اور ذوات القیمہ میں اس فرق کے ذریعے امام شافعیؒ نے غیر نقد اشیاء کے ذریعے شراکت پر دوسرے اعتراض کا حل پیش کر دیا ہے جو امام احمدؒ کی طرف سے اٹھایا گیا تھا، اس لئے کہ ذوات الأمثال کی صورت میں سرمایہ کی دوبارہ تقسیم اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ہر شریک کو اسی طرح کی اشیاء لوٹا دی جائیں جو اس نے کاروبار میں لگائی تھیں۔ تاہم پہلے اعتراض کا ابھی تک امام شافعیؒ کی طرف سے کوئی جواب نہیں دیا گیا۔

(۱) ابن قدامہ: المغنی، ج ۵، ص ۱۲۴، ۱۲۵۔

(۲) حوالہ سابقہ ص ۱۲۵۔

اس اشکال کو حل کرنے کے لئے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ اشیاء جو ذوات الامثال میں داخل ہیں وہ مشترکہ سرمایہ کا حصہ اس صورت میں بن سکتی ہیں جبکہ ہر حصہ دار کی طرف سے لگائی گئی اشیاء کو آپس میں اس طرح ملا لیا جائے کہ ہر شریک کی اشیاء دوسرے سے ممتاز نہ ہو سکیں۔<sup>(۱)</sup>

حاصل یہ کہ اگر کوئی شریک کسی مشارکہ میں غیر نقد اشیاء کو شامل کر کے حصہ لینا چاہتا ہے تو امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق وہ بغیر کسی رکاوٹ کے ایسا کر سکتا ہے، اور مشارکہ میں اس کے حصہ کی تعیین مشارکہ وجود میں آنے کی تاریخ کو ان اشیاء کی مروجہ بازاری قیمت کی بنیاد پر کی جائے گی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا صرف اس صورت میں کیا جاسکتا ہے جبکہ وہ غیر نقد چیز ذوات الامثال میں سے ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق اگر وہ چیز ذوات الامثال میں سے ہے تو ایسا صرف اس صورت میں کیا جاسکتا ہے جبکہ تمام شرکاء کی اشیاء آپس میں خلط ملط کر لی جائیں۔ اور اگر وہ غیر نقد اشیاء ذوات القیم میں سے ہوں تو وہ شراکت میں شامل سرمایہ کا حصہ نہیں بن سکتیں۔

بظاہر امام مالکؒ کا نقطہ نظر زیادہ سہل اور معقول معلوم ہوتا ہے اور یہ جدید کاروبار کی ضرورتوں کو پورا کرتا ہے، اس لئے اس پر عمل کیا جاسکتا ہے۔<sup>(۲)</sup>

مذکورہ بالا بحث سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ مشارکہ میں لگایا جانے والا سرمایہ نقد شکل میں بھی ہو سکتا ہے اور غیر نقد اشیاء کی شکل میں بھی۔ دوسری صورت میں غیر نقد اشیاء کی بازاری قیمت کے ذریعے راس المال میں اس شریک کے حصہ کا تعین کیا جائے گا۔

## مشارکہ کی مینجمنٹ

مشارکہ کا عام اصول یہ ہے کہ ہر شریک کو اس کے انتظام (Management) میں حصہ لینے اور اس کے لئے کام کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے، تاہم شرکاء اس شرط پر بھی اتفاق کر سکتے ہیں کہ مینجمنٹ ان میں سے ایک شریک کے ذمہ ہوگی اور باقی شرکاء میں سے کوئی بھی مشارکہ کے لئے کام نہیں کرے گا، لیکن اس صورت میں غیر عامل شریک (Sleeping partner) اپنی سرمایہ کاری کی حد تک ہی نفع کا مستحق ہوگا اور اس کے لئے خاص کی گئی نفع کی نسبت اس کی سرمایہ کاری کی نسبت سے زائد نہیں ہوگی، جیسا کہ پہلے اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔

اگر سارے شرکاء مشترکہ کاروباری مہم کے لئے کام کرنے پر اتفاق کرتے ہیں تو اس کاروبار

کے تمام معاملات میں ہر شریک دوسروں کا وکیل سمجھا جائے گا اور کاروبار کے عام حالات میں ان میں کوئی شریک جو کام بھی کرے گا اس کے بارے میں یہ تصور کیا جائے گا کہ دوسروں نے بھی اس کی منظوری دی ہے۔

## مشارکہ کو ختم کرنا

مندرجہ ذیل حالات میں سے کسی بھی حالت میں مشارکہ ختم تصور کیا جائے گا۔

(۱) ہر شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی بھی وقت دوسرے شریک کو نوٹس دے کر مشارکہ ختم کر دے۔ ایسے نوٹس کے ذریعے مشارکہ ختم تصور کیا جائے گا۔

اس صورت میں اگر مشارکہ کے سارے اثاثے نقد شکل میں ہیں تو انہیں شرکاء کے درمیان ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کر لیا جائے گا، لیکن اگر اثاثہ بات سیال شکل میں نہیں ہیں تو شرکاء دو باتوں میں سے کسی پر اتفاق کر سکتے ہیں، یا تو اثاثہ جات کی تنفیض کر لیں (یعنی بیچ کر نقد میں تبدیل کر لیں) یا انہیں اسی حالت میں تقسیم کر لیں۔ اگر اس معاملے پر شرکاء کے درمیان اختلاف موجود ہو یعنی بعض تنفیض (Liquidation) چاہتے ہوں اور بعض خود اثاثہ جات کو غیر نقد شکل میں تقسیم کرنا چاہتے ہوں تو مؤخر الذکر (اثاثہ جات کی اسی حالت میں تقسیم) کو ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ مشارکہ کے اختتام کے بعد تمام اثاثہ جات حصہ داروں کی مشترکہ ملکیت ہیں، اور کسی چیز پر مشترکہ ملکیت رکھنے والوں میں سے ہر ایک کو تقسیم یا اپنا حصہ الگ کرنے کے مطالبے کا حق حاصل ہوتا ہے، اور کوئی بھی اسے تنفیض (Liquidation) پر مجبور نہیں کر سکتا، تاہم اگر اثاثہ جات ایسے ہیں کہ انہیں تقسیم کر کے ان کے حصے الگ الگ نہیں کیے جاسکتے، جیسے مشینری، تو ان اثاثہ جات کو بیچ کر وصول ہونے والی رقم کو تقسیم کر لیا جائے گا۔<sup>(۱)</sup>

(۲) اگر مشارکہ کی مدت کے دوران شرکاء میں سے کسی کا انتقال ہو جاتا ہے تو مرنے والے کے ساتھ مشارکہ کا معاہدہ ختم ہو جائے گا۔ اس صورت میں اس کے وارثوں کو اختیار ہوگا، چاہیں تو مرنے والے کا حصہ واپس لے لیں اور اگر چاہیں تو مشارکہ کے اس معاہدہ کو جاری رکھیں۔<sup>(۲)</sup>

(۳) اگر شرکاء میں سے کوئی مجنون ہو جائے یا کسی اور وجہ سے تجارتی معاہدے کرنے کا اہل نہ رہے تو مشارکہ ختم ہو جائے گا۔<sup>(۳)</sup>

(۱) ابن قدامہ، المغنی، ج ۵، ص ۱۳۳، ۱۳۴۔

(۲) حوالہ سابقہ۔ (۳) حوالہ بالا۔



## کاروبار ختم کیے بغیر مشارکہ ختم کرنا

اگر شرکاء میں سے کوئی ایک مشارکہ ختم کرنا چاہے جبکہ دوسرا شریک یا باقی شرکاء کاروبار جاری رکھنا چاہیں تو باہمی معاہدے سے یہ مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے۔ جو شرکاء کاروبار جاری رکھنا چاہتے ہیں وہ اس شریک کا حصہ خرید سکتے ہیں جو اپنی شراکت ختم کرنا چاہتا ہے، اس لئے کہ ایک شریک کے ساتھ مشارکہ ختم ہونے کا عمل یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ مشارکہ دوسرے شرکاء کے ساتھ بھی ختم ہو جائے۔<sup>(۱)</sup>

اس صورت میں مشارکہ چھوڑنے والے شریک کے حصہ کی قیمت کا تعین باہمی رضامندی سے ہونا ضروری ہے۔ اگر اس حصے کی قیمت کے تعین میں اختلاف ہو اور شرکاء کے درمیان کوئی متفق قیمت طے نہ پاسکے تو مشارکہ چھوڑنے والا حصہ دار خود ان اثاثوں کو تقسیم کر کے دوسرے شرکاء سے علیحدہ ہو سکتا ہے یا لیکویڈیشن یعنی اثاثوں کو بیچ کر نقد میں تبدیل کر کے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا شرکاء عقد مشارکہ میں داخل ہوتے وقت اس شرط پر متفق ہو سکتے ہیں کہ لیکویڈیشن یا کاروبار کی تقسیم اس وقت تک عمل میں نہیں لائی جائے گی جب تک کہ تمام شرکاء یا ان کی اکثریت ایسا کرنا نہ چاہے اور یہ کہ تنہا حصہ دار جو شراکت سے علیحدہ ہونا چاہتا ہے اسے اپنا حصہ دوسروں کو بیچنا پڑے گا اور وہ دوسرے حصہ داروں کو کاروبار کی تقسیم یا لیکویڈیشن پر مجبور نہیں کرے گا۔

اسلامی فقہ کی کتابیں اس سوال پر عموماً خاموش نظر آتی ہیں، تاہم ظاہر یہی ہے کہ شرعی نقطہ نظر سے اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ شرکاء مشارکت کے بالکل آغاز میں اس طرح کی شرط پر اتفاق کر لیں۔ بعض ضنبلی فقہاء نے اس طرح کرنے کی صراحۃً اجازت دی ہے۔<sup>(۲)</sup>

یہ شرط جدید صورت حال میں خاص طور پر قرین انصاف معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ آج کل اکثر حالات میں کاروبار کی نوعیت اپنی کامیابی کے لئے تسلسل کا تقاضا کرتی ہے، اور صرف ایک شریک کی خواہش پر لیکویڈیشن یا تقسیم کاروبار سے دوسرے شرکاء کو نا قابل برداشت نقصان ہو سکتا ہے۔

اگر ایک بھاری رقم کے ساتھ ایک کاروبار شروع کیا جاتا ہے اور یہ رقم کسی طویل المیعاد منصوبے میں لگا دی جاتی ہے، اور حصہ داران میں سے ایک شخص منصوبے کے ایام طفولیت میں ہی لکویڈیشن کا تقاضا کرتا ہے تو اس صورت میں اسے بلاوجہ لیکویڈیشن یا تقسیم کا اختیار دینا دوسرے شرکاء

(۱) ملاحظہ ہو: الفتاویٰ الہندیہ، ج ۲، ص ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۲) ملاحظہ ہو: المرادوی، الانصاف، ج ۵، ص ۴۲۳، بیروت، ۱۴۰۰ھ۔

کے مفادات کے لئے اسی طرح سخت نقصان دہ ہوگا جس طرح کہ معاشرے کی معاشی نشوونما کے لئے۔ اس لئے اس طرح کی شرط قرین انصاف معلوم ہوتی ہے اور اس کی تائید ایک اصول سے بھی ہوتی ہے جسے حضور اقدس ﷺ نے ایک معروف حدیث میں بیان فرمایا ہے۔

”المسلمون علی شروطہم الا شرطاً احل حراماً او حرم حلالاً۔“

مسلمانوں کے معاملے ان کی آپس میں طے شدہ شرطوں کے مطابق ہی ہوتے ہیں، سوائے ایسی شرط کے جو ”حلال کو حرام یا حرام کو حلال کرے۔“

اب تک ”شرکتہ الاموال“ یا ”مشارکہ“ پر اس کے اصل اور قدیم مفہوم کے مطابق گفتگو کی گئی ہے۔ اب ہم اس پوزیشن میں ہیں کہ چند ایسے مسائل پر بحث کریں جن کا تعلق موجودہ حالت میں مشارکہ کے ان اصولوں پر بطور جائز طریقہ تمویل عمل درآمد کے ساتھ ہے۔ لیکن یہ بات موقع کے زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ان تطبیقی مسائل پر گفتگو ”مضاربہ“ (Mudarbah) کا تعارف کرائے کے بعد کی جائے جو نفع میں شرکت کی ایک اور شکل اور ایک مثالی طریقہ تمویل ہے۔ چونکہ مشارکہ اور مضاربہ دونوں میں تمویل کے اصول ایک جیسے ہی ہیں اور ان کے عملی انطباق سے متعلق مسائل باہم تعلق رکھتے ہیں اس لئے یہ زیادہ مفید ہوگا کہ ان تطبیقی مسائل پر روشنی ڈالنے سے پہلے مضاربہ کے تصور پر بحث کر لی جائے۔



## مضاربہ

### MUDARBAH

”مضاربہ“ شراکت کی ایک خاص شکل ہے جس میں ایک شریک دوسرے کو کاروبار میں لگانے کے لئے رقم فراہم کرتا ہے۔ سرمایہ کاری پہلے شخص کی طرف سے کی جاتی ہے اور اسے ”رب المال“ کہا جاتا ہے، جبکہ کاروبار کا انتظام و انصرام (Management) اور عمل کی ذمہ داری دوسرے فریق کے ساتھ خاص ہے جسے ”مضارب“ کہا جاتا ہے۔

مشارکہ اور مضاربہ میں فرق درج ذیل نکات میں مختصراً بیان کیا جاسکتا ہے۔

(۱) مشارکہ میں سرمایہ دونوں طرف سے فراہم کیا جاتا ہے، جبکہ مضاربہ میں سرمایہ لگانا صرف رب المال کی ذمہ داری ہے۔

(۲) مشارکہ میں تمام شرکاء کاروبار کے لئے کام کر سکتے اور اس کے انتظام و انصرام (Management) میں حصہ لے سکتے ہیں، جبکہ مضاربہ میں رب المال مینجمنٹ میں حصہ لینے کا کوئی حق نہیں رکھتا بلکہ اسے صرف مضارب ہی انجام دے گا۔

(۳) مشارکہ میں تمام شرکاء اپنی سرمایہ کاری کے تناسب کی حد تک نقصان میں شریک ہوتے ہیں، جبکہ مضاربہ میں اگر کوئی خسارہ ہو تو وہ صرف رب المال کو برداشت کرنا ہوگا، اس لئے کہ مضارب تو کوئی سرمایہ ہی نہیں لگاتا، اس کا نقصان اس حقیقت تک محدود رہے گا کہ اس کی محنت رائیگاں گئی اور اسے اس کے عمل کا کوئی صلہ نہیں ملا۔

لیکن یہ اصول اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مضارب نے اس پوری احتیاط اور ذمہ داری کے ساتھ کام کیا جو کہ عموماً اس طرح کے کاروبار کے لئے ضروری سمجھی جاتی ہے۔ اگر غفلت اور لاپرواہی کے ساتھ کام کیا یا کسی بددیانتی کا ارتکاب کیا تو وہ اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا جو کہ لاپرواہی یا بے ضابطگی کی وجہ سے ہوا ہے۔

(۴) مشارکہ میں عموماً حصہ داروں کی ذمہ داری غیر محدود ہوتی ہے، لہذا اگر کاروبار کی ذمہ داریاں اس کے اثاثہ جات سے بڑھ جاتی ہیں اور نوبت کاروبار کی لیکویڈیشن تک پہنچ جاتی ہے تو اثاثوں سے زائد ذمہ داریاں حصہ داران کو اپنے اپنے تناسب حصے کے مطابق اٹھانا ہوں گی۔ تاہم اگر تمام شرکاء نے اس بات پر اتفاق کر لیا تھا کہ کوئی شریک کاروبار کی مدت کے دوران کوئی قرض نہیں لے گا تو اس

صورت میں زائد ذمہ داریاں صرف اسی شریک کو اٹھانا ہوں گی جس نے مذکورہ شرط کی خلاف ورزی کرتے ہوئے کاروبار پر قرض کا بوجھ ڈالا ہے۔

مضاربہ میں صورت حال اس سے مختلف ہے۔ یہاں رب المال کی ذمہ داری اس کی سرمایہ کاری تک محدود ہوگی، الا یہ کہ وہ مضارب کو اس (رب المال) کی طرف سے قرض اٹھانے کی اجازت دیدے۔

(۵) مشارکہ میں جب بھی حصہ داران اپنا سرمایہ غلط ملط کر لیں گے تو مشارکہ کے تمام اثاثہ جات شرکاء کی سرمایہ کاری کے تناسب سے ان کی مشترکہ ملکیت بن جائیں گے (اور وہ سب مشاعاً ان کے مالک بن جائیں گے) اس لئے ان میں سے ہر ایک ان اثاثوں کی قیمتوں میں اضافے سے بھی مستفید ہوگا، اگرچہ انہیں بچ کر نفع حاصل نہ کیا گیا ہو۔

مضاربہ کی صورت اس سے مختلف ہے۔ مضاربہ میں خریدی ہوئی ساری اشیاء صرف رب المال کی ملکیت ہیں، اور مضارب صرف اسی صورت میں منافع میں سے اپنا حصہ حاصل کر سکتا ہے جبکہ وہ انہیں نفع پر بچ دے، لہذا وہ خود اثاثہ جات میں اپنے حصے کا دعویٰ کرنے کا حق نہیں رکھتا، اگرچہ ان کی قیمت بڑھ گئی ہو۔<sup>(۱)</sup>

### مضاربہ کا کاروبار

رب المال، مضارب کے لئے خاص کاروبار متعین بھی کر سکتا ہے، اس صورت میں مضارب رقم صرف اسی کاروبار میں لگائے گا، اس کو المضاربة المقتدہ کہا جاتا ہے، لیکن اگر وہ مضارب کو آزاد چھوڑ دیتا ہے کہ جو کاروبار وہ چاہے کرے تو اسے یہ اختیار ہوگا کہ جس کاروبار کو وہ مناسب سمجھے اس میں وہ رقم لگا دے، اس کو المضاربة المطلقة کہا جاتا ہے (یعنی غیر مشروط مضاربہ)۔

ایک رب المال ایک ہی عقد میں ایک سے زائد افراد کے ساتھ بھی مضاربہ کا معاملہ طے کر سکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ یہ رقم ”الف“ اور ”ب“ دونوں کو (مشترکہ طور پر) پیش کر سکتا ہے، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک اس کے لئے بطور مضارب کام کر سکتا ہے اور مضاربہ کا سرمایہ دونوں مشترکہ

(۱) تاہم بعض فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ سرمایہ میں کوئی بھی طبعی اضافہ مضارب اور رب المال میں قابل تقسیم منافع تصور کیا جائے گا، مثلاً اگر سرمایہ بکریوں کی شکل میں تھا اور ان میں بعض بکریوں نے بچے جن دیئے تو ان بچوں کو منافع شمار کیا جائے گا اور فریقین میں شے شدہ تناسب سے تقسیم کیا جائے گا (ملاحظہ ہو: النووی: روضۃ الطالبین، ج ۵، ص ۱۲۵) لیکن یہ فقہاء کی اکثریت کا نقطہ نظر نہیں ہے۔

طور پر استعمال کریں گے اور مضارب کا حصہ ان دونوں کے درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم کیا جائے گا۔<sup>(۱)</sup> اس صورت میں دونوں مضارب کا دوبار ایسے چلائیں گے جیسا کہ دونوں آپس میں شریک ہوں۔ مضارب، خواہ ایک ہو یا زیادہ، ہر وہ کام کر سکتے ہیں جو کہ عموماً اس طرح کے کاروبار میں کیا جاتا ہے، لیکن اگر وہ ایسا غیر معمولی کام کرنا چاہتے ہیں جو تاجروں کے عام معمول اور عادت سے ہٹ کر ہو تو یہ کام رب المال کی صریح اجازت کے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔

## منافع کی تقسیم

مضاربہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فریقین، بالکل شروع میں، حقیقی منافع کے خاص تناسب پر متفق ہوں جس کے مطابق رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک منافع کا مستحق ہوگا۔ شریعت نے منافع کی کوئی متعین نسبت میان نہیں کی بلکہ اسے فریقین کی باہمی رضامندی پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ وہ نفع میں برابر نسبت کے ساتھ بھی شریک ہو سکتے ہیں اور رب المال اور مضارب کے لئے الگ الگ نسبت بھی متعین کی جاسکتی ہے، تاہم وہ کسی فریق کے لئے رقم کی ملکی بندی مقدار خاص نہیں کر سکتے، اسی طرح وہ کسی فریق کا نفع رأس المال کے کسی متناسب حصے کے ساتھ بھی متعین نہیں کر سکتے۔ مثال کے طور پر اگر رأس المال ایک لاکھ روپے ہے تو وہ اس شرط پر اتفاق نہیں کر سکتے کہ کل منافع میں سے دس ہزار روپے مضارب کے ہوں گے اور نہ ہی وہ یہ طے کر سکتے ہیں کہ (مثلاً) رأس المال کا بیس فیصد رب المال کو دیا جائے گا، البتہ وہ یہ طے کر سکتے ہیں کہ حقیقی نفع کا چالیس فیصد مضارب کو ملے گا اور ساٹھ فیصد رب المال کو، یا اس کے برعکس۔

یہ بھی جائز ہے کہ مختلف حالات میں نفع کی مختلف نسبتیں طے کر لی جائیں۔ مثلاً رب المال مضارب سے یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر تم گندم کا کاروبار کرو گے تو تمہیں کل نفع کا پچاس فیصد ملے گا اور اگر آٹے کا کاروبار کرو گے تو کل منافع کا تینتیس فیصد۔ اسی طرح وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر تم اپنے شہر میں کاروبار کرو گے تو تم نفع کے میں فیصد کے مستحق ہو گے اور اگر تم کسی دوسرے شہر میں کاروبار کرو گے تو نفع میں سے تمہارا حصہ پچاس فیصد ہوگا۔<sup>(۲)</sup>

نفع کے طے شدہ متناسب حصے کے علاوہ مضارب مضاربہ کے لئے کیے گئے اپنے کام پر کسی قسم کی تنخواہ، فیس یا معاوضے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔<sup>(۳)</sup> تمام فقہی مکاتب فکر اس نقطے پر متفق ہیں، البتہ

(۱) ملاحظہ ہو: ابن قدامہ، المغنی، ج ۵، ص ۱۳۵۔ (۲) بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۹۹۔

(۳) سرخسی، المسبوط، ج ۲۲، ص ۱۳۹، ۱۵۰۔

امام احمد مزاربہ کو اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ مزاربہ کاؤنٹ سے صرف یومیہ خوراک کے اخراجات وصول کر لے۔<sup>(۱)</sup> فقہاء حنفیہ کے نزدیک مزاربہ کو یہ حق صرف اس صورت میں حاصل ہوگا جبکہ وہ اپنے شہر سے باہر کسی کاروباری سفر پر ہو، اس صورت میں وہ ذاتی قیام و طعام وغیرہ کے اخراجات حاصل کر سکتا ہے، اپنے شہر میں ہونے کی صورت میں وہ کسی یومیہ الاؤنس کا مستحق نہیں ہوتا۔<sup>(۲)</sup>

اگر کاروبار کو بعض معاملات میں نقصان ہو اور بعض میں نفع، تو پہلے اس نفع سے نقصان کو پورا کیا جائے گا، پھر بھی اگر کچھ بچ جائے تو اسے طے شدہ تناسب سے فریقین میں تقسیم کیا جائے گا۔<sup>(۳)</sup>

### مزاربہ کو ختم کرنا

مزاربہ کا عقد فریقین میں سے کوئی بھی کسی بھی وقت ختم کر سکتا ہے۔ شرط صرف یہی ہے کہ دوسرے فریق کو اس کی باقاعدہ اطلاع کر دی جائے۔ اگر مزاربہ کے تمام اثاثہ جات نقد شکل میں ہیں اور رأس المال پر کچھ نفع بھی کمایا جا چکا ہے تو انہیں فریقین میں نفع کے طے شدہ تناسب کے مطابق تقسیم کر لیا جائے، لیکن اگر مزاربہ کے اثاثہ جات نقد شکل میں نہیں ہیں تو مزاربہ کو موقع دیا جائے گا کہ وہ ان اثاثہ جات کو بیچ کر نقد میں تبدیل کرے، تاکہ حقیقی نفع کا تعین ہو سکے۔<sup>(۴)</sup>

مسلم فقہاء کے اس سوال کے بارے میں مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں کہ کیا مزاربہ ایک متعین مدت کے لئے مؤثر ہو سکتا ہے کہ اس مدت کے گزرنے پر مزاربہ خود بخود ختم ہو جائے۔ حنفی اور حنبلی مکاتب فکر کے مطابق مزاربہ کو ایک خاص مدت کے اندر محدود کیا جاسکتا ہے، مثلاً ایک سال، چھ ماہ وغیرہ، جس کے بعد مزاربہ بغیر کسی نوٹس کے ختم ہو جائے گا، اس کے برعکس مالکی اور شافعی فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مزاربہ کو خاص مدت کے اندر محدود نہیں کیا جاسکتا۔<sup>(۵)</sup>

بہر حال اس اختلاف کا تعلق مزاربہ کی مدت کی آخری اور زیادہ سے زیادہ حد کے ساتھ ہے۔ کیا فریقین کی طرف سے مزاربہ کی کم سے کم مدت بھی طے کی جاسکتی ہے جس سے پہلے مزاربہ کو ختم نہ کیا جاسکے؟ اسلامی فقہ کی کتابوں میں اس سوال کا صریح جواب نہیں ملتا، لیکن ایک ضابطہ جو عموماً یہاں ذکر کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی کوئی مدت متعین نہیں کی جاسکتی، اور ہر فریق کو

(۱) ابن قدامہ، المغنی، ج ۵، ص ۱۸۶۔ (۲) انکاسانی، بدائع الصنائع، ج ۶، ص ۱۰۹۔

(۳) ابن قدامہ، ج ۵، ص ۱۶۸۔ (۴) انکاسانی، بدائع الصنائع، ج ۶، ص ۱۰۹۔

(۵) حوالہ بالا ج ۶، ص ۹۹، نیز ملاحظہ ہو ابن قدامہ، المغنی، ج ۵، ص ۱۸۵، السرخسی، المبسوط، ج ۲۲، ص ۱۳۳۔

جب وہ چاہے معاہدہ ختم کرنے کا اختیار ہے۔

فریقین کا مضاربہ ختم کرنے کا یہ غیر محدود اختیار موجودہ حالات میں بعض مشکلات پیدا کر سکتا ہے، اس لئے کہ آج کل اکثر کاروباری مہمیں اپنے ثمرات دکھانے کے لئے کچھ وقت کی محتاج ہوتی ہیں، انہیں پیچیدہ اور مستقل مزاجی والی کوششیں درکار ہوتی ہیں، اس لئے اگر رب المال کاروباری مہم کے بالکل شروع ہی میں مضاربہ ختم کر دیتا ہے تو یہ بات اس منصوبے کے لئے بڑی مشکل کا باعث ہوگی۔ خاص طور پر مضارب کے لئے شدید دھچکا ہوگا جو کہ اپنی تمام کوششوں کے باوجود کچھ کما نہیں سکے گا۔ اس لئے اگر عقد مضاربہ میں داخل ہوتے وقت ہی فریقین اس بات پر متفق ہو جاتے ہیں کہ کوئی فریق بھی ایک معینہ مدت کے اندر چند مخصوص حالات کے علاوہ مضاربہ کو ختم نہیں کرے گا تو یہ بات بظاہر شریعت کے کسی اصول کے خلاف معلوم نہیں ہوتی، بالخصوص اس حدیث کی روشنی میں جس کا پہلے بھی حوالہ دیا جا چکا ہے، جس میں یہ آیا ہے کہ:

”المسمرور على شروطهم الا شرطاً احل حراماً او حرم حلالاً“

مسلمانوں کے درمیان طے شدہ شرطوں کو برقرار رکھا جائے گا سوائے ان شرطوں کے جو کسی حرام کی اجازت دیدیں یا کسی حلال کو حرام کر دیں۔

## مشارکہ اور مضاربہ کا اجتماع

عام حالات میں یہی تصور کیا جاتا ہے کہ مضارب نے مضاربہ میں کوئی سرمایہ نہیں لگایا، وہ صرف منجمنٹ کا ذمہ دار ہے، جبکہ سرمایہ سارا رب المال کی طرف سے ہوتا ہے، لیکن ایسی صورت حال بھی ہو سکتی ہے کہ مضارب بھی اپنا کچھ سرمایہ مضاربہ کے کاروبار میں لگاتا چاہے۔ اس صورت حال میں مشارکہ اور مضاربہ دو عقد اکٹھے ہو جائیں گے۔ مثلاً A، B کو ایک لاکھ روپیہ مضاربہ کے طور پر دیتا ہے اور A، B کی رضامندی سے پچاس ہزار اپنی جیب سے شامل کر لیتا ہے۔ اس طرح کی شراکت کے ساتھ مشارکہ اور مضاربہ کے اجتماع والا معاملہ کیا جائے گا۔ یہاں مضارب اپنے لئے بطور شریک نفع کا خاص فیصدی حصہ متعین کر سکتا ہے، اسی کے ساتھ ساتھ وہ بطور مضارب اپنی منجمنٹ اور عمل و وجہ سے نفع کا ایک اور فیصدی حصہ متعین کر سکتا ہے۔ مذکورہ مثال میں منافع کی تعیین کی بنیاد یہ ہوگی کہ B حقیقی نفع کا ایک تہائی حصہ اپنی سرمایہ کاری کی وجہ سے حاصل کرے گا، باقی ماندہ دو تہائی نفع دونوں میں برابر تقسیم ہوگا، لیکن (اس حصے کی تقسیم میں) فریقین کسی اور نسبت پر بھی متفق ہو سکتے ہیں، شرط صرف یہ ہے کہ غیر عامل شریک (Sleeping Partner) اپنے سرمائے کے تناسب سے زیادہ حاصل نہیں

کر سکتا۔ لہذا مذکورہ مثال میں A اپنے لئے کل نفع کے دو تہائی سے زیادہ متعین نہیں کر سکتا، اس لئے کہ اس نے جو سرمایہ لگایا ہے وہ کل سرمائے کے دو تہائی سے زیادہ نہیں ہے۔

## مشارکہ اور مضاربہ بطور طریقہ تمویل

گزشتہ ابواب میں مشارکہ اور مضاربہ کے قدیم تصور اور ان سے متعلق شرعی احکام کی تشریح کی گئی ہے۔ اب اس پر بحث کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جدید صنعت و تجارت میں ان دو ذریعوں کو تمویل (Financing) کی غرض سے کیسے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

مشارکہ اور مضاربہ کا تصور اسلامی فقہ کی کتابوں میں اس خیال پر مبنی ہے کہ یہ دونوں عقد ایسی مشترکہ کاروباری مہم شروع کرنے کے لئے ہیں جہاں دونوں فریق بالکل شروع شروع میں کاروبار میں شامل ہوتے ہیں اور بالکل آخر تک جبکہ تمام اثاثہ جات کو نقد میں تبدیل کر لیا جاتا ہے، شریک رہتے ہیں۔ اسلامی فقہ کی قدیم کتابوں میں بمشکل ہی ایسے جاری کاروبار کا تصور مل سکتا ہے جس میں شرکاء کاروبار کے تسلسل پر کسی بھی طرح اثر انداز ہوئے بغیر شریک ہوتے اور الگ ہوتے رہیں۔ ظاہر ہے کہ اسلامی فقہ کی قدیم کتابیں ایسے ماحول میں لکھی گئی ہیں جہاں بڑی سطح کی کاروباری مہمیں مروج نہیں تھیں اور کاروباری سرگرمیاں اس طرح پیچیدہ نہیں تھیں جس طرح کہ آج ہیں، اس لئے ان حضرات نے اس طرح کے جاری کاروبار کے سوال پر اپنی توجہ مرکوز نہیں کی۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مشارکہ اور مضاربہ کو جاری کاروبار کی تمویل کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ مشارکہ اور مضاربہ کا تصور چند بنیادی اصولوں پر مبنی ہے، ان اصولوں کی پابندی کرتے ہوئے ان پر عمل کی شکلیں زمانے کے بدلنے سے بدل سکتی ہیں۔ تفصیل میں جانے سے پہلے ہمیں ان بنیادی اصولوں پر ایک نظر ڈال لینی چاہئے۔

(۱) مشارکہ اور مضاربہ کے ذریعے تمویل رقم بطور قرض دینے کے ہم معنی نہیں ہے، بلکہ مشارکہ کی صورت میں اس تمویل کا مطلب ہے اپنی تمویل (لگائے ہوئے سرمائے) کے تناسب سے اس کاروبار کے اثاثہ جات میں شریک ہونا۔

(۲) سرمایہ کار / تمویل کار کو اپنی تمویل کی حد تک کاروبار کو ہونے والے نقصان میں بھی لازماً شریک ہونا ہوگا۔

(۳) شرکاء کو یہ آزادی حاصل ہے کہ وہ باہمی رضامندی سے اپنے میں سے ہر ایک کے لئے نفع کی جو نسبت چاہیں مقرر کر سکتے ہیں، تاہم جو شریک صراحتاً خود کو کاروبار کے لئے کام کرنے کی



ذمہ داری سے الگ کر لیتا ہے وہ اپنی سرمایہ کاری کے تناسب سے زائد شرح منافع کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔

(۴) خسارہ ہر ایک کو اپنی سرمایہ کاری کے تناسب سے برداشت کرنا ہوگا۔  
ان عمومی اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب ہم یہ دیکھنے جارہے ہیں کہ مشارکہ اور مضاربہ کو تمویل کے مختلف شعبوں میں کیسے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

## منصوبوں کی تمویل

(Project financing)

منصوبوں کی تمویل (Project Financing) کے لئے مشارکہ اور مضاربہ کا قدیم تصور بڑی آسانی سے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ اگر تمویل کار (Financier) مکمل منصوبے میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے تو مضاربہ عمل میں لایا جائے گا۔ اگر سرمایہ دونوں طرف سے لگایا جاتا ہے تو مشارکہ کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔ اس صورت میں اگر منجمنت ایک پارٹی ہی کی ذمہ داری ہے جبکہ سرمایہ دونوں طرف سے لگایا گیا ہے تو پہلے ذکر کردہ قواعد کے مطابق مشارکہ اور مضاربہ کا اجتماع عمل میں آئے گا۔

چونکہ مشارکہ اور مضاربہ منصوبے کے بالکل شروع ہی سے مؤثر ہوں گے اس لئے سرمائے کی قیمت کے تعین کا مسئلہ بھی پیش نہیں آئے گا، اسی طرح عام حسابی معیاروں (Accounting Standards) کے مطابق منافع کی تقسیم بھی مشکل نہیں ہوگی۔ تاہم اگر تمویل کار (Financier) مشارکہ سے نکلنا چاہتا اور دوسرا فریق کاروبار کو جاری رکھنا چاہتا ہے تو مؤخر الذکر پہلے فریق کا حصہ ایک باہمی طے شدہ قیمت پر خرید سکتا ہے، اس طریقے سے تمویل کار اپنی لگائی ہوئی رقم بمع منافع واپس لے سکتا ہے، اگر کاروبار میں کچھ منافع ہوا ہو، اس کے حصے کی قیمت کا تعین کس بنیاد پر کیا جائے گا اس پر بحث بعد میں کی جائے گی (ورکنگ کیپٹل کی تمویل پر بحث کرتے وقت)۔

دوسری طرف تاجر (جس نے تمویل حاصل کی تھی) اپنا منصوبہ جاری رکھ سکتا ہے خواہ اپنی ملکیت میں رکھ کر یا پہلے تمویل کار کا حصہ کسی اور شخص کو بیچ کر جو کہ سابقہ تمویل کار کا قائم مقام ہوگا۔

چونکہ تمویلی ادارے (Financial Institution) عموماً زیادہ عرصے کے لئے خاص منصوبے میں حصہ دار نہیں رہنا چاہتے اس لئے جیسا کہ ابھی کہا گیا وہ اپنا حصہ منصوبے کے دوسرے شرکاء کو بیچ سکتے ہیں۔ اگر منصوبے میں سیال سرمایہ یعنی نقد رقم کی کمی کی وجہ سے یہ حصہ یکمشت بیچنا ممکن

نہ ہو تو تمویل کار کا حصہ چھوٹے یونٹس میں تقسیم کر کے ہر یونٹ کو مناسب وقفوں کے بعد بیچا جاسکتا ہے۔ جب ایک یونٹ بک جائے تو اس حد تک تمویل کار (Financier) کا منصوبے میں حصہ کم ہو جائے گا، اور جب تمام یونٹس فروخت ہو جائیں گے تو تمویل کار منصوبے سے مکمل طور پر باہر نکل آئے گا۔

## مشارکہ کو تمسکات میں تبدیل کرنا

### (Securitization of Musharakah)

مشارکہ ایک ایسا طریقہ تمویل ہے جس کو باسانی سکیورٹائز کیا جاسکتا ہے (یعنی قابل تبادلہ دستاویزات میں ڈھالا جاسکتا ہے) خاص طور پر بڑے بڑے منصوبوں میں جہاں رقم کی بہت بڑی مقدار درکار ہوتی ہے جو محدود تعداد میں لوگ کاروبار میں شریک نہیں کر سکتے، ہر رقم والے کو ایک ”مشارکہ سرٹیفکیٹ“ دیا جاسکتا ہے جو کہ اس مشارکہ کے اثاثوں میں اس کے متناسب حصے کی نمائندگی کرتا ہے، اور جب مادی اور غیر نقد اثاثے حاصل کر کے کاروباری منصوبہ شروع ہو جائے گا تو ان ”مشارکہ سرٹیفکیٹس“ کو قابل تبادلہ ذرائع کی حیثیت حاصل ہو جائے گی اور انہیں ثانوی بازار<sup>(۱)</sup> میں خریدا اور بیچا جاسکے گا، لیکن ان سرٹیفکیٹس کا کاروبار اس وقت جائز نہیں ہوگا جب کہ مشارکہ کے تمام اثاثے سیال شکل میں ہوں (یعنی نقد رقم، واجب الوصول رقوم، دوسروں کو دیئے ہوئے قرضوں کی رقوم)۔

اس نقطے کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ مشارکہ میں سرمایہ لگانا قرض دینے سے مختلف ہے۔ کسی قرض کی شہادت کے طور پر جاری کیے جانے والے بانڈ کا بطور قرض لی گئی رقم سے کیے جانے والے کاروبار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، یہ بانڈ صرف اس قرض کی نمائندگی کرتا ہے جو حامل کی طرف ہر حالت میں لوٹانا ہوگا، اور عموماً سود کے ساتھ لوٹانا ہوتا ہے، اس کے برعکس مشارکہ سرٹیفکیٹ منصوبے کے اثاثوں میں حامل کی براہ راست متناسب ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ اگر مشترکہ منصوبے کے تمام اثاثہ جات سیال شکل میں ہیں تو سرٹیفکیٹ منصوبے کی مملوکہ رقم کی خاص نسبت کی نمائندگی کرے گا۔ مثال کے طور پر ایک سو سرٹیفکیٹ جاری کیے گئے جن میں سے ہر ایک کی مالیت ایک ملین روپے ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ منصوبے کی کل مالیت سو ملین روپے ہے۔ اگر اس رقم سے کوئی چیز نہیں خریدی گئی تو ہر سرٹیفکیٹ ایک ملین روپے کی نمائندگی کرے گا۔ اس صورت میں یہ سرٹیفکیٹ صرف لکھی ہوئی اصل رقم (ایک ملین مثلاً) پر ہی بیچا جاسکتا ہے، اس لئے کہ اگر ایک سرٹیفکیٹ

(۱) یعنی وہ بازار جہاں کمپنیوں کے شیئرز، سرکاری تمسکات اور دیگر مالیاتی دستاویزات کی جاری کنندہ کے علاوہ تیسرے فریق کے ہاتھ خرید و فروخت ہوتی ہے۔

ایک ملین سے زائد پر بیچا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک ملین روپے، ایک ملین روپے سے زائد پر بیچے جا رہے ہیں جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ جب روپے کے بدلے میں روپے کی بیچ ہو رہی ہو تو دونوں طرف سے روپیہ برابر ہونا ضروری ہے، کسی بھی طرف سے دی گئی زیادہ مقدار ربا ہوگی۔

لیکن جب اشتراک شدہ رقم غیر سیال اثاثوں مثلاً زمین، بلڈنگ، مشینری، خام مال اور فرنیچر وغیرہ کی خریداری میں لگا دی گئی تو مشارکہ سٹیکھولڈرز میں سٹیکھولڈرز کی متناسب ملکیت کی نمائندگی کرے گا، لہذا مذکورہ مثال میں ایک سٹیکھولڈرز ان اثاثوں کے سودیں (۱۱۰۰) حصے کی نمائندگی کرے گا۔ اس صورت میں شرعاً اس سٹیکھولڈرز کو ثانوی بازار میں فریقین کے درمیان طے شدہ کسی بھی قیمت پر بیچنا جائز ہوگا۔ یہ قیمت، قیمت اسمیہ (Face Value) سے زائد بھی ہو سکتی ہے، اس لئے کہ یہاں جس چیز کی خرید و فروخت ہو رہی ہے وہ حسی اور مادی اثاثوں کا ایک حصہ ہے، صرف زمینیں ہیں، لہذا اس سٹیکھولڈرز کو کسی بھی دوسرے سامان کی طرح سمجھا جاسکتا ہے جسے نفع یا نقصان پر بیچا جاسکتا ہے۔

اکثر حالات میں منصوبے کے اثاثے سیال اور غیر سیال اثاثہ جات کا مجموعہ ہوتے ہیں۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے کہ جبکہ عامل شریک (Working Partner) اشتراک شدہ سرمائے کے ایک حصے کو جامہ اثاثوں یا خام مال میں تبدیل کر چکا ہو، جبکہ باقی رقم ابھی سیال شکل میں ہو، یا رقم کو غیر سیال اثاثوں میں تبدیل کرنے کے بعد ان میں سے چند اثاثوں کو بیچ کر کچھ رقم حاصل کی جا چکی ہو۔ بعض صورتوں میں ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ان اثاثوں کی فروختگی کی وجہ سے ان کی قیمت گاہوں کے ذمے اُدھار ہو لیکن اسے ابھی وصول نہ کیا گیا ہو، اس قابل وصول رقم کے ساتھ دین ہونے کی وجہ سے سیال رقم والا ہی معاملہ کیا جائے گا۔ ایسی صورت میں جبکہ منصوبے کے اثاثے سیال اور غیر سیال (نقد اور غیر نقد) کا مجموعہ ہوں تو اس کے حکم شرعی کے بارے میں سوال ابھرتا ہے کہ ایسے منصوبے کے مشارکہ سٹیکھولڈرز کا کاروبار کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اس مسئلے پر معاصر فقہاء کے مختلف نقطہ نظر ہیں۔ قدیم شافعی مکتب فکر کے مطابق اس طرح کے سٹیکھولڈرز کو بیچا نہیں جاسکتا۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جہاں سیال اور غیر سیال اثاثوں کا مجموعہ ہو وہاں اس وقت تک بیچ نہیں ہو سکتی جب تک کہ کاروبار کے غیر سیال حصے کو الگ کر کے اس کی مستقل بیچ نہ کی جائے<sup>(۱)</sup>

(۱) یہ نقطہ نظر اسلامی فقہ کی قدیم کتابوں میں بیان کیے گئے ”مذہب“ کے معروف قاعدے پر مبنی ہے، مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: الخطابی: معالم السنن، ج ۵، ص ۲۳۔

فقہ حنفی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جہاں سیال اور غیر سیال اثاثوں کا مجموعہ ہو تو اسے بیچا جاسکتا ہے بشرطیکہ قیمت مجموعی اثاثوں میں شامل سیال اثاثوں کی مالیت سے زائد ہو۔ اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ زر کی بیع اس کے برابر زر کے بدلے میں ہوئی ہے اور زائد رقم کاروبار کی ملکیت میں موجود غیر سیال اثاثوں کی قیمت ہے۔

فرض کیجئے مشارکہ پراجیکٹ چالیس فیصد غیر سیال اثاثوں یعنی مشینری، غیر منقولہ اشیاء وغیرہ اور ساٹھ فیصد سیال اثاثوں یعنی کیش اور قابل وصول مالیت پر مشتمل ہے۔ اب سو روپے فیس ویلیو والا مشارکہ سرٹیفکیٹ ساٹھ روپے کے سیال اور چالیس روپے کے غیر سیال اثاثوں کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس سرٹیفکیٹ کو ساٹھ روپے سے زائد کسی بھی قیمت پر بیچا جاسکتا ہے۔ اس کو اگر  $110/100$  روپے میں بیچا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا ساٹھ روپے ان ساٹھ روپوں کے بدلے میں ہیں جن پر یہ سرٹیفکیٹ مشتمل ہے، اور باقی پچاس روپے غیر سیال اثاثوں کے متناسب حصے کے بدلے میں ہیں۔ لیکن اس بات کی قطعاً اجازت نہیں ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ ساٹھ روپے یا اس سے کم پر بیچا جائے، اس لئے کہ اس صورت میں ایسا نہیں ہو سکے گا کہ باقی اثاثہ جات کو الگ کر کے ساٹھ روپے ساٹھ روپے کے مقابلے میں آجائیں (اس لئے کہ غیر سیال اثاثوں کے مقابلے میں ان ساٹھ روپوں کا کچھ حصہ تو لازماً آئے گا) فقہ حنفی کے مطابق مجموعی اثاثہ جات میں غیر سیال اثاثوں کا کوئی خاص تناسب متعین نہیں ہے، لہذا اگر غیر سیال اثاثے مجموعی اثاثوں میں پچاس فیصد سے کم بھی ہیں تب بھی مذکورہ قاعدے کے مطابق اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی۔

تاہم بہت سے معاصر فقہاء جن میں شافعی مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے بھی ہیں، مجموعی اثاثوں کے ان یونٹس کی خرید و فروخت کی اجازت اس صورت میں دیتے ہیں جبکہ کاروبار کے غیر سیال اثاثے پچاس فیصد سے زائد ہوں۔

لہذا مشارکہ سرٹیفکیٹ کے تمام فقہی مکاتب فکر کے ہاں قابل قبول کاروبار کے لئے یہ ضروری ہے کہ مشارکہ کا مجموعہ (Portfolio) پچاس فیصد سے زائد مالیت کے غیر سیال اثاثوں پر مشتمل ہو، لیکن اگر صرف فقہ حنفی پر عمل کرنا ہو تو یہ کاروبار اس صورت میں بھی جائز ہے جبکہ غیر سیال اثاثے پچاس فیصد سے کم ہوں، لیکن یہ غیر سیال اثاثے اتنے کم نہ ہوں کہ بالکل ہی ناقابل ذکر ہوں۔

### ایک عقد کی تمویل (Financing of Single Transaction)

مشارکہ اور مضاربہ ایک ہی معاہدے کی تمویل کے لئے زیادہ آسانی کے ساتھ استعمال ہو

سکتے ہیں۔ چھوٹے تاجروں کی روزمرہ کی ضروریات پوری کرنے کے علاوہ انہیں امپورٹ اور ایکسپورٹ کی تمویل کے لئے بھی کام میں لایا جاسکتا ہے۔ ایک درآمد کنندہ (Importer) صرف درآمد کے ایک معاہدے کی مشارکہ یا مضاربہ کی بنیاد پر تمویل کے لئے کسی تمویل کار (Financier) کے پاس جاسکتا ہے۔ بینک بھی ان دو ذریعوں (مشارکہ اور مضاربہ) کو درآمد کی تمویل (Import Financing) کے لئے استعمال کر سکتا ہے۔ اگر ایل سی بغیر مارجن کے کھولی گئی ہے<sup>(۱)</sup> تو مضاربہ کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے، اور اگر ایل سی کسی مارجن پر کھولی گئی ہے تو مشارکہ یا مضاربہ اور مشارکہ کا مجموعہ قابل عمل ہوگا۔<sup>(۲)</sup> درآمد شدہ اشیاء گودی سے چھڑوانے کے بعد ان کی فروخت سے حاصل ہونے والی رقم درآمد کنندہ اور تمویل کار میں پہلے سے طے شدہ تناسب سے تقسیم کر لی جائے۔

اس صورت میں درآمد شدہ اشیاء تمویل کار کے لگائے سرمایہ کے تناسب سے اس کی ملکیت میں رہیں گی۔ اس مشارکہ کو ایک طے شدہ مدت تک محدود بھی کیا جاسکتا ہے کہ اگر اس معینہ مدت کے اندر یہ اشیاء فروخت نہ ہوئیں تو درآمد کنندہ خود تمویل کار کا حصہ خرید کر اکیلا ہی ان اشیاء کا مالک بن جائے گا۔ لیکن اس صورت میں بیع بازاری قیمت کے مطابق ہونی چاہئے یا ایسی قیمت پر جو بیع کے دن فریقین میں طے پائی ہو۔ مشارکہ میں داخل ہوتے وقت جو قیمت طے کی گئی ہے اس پر بیچنا درست نہیں۔ اگر قیمت پہلے ہی طے ہو چکی ہے تو تمویل کار اپنے کلائنٹ درآمد کنندہ کو اس کی خریداری پر مجبور نہیں کر سکتا۔

اسی طرح درآمد کی تمویل (Export Financing) کی صورت میں بھی مشارکہ بہت آسان ہوگا۔ وہ قیمت جس پر یہ اشیاء درآمد کی جائیں گی وہ پہلے ہی پوری طرح معلوم ہے اور تمویل کار (Financier) متوقع منافع کا بڑی آسانی سے اندازہ لگا سکتا ہے، یہ مشارکہ یا مضاربہ کی بنیاد پر

(۱) لیکن درآمد کنندہ اور دوسرے ملک کے درآمد کنندہ کے درمیان جو بیع کا معاملہ طے پایا ہے اس کی رقم کی ادائیگی کے لئے۔ (مترجم)

(۲) یعنی ایل سی کھولتے وقت درآمد کنندہ نے بینک کو کوئی ادائیگی نہیں کی۔ (مترجم)

(۳) یعنی ایل سی زبرد مارجن پر ہونے کی صورت میں قیمت کی مکمل ادائیگی بینک یا تمویل کار کی طرف سے ہو رہی ہے، امپورٹر صرف خرید کر آگے بیچنے کا کام کر رہا ہے اس لئے یہ مضاربہ ہوگا اور تمویل کرنے والا رب المال، اور اگر کچھ مارجن پر ایل سی کھولی گئی ہے تو درآمد شدہ اشیاء کی کچھ رقم امپورٹر نے ادا کی ہے کچھ تمویل کار نے، اس لئے ان اشیاء میں یہ اس تناسب سے شریک ہو جائیں گے اور اگر عمل کی ذمہ داری صرف امپورٹر پر ہے تو یہ شریک بھی ہے اور مضاربہ بھی۔ (مترجم)

تمویل کر سکتا ہے اور ایک سپورٹ مل کی مالیت میں پہلے سے طے شدہ فیصدی تناسب سے شریک ہو سکتا ہے، خود کو برآمد کنندہ کی کسی لا پرواہی کی وجہ سے ہونے والے نقصان سے محفوظ رکھنے کے لئے تمویل کرنے والا یہ شرط لگا سکتا ہے کہ ایل سی کی شرائط کے بالکل مطابق اشیاء روانہ کرنا برآمد کنندہ کی ذمہ داری ہوگی، اگر ایل سی کے ساتھ کسی قسم کا اختلاف پایا گیا تو اس کا ذمہ دار صرف برآمد کنندہ ہوگا، اور اس طرح کے فرق کی وجہ سے ہونے والے نقصان سے تمویل کار محفوظ ہوگا، اس لئے کہ یہ نقصان برآمد کنندہ کی غفلت کی وجہ سے ہوا ہے، لیکن برآمد کنندہ کے ساتھ شریک ہونے کے ناطے تمویل کار کو ہر ایسا نقصان برداشت کرنا ہوگا جو کہ برآمد کنندہ کی غفلت یا بے ضابطگی کے علاوہ کسی وجہ سے ہوا ہو۔<sup>(۱)</sup>

## رواں اخراجات کے لئے تمویل

### (Financing of the working capital)

اگر ایک جاری کاروبار کے رواں اخراجات (Working Capital) کے لئے تمویل کی ضرورت ہو تو مشارکہ کا ذریعہ مندرجہ ذیل طریقوں سے استعمال ہو سکتا ہے۔

۱۔ جاری کاروبار کے کل سرمائے کی باہمی رضامندی سے قیمت لگائی جائے۔ مشارکہ کے قدیم تصور پر گفتگو کرتے ہوئے یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق یہ ضروری نہیں ہے کہ مشارکہ کا سرمایہ نقد کی شکل میں شامل کیا جائے۔ غیر سیال اثاثے بھی قیمت کا تعین کر کے مشارکہ کا حصہ بن سکتے ہیں۔ اس نقطہ نظر کو یہاں اپنایا جا سکتا ہے۔ اس طرح سے کاروبار کی کل قیمت کو اس شخص کی سرمایہ کاری سمجھا جائے گا جو تمویل چاہتا ہے، جبکہ تمویل کار کی طرف سے دی گئی رقم کو سرمایہ کاری میں اس کا حصہ تصور کیا جائے گا۔ مشارکہ ایک محدود مدت مثلاً ایک سال، چھ مہینے یا کم و بیش کے لئے بھی موثر ہو سکتا ہے۔ دونوں فریق نفع کا متعین فیصدی حصہ طے کر لیں گے جو کہ تمویل کرنے والے کو دیا جائے گا۔ یہ حصہ اس کی سرمایہ کاری کے تناسب سے زائد نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ کاروبار کے لئے کام نہیں کرے گا۔ مدت کے اختتام پر تمام سیال اور غیر سیال اثاثہ جات کی دوبارہ قیمت لگائی جائے گی اور نفع اس قیمت کی بنیاد پر تقسیم کیا جائے گا۔

اگرچہ قدیم تصور کے مطابق نفع کا تعین اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ کاروبار کے تمام اثاثہ جات کو سیال نہ بنالیا جائے، لیکن اثاثوں کی قیمت کے تعین کو باہمی رضامندی سے معنوی اور تقدیری تنفیض (سیال بنانا) تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ شریعت میں اس طرح کرنے کے خلاف

(۱) درآمد اور برآمد تمویل کے بارے میں مزید تفصیل ملاحظہ ہو: "اسلام اور جدید معیشت و تجارت"، ص ۱۴۷ تا ۱۵۲

ممانعت کا کوئی خاص حکم نہیں ہے۔ اس کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ عامل شریک (Working Partner) نے کاروبار کے اثاثوں میں تمویل کنندہ کے حصہ کو خرید لیا ہے، اور اس کے حصے کے ثمن کا تعین کاروبار کے اثاثوں کی قیمت لگا کر کیا گیا ہے جس میں مشارک کی شرطوں کے مطابق اس کے لئے متعین کی گئی نفع کی شرح کو بھی پیش نظر رکھا گیا ہے۔

مثال کے طور پر "A" کے کاروبار کی کل مالیت 30 یونٹس ہے۔ "B" مزید 20 یونٹس کی تمویل کرتا ہے، جس سے مجموعی مالیت 50 یونٹس بن جاتی ہے، جن میں 40% B کی طرف سے شریک کیے گئے ہیں اور 60% A کے ہیں۔ فریقین میں یہ طے پایا ہے کہ B حقیقی نفع کا 20% لے گا۔ مدت کے اختتام پر کاروبار کی کل مالیت 100 یونٹس تک پہنچ چکی ہے۔ اب اگر B کا حصہ خریدتا ہے تو اسے چاہئے کہ B کو 40 یونٹس ادا کرے، اس لئے کہ وہ کاروبار کے 40% حصے کا مالک ہے، لیکن اس مقصد کے لئے کہ نفع کی طے شدہ نسبت اس کے حصے کی قیمت میں منعکس ہو، قیمت لگانے کا فارمولا مختلف ہوگا۔ کاروبار کی قیمت میں کوئی بھی اضافہ فریقین میں 20% اور 80% کی نسبت سے تقسیم ہوگا، اس لئے کہ یہ نسبت معاہدے میں نفع کی تقسیم کے لئے طے ہو گئی تھی۔

چونکہ کاروبار کی قیمت میں اضافہ 50 یونٹس کا ہوا ہے، اس لئے یہ 50 یونٹس 20-80 کی نسبت سے تقسیم ہوں گے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ B کو 10 یونٹس نفع حاصل ہوا ہے۔ یہ دس یونٹس اس کے اصل 20 یونٹس میں شامل کر لیے جائیں گے اور اس کے حصے کی قیمت 30 یونٹس ہوں گے۔

خسارے کی صورت میں اثاثوں کی قیمت میں کوئی بھی کمی ان کی سرمایہ کاری کی نسبت کے بالکل مطابق تقسیم ہوگی، یعنی 40 اور 60 کی نسبت سے۔ لہذا مذکورہ بالا مثال میں اگر کاروبار کی قیمت میں 10 یونٹس کی کمی ہوگئی، جس سے 40 یونٹس باقی رہ گئے تو چار یونٹس کا خسارہ B برداشت کرے گا (جو کہ کل خسارے کا 40% ہے)۔ یہ چار یونٹ اس کے اصل 20 یونٹس سے کم کر لیے جائیں اور اس کے حصے کی قیمت سولہ یونٹ متعین کی جائے گی۔ جدول نمبر 2 (اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو) سے اس فارمولے کی مزید وضاحت ہو جائے گی۔

## ۲۔ صرف اجمالی منافع میں شرکت

مذکورہ بالا طریقہ کار کے مطابق مشارک کی بنیاد پر تمویل ایسے کاروبار میں مشکل ہو سکتی ہے جس میں جامد اثاثہ جات (Fixed Assets) زیادہ ہوں، خاص طور پر ایک رواں صنعتی ادارے میں، اس لئے ان تمام اثاثوں کی قیمت لگانا اور وقت گزرنے کے ساتھ ان کی قیمت میں کمی بیشی کا

جدول نمبر ۲:

## کاروبار

B

حصہ 20 (40%)  
نفع میں طے شدہ شرح 20%

10	نفع میں B کا حصہ
20	B کا اصل حصہ
30	مجموعی حصہ

↑  
حصے کی قیمت

A

حصہ 30 (60%)  
نفع میں طے شدہ شرح 80%

اصل مالیت 50	
اضافے کے بعد قیمت 100	
نفع 50	

40	نفع میں A کا حصہ
30	A کا اصل حصہ
70	مجموعی حصہ

↑  
حصے کی قیمت



تعیین کرنا اکاؤنٹنگ کے نقطہ نظر سے مشکلات پیدا کر سکتا اور تنازعہ کا باعث بن سکتا ہے، ایسی صورت میں مشارکہ پر ایک اور طریقے سے عمل کیا جاسکتا ہے۔

ایسی صورتوں میں زیادہ مشکلات بالواسطہ اخراجات کا حساب لگانے میں پیش آتی ہیں، جیسے مشینری کی قیمت میں کمی، عملے کی تنخواہیں وغیرہ۔ اس مشکل کے حل کے لئے فریقین اس بات پر متفق ہو سکتے ہیں کہ صافی منافع (Net Profit) کی بجائے اجمالی منافع (Gross Profit)<sup>(۱)</sup> قابل تقسیم ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام بالواسطہ اخراجات صنعت کار رضا کارانہ طور پر برداشت کرے گا، اور صرف براہ راست اخراجات (جیسے خام مال، براہ راست مزدوری، بجلی وغیرہ) مشارکہ برداشت کرے گا۔ لیکن چونکہ صنعت کار رضا کارانہ طور پر اپنی مشینری، بلڈنگ اور سٹاف مشارکہ کو پیش کر رہا ہے اس لئے اسے اس کا کسی حد تک صلہ دینے کے لئے نفع میں اس کا فیصدی حصہ زیادہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ طریق کار اس بنیاد پر بھی قرین انصاف ہے کہ مالیاتی اداروں کے عمل (یعنی ان سے تمویل حاصل کرنے والے) خود کو ان سرگرمیوں تک عموماً محدود نہیں رکھتے جن کے لئے انہوں نے مالیاتی اداروں سے تمویل حاصل کی ہوتی ہے، بلکہ ان کی مشینری اور سٹاف وغیرہ ایسے کاموں میں بھی مصروف رہتے ہیں جن کا مشارکہ کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔ اس صورت میں (مشینری وغیرہ کے) یہ سارے اخراجات مشارکہ پر نہیں ڈالے جاسکتے۔

اب ہم ایک عملی مثال پیش کرتے ہیں۔ فرض کیجئے ایک جنگ فیکٹری کے پاس ایک بلڈنگ ہے جس کی مالیت بائیس ملین روپے ہے، پلانٹ اور مشینری کی مالیت دو ملین ہے اور سٹاف کو تنخواہیں ماہانہ پچاس ہزار ادا کی جاتی ہیں۔ فیکٹری ایک بینک سے ایک سال کی مدت کے لئے پچاس لاکھ (پانچ ملین) روپے کی مشارکہ کی بنیاد پر فائنانسنگ لینا چاہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک سال کے بعد مشارکہ ختم ہو جائے گا، اور اس وقت تک حاصل شدہ منافع دونوں پارٹیوں میں طے شدہ تناسب سے تقسیم کر دیئے جائیں گے۔ نفع کی تعیین کرتے وقت تمام براہ راست اخراجات (Direct Expenses) آمدن سے منہا کر لیے جائیں گے۔ براہ راست اخراجات میں مندرجہ ذیل اخراجات شامل ہوتے ہیں۔

- ۱۔ خام مال کی خریداری پر خرچ ہونے والی رقم۔
- ۲۔ ان عاملین کی تنخواہیں جو براہ راست خام مال کو ترقی دینے سے وابستہ ہیں۔

(۱) "نفع، نقصان کا میزانیہ" تیار کرنے کا طریقہ اور متعلقہ اصطلاحات کی قدرے وضاحت کے لئے ملاحظہ ہو: اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۶۸، ۶۹۔

۳۔ اس بجلی کے اخراجات جو جنگ کے عمل میں صرف ہوئی ہے۔

۴۔ دوسری خدمات کے بل جو براہ راست مشارکہ کو مہیا کی گئی ہیں۔

جہاں تک بلڈنگ، مشینری اور دیگر عملے کی تنخواہوں کا تعلق ہے تو ظاہر ہے یہ صرف مشارکہ کے کاروبار کے لئے نہیں ہیں، اس لئے کہ مشارکہ تو ایک سال میں ختم ہو جائے گا، اور بلڈنگ اور مشینری کو طویل مدت کے لئے خریدا گیا ہے جس کے دوران جنگ فیکٹری انہیں اپنے کاروبار کے لئے استعمال کرتی رہے گی جس کا ایک سالہ مشارکہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوگا، اس لئے بلڈنگ اور مشینری کی لاگت کا سارا بوجھ اس قصیر مدتی مشارکہ پر نہیں ڈالا جاسکتا۔ زیادہ سے زیادہ اتنا کیا جاسکتا ہے کہ مدت مشارکہ کے دوران بلڈنگ اور مشینری کی فرسودگی کو مشارکہ کے اخراجات میں شامل کر لیا جائے۔ لیکن عملی طور پر اس فرسودگی کی قیمت کا تعین انتہائی مشکل ہوگا اور اس کی وجہ سے تنازعہ بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ اس مشکل کو حل کرنے کے لئے دو عملی راستے ہو سکتے ہیں۔

ایک یہ کہ دونوں پارٹیاں یہ طے کر لیں کہ ”مشارکہ“ عمیل (تمویل حاصل کرنے والے اصل مالک) کو مشینری اور بلڈنگ کے استعمال کی وجہ سے طے شدہ کرایہ ادا کرے گا۔ مشارکہ کی طرف سے اسے یہ کرایہ ہر حالت میں ملے گا، خواہ کاروبار میں نفع ہو یا نقصان۔  
دوسرا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ عمیل کو کرایہ ادا کرنے کے بجائے نفع میں اس کا تناسب بڑھا دیا جائے۔ شرعی نقطہ نگاہ سے اسے خدمات میں مضاربہ پر قیاس کرتے ہوئے درست قرار دیا جاسکتا ہے جو کہ امام احمد بن حنبل کے نزدیک جائز ہے۔

### ۳۔ یومہ یہ پیداوار کی بنیاد پر جاری مشارکہ اکاؤنٹ

بہت سے مالیاتی ادارے کسی کاروبار کے ورکنگ کیپٹل کی فائننسنگ اس طریقے سے کرتے ہیں کہ اس کاروبار کے لئے ایک جاری اکاؤنٹ کھول دیا جاتا ہے، جہاں سے وہ مختلف وقفوں سے مختلف مقدار میں رقم نکلواتے رہتے ہیں، اسی طرح ضرورت سے زائد رقم اس اکاؤنٹ میں دوبارہ بھی جمع کراتے رہتے ہیں۔ یوں منہائی اور جمع (Dabit and Credit) کا عمل پیشگی (Maturity) کی تاریخ تک جاری رہتا ہے اور سود کا حساب یومہ پیداوار کی بنیاد پر (on the basis of daily products) کیا جاتا ہے۔

کیا اس طرح کا طریقہ کار مشارکہ اور مضاربہ کے ذرائع تمویل میں ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک نیا منظر ہونے کی وجہ سے اس سوال کا صریح جواب قدیم اسلامی کتابوں میں نہیں مل سکتا، تاہم

مشارکہ کے بنیادی تصور کو مد نظر رکھتے ہوئے اس مقصد کے لئے مندرجہ ذیل طریق کار تجویز کیا جاسکتا ہے:

- (۱) عمل کے لئے حقیقی نفع کی ایک خاص نسبت متعین کر لی جائے۔
- (۲) نفع کا باقی ماندہ فیصدی حصہ سرمایہ لگانے والے کے لئے مختص ہوگا۔
- (۳) اگر کوئی خسارہ ہو تو وہ صرف سرمایہ لگانے والوں کو اپنی سرمایہ کاری کے بالکل مطابق برداشت کرنا ہوگا۔

(۴) مشارکہ میں شامل کیے گئے اوسط توازن جس کا حساب یومیہ پیداوار کی بنیاد پر کیا جائے گا، کو تمویل کا شیر کپشل تصور کیا جائے گا۔

(۵) مدت کے اختتام پر حاصل ہونے والے نفع کا حساب یومیہ پیداوار کی بنیاد پر کیا جائے گا اور اسی کے مطابق اسے تقسیم کیا جائے گا۔

اگر اس طرح کا معاملہ فریقین کے درمیان طے پا جاتا ہے تو یہ بظاہر مشارکہ کے کسی بنیادی قاعدے کے خلاف معلوم نہیں ہوتا، تاہم، یہ تجویز اسلامی فقہ کے ماہرین کے مزید غور و فکر اور تحقیق کی محتاج ہے۔ عملی طور پر بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ فریقین اس اصول پر متفق ہو گئے ہیں کہ اختتام مدت پر مشارکہ کو حاصل ہونے والا نفع، یومیہ استعمال ہونے والے سرمائے کی بنیاد پر تقسیم کیا جائے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ فی یوم ایک روپے پر حاصل ہونے والے نفع کی اوسط نکالی جائے گی۔ اس فی یوم فی روپیہ اوسط نفع کو ان دنوں کی تعداد کے ساتھ ضرب دی جائے گی جتنے دن ہر سرمایہ کار نے اپنی رقم کاروبار میں رکھی، جس سے اس کے نفع میں استحقاق کا فیصلہ یومیہ پیداوار کی بنیاد پر کیا جائے گا۔

بعض معاصر علماء اس طریقے سے نفع کے حساب کی اجازت نہیں دیتے، اس بنیاد پر کہ یہ ایک تخمینی طریق کار ہے جو کسی شریک کو حاصل ہونے والے حقیقی نفع کی عکاسی نہیں کرتا، اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کاروبار کو ایک عرصے میں بڑا نفع حاصل ہوا ہو جبکہ کسی خاص سرمایہ کار کی کوئی رقم اس عرصے میں کاروبار میں لگی ہوئی ہی نہ ہو یا بہت تھوڑی اور ناقابل ذکر رقم لگی ہو، حالانکہ اس کے ساتھ معاملہ دوسرے ان سرمایہ کاروں کے برابر کیا جائے گا جنہوں نے اس عرصے میں بڑی رقم کاروبار میں لگائی ہوئی تھی، اس کے برعکس ایک عرصے میں کاروبار کو بہت زیادہ نقصان ہو سکتا ہے جبکہ ایک خاص سرمایہ کار نے بڑی رقم کاروبار میں لگائی ہوئی تھی، حالانکہ یہ اپنے نقصان کا ایک حصہ ان دوسرے سرمایہ کاروں کی طرف منتقل کر رہا ہے جنہوں نے اس عرصے میں کوئی رقم نہیں لگائی ہوئی تھی، یا لگائی ہوئی تھی لیکن ناقابل ذکر مقدار میں۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مشارکہ میں یہ ضروری نہیں کہ کسی شریک کو صرف اس کی اپنی رقم پر حاصل ہونے والا نفع ہی ملنا چاہئے، جب ایک مرتبہ مشارکہ وجود میں آگیا تو مشترکہ حوض میں حاصل ہونے والا نفع تمام شرکاء کو ملے گا، قطع نظر اس سے کہ ان کی رقم مخصوص معاہدے میں استعمال ہوئی ہے یا نہیں۔ یہ بات خاص طور پر نقد حنفی پر صادق آتی ہے جس کے مطابق صحیح مشارکہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ رقم کی شکل میں لگایا ہوا شرکاء کا سرمایہ آپس میں ملا لیا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ”الف“ ”ب“ کے ساتھ ایک عقد مشارکہ میں داخل ہو، لیکن اس نے ابھی تک اپنی رقم مشترکہ حوض میں صرف نہیں کی، تب بھی یہ ان معاہدوں کے منافع میں اپنے حصے کا حق دار ہوگا جو کہ ”ب“ نے اپنی رقم سے مشارکہ کے لئے کیے ہیں<sup>(۱)</sup>، اگرچہ منافع میں اس کا اپنے حصے کا استحقاق اس رقم کے دے دینے کے ساتھ مشروط ہوگا جو اس نے اپنے نام سے میں لی ہے، لیکن یہ حقیقت پھر بھی موجود ہے کہ اس خاص عقد کا نفع اس کی رقم سے حاصل نہیں ہوا، اس لئے کہ جو رقم یہ بعد میں کسی مرحلے پر دے گا وہ تو کسی اور معاملے میں استعمال ہوگی۔ فرض کیجئے کہ ”الف“ اور ”ب“ ایک لاکھ روپے کا کاروبار کرنے کے لئے ایک مشارکہ میں داخل ہوتے ہیں۔ یہ دونوں ملے کر لیتے ہیں کہ ہر شخص پچاس ہزار روپیہ شامل کرے گا اور نفع برابر تقسیم ہوگا۔ ”الف“ نے ابھی تک اپنے پچاس ہزار روپے مشترکہ حوض میں شامل نہیں کیے۔ ”ب“ کو ایک نفع بخش معاملہ نظر آتا ہے اور وہ اپنی طرف سے لگائے گئے پچاس ہزار روپے سے مشارکہ کے لئے دو ایئر کنڈیشنرز خرید لیتا ہے اور انہیں ساٹھ ہزار روپے میں بیچ دیتا ہے، جس سے دس ہزار روپے نفع حاصل ہوتا ہے۔ ”الف“ اپنے حصے کے پچاس ہزار روپے اس معاملے کے بعد شامل کرتا ہے۔ ان پچاس ہزار روپے کے دو ریفریجریٹرز خریدے جاتے ہیں جو کہ اڑتالیس ہزار سے زائد پر نہیں بکتے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس معاملے میں دو ہزار کا خسارہ ہوا۔ اگرچہ ”الف“ کی رقم سے کیے جانے والے معاملے میں دو ہزار کا خسارہ ہوا ہے جبکہ ایئر کنڈیشنرز کے نفع بخش معاملے میں صرف ”ب“ کی رقم استعمال ہوئی ہے جس میں ”الف“ کا کوئی حصہ نہیں تھا پھر بھی ”الف“ پہلے معاملے کے نفع میں اپنے حصے کا مستحق ہوگا۔ دوسرے معاملے میں جو دو ہزار روپے کا نقصان ہوا ہے وہ پہلے معاملے کے نفع سے منہا کر لیا جائے گا، جس سے مجموعی نفع کم ہو کر آٹھ ہزار تک آجائے گا۔ یہ آٹھ ہزار کا نفع دونوں میں تقسیم ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ”الف“ کو چار ہزار روپے ملیں گے اگرچہ اس کی رقم سے کیے جانے والے معاملے میں خسارہ ہوا تھا۔

وجہ یہ ہے کہ جب فریقین مشارکہ کے عقد میں داخل ہو گئے تو اس کے بعد مشارکہ کے لئے جو

بھی عقد ہوں گے وہ اس مشترکہ حوض کی طرف ہی منسوب ہوں گے، قطع نظر اس سے کہ ان معاملوں میں کس کی انفرادی رقم استعمال ہوئی ہے۔ اس عقد مشارکہ میں داخل ہونے کی وجہ سے ہر شریک ہر معاملے میں فریق ہوگا۔

مذکورہ بالا وضاحت پر ایک ممکنہ اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ مذکورہ مثال میں ”الف“ نے پچاس ہزار روپے کی ادائیگی اپنے ذمے لی ہے، اور معاملہ کرنے سے پہلے ہی معلوم ہے کہ وہ اتنی رقم مشارکہ میں شامل کرے گا، لیکن مجوزہ مشارکہ کا جاری اکاؤنٹ جس میں شریک روزانہ آتے اور جاتے رہے ہیں، اس میں کسی بھی شریک نے کوئی متعین رقم شامل کرنا اپنے ذمے نہیں لیا ہوتا، لہذا مشارکہ میں داخل ہوتے وقت ہر فریق کی طرف سے لگایا جانے والا سرمایہ غیر معلوم ہوتا ہے، جس کی وجہ سے مشارکہ غیر صحیح ہو جانا چاہئے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ قدیم فقہاء کے نقطہ ہائے نظر اس بارے میں مختلف ہیں کہ کیا مشارکہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کل رأس المال کی مقدار شرکاء کو پہلے سے معلوم ہو۔ حنفی فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مشارکہ کے لئے یہ بات شرط نہیں ہے۔ مشہور حنفی فقیہ کاسانی لکھتے ہیں:

”واما العلم بقدر رأس المال وقت العقد فليس بشرط لجواز الشركة بالأموال عندنا، وعند الشافعي شرط... ولنا ان الجهالة لا تمنع جواز العقد لعينها، بل لا فصلانها الى المنازعة، وجهالة رأس المال وقت العقد لا تعضي الى المنازعة، لأنه يعلم مقداره ظاهرا وغالبا، لأن الدراهم والدنانير توزنان وقت الشراء فيعلم مقدارها، فلا يؤدي الى جهالة مقدار الربح وقت القسمة.“

”ہمارے نزدیک شرکت الاموال کے جواز کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ عقد کے وقت رأس المال کی مقدار معلوم ہو، اور امام شافعی کے نزدیک یہ شرط ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ جہالت بذات خود عقد کے جواز میں مانع نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یہ تنازعہ پیدا ہونے کا باعث بنتی ہے، اور عقد کے وقت رأس المال کا معلوم نہ ہونا تنازعہ کا باعث نہیں بنتا، اس لئے کہ یہ مقدار عموماً اس وقت معلوم ہو جاتی ہے جب مشارکہ کے لئے کوئی چیز خریدی جاتی ہے، لہذا تقسیم کے وقت نفع کی مقدار میں جہالت پیدا نہیں ہوگی۔ (۱)

یہ بات درست ہے کہ جاری مشارکہ کا تصور جس میں شرکاء کچھ رقم کسی وقت نکلوا لیں اور دوسرے وقت نئی رقم شامل کر دیں اور نفع یومیہ پیداوار کی بنیاد پر تقسیم ہو، یہ تصور اسلامی فقہ کی قدیم کتابوں میں نہیں پایا جاتا، لیکن یہ بات کسی طریقہ کار کو شرعاً ناجائز نہیں بناتی جب تک کہ یہ مشارکہ کے بنیادی اصولوں کے خلاف نہ ہو۔ مجوزہ طریق کار میں تمام شرکاء سے برابر سلوک کیا جاتا ہے، ہر شریک کے نفع کا حساب اس مدت کی بنیاد پر کیا جاتا ہے جس کے دوران اس کی رقم مشترکہ حوض میں رہی ہے۔ اس حقیقت میں کوئی شک نہیں کہ مشترکہ تالاب کو مجموعی طور پر حاصل ہونے والا نفع اس رقم کے مشترکہ استعمال کی وجہ سے حاصل ہوا ہے جو کہ شرکاء نے مختلف اوقات میں شامل کی ہے۔ اگر تمام شرکاء باہمی رضامندی سے یہ طے کر لیتے ہیں کہ نفع یومیہ پیداوار کی بنیاد پر تقسیم ہوگا تو کوئی ایسا شرعی حکم موجود نہیں ہے جو اسے ناجائز قرار دے۔ بلکہ اس کے برعکس اسے حضور اقدس ﷺ کی اس عمومی ہدایت کی تائید حاصل ہے جو پہلے کئی مرتبہ ذکر کی گئی معروف حدیث میں بیان کی گئی ہے۔

”المسلمون علی شروطہم الا شرطاً حرم حلالاً او احل حراماً۔“

مسلمان آپس میں طے شدہ معاہدوں کے پابند ہیں، جب تک کہ یہ معاہدے حلال کو حرام یا حرام کو حلال نہ قرار دیں۔

اگر یومیہ پیداوار کی بنیاد پر تقسیم کو قبول نہ کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کوئی شریک مشترکہ حوض سے نہ رقم نکلوا سکتا ہے اور نہ ہی اس میں نئی رقم شامل کر سکتا ہے۔ اسی طرح کوئی شخص اس وقت تک نئی سرمایہ کاری کرنے کے قابل بھی نہیں ہوگا جب تک کہ نئی مدت کی متعین تاریخ نہ آجائے۔ بینکوں کی کھاتہ داروں کی جہت سے (Deposits Side) جہاں کھاتہ دار روزانہ کئی مرتبہ رقم جمع کرواتے اور نکلواتے ہیں، یہ طریق کار بالکل ناقابل عمل ہے۔ یومیہ پیداوار کے تصور کو رد کر دینے کی وجہ سے یہ کھاتہ دار اس بات پر مجبور ہوں گے کہ اپنی بچی ہوئی رقم کو کسی نفع بخش اکاؤنٹ میں جمع کرانے سے پہلے کئی ماہ انتظار کریں۔ اس سے صنعت و تجارت کی ترقی کے لئے بچتوں کے استعمال میں رکاوٹ پیدا ہوگی اور طویل عرصے کے لئے تمویلی سرگرمیوں کا پہیہ جام ہو جائے گا۔ اس مشکل کا یومیہ پیداوار کے طریق کار پر عمل کے علاوہ کوئی حل نہیں ہے۔ چونکہ شریعت کا کوئی حکم اس کے خلاف نہیں ہے اس لئے اس طریق کار کو نہ اپنانے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

## مشارکہ فائنانسنگ پر چند اعتراضات

اب ہمیں ان اعتراضات کا جائزہ لینا چاہئے جو مشارکہ کو بطور طریقہ تمویل اختیار کرنے کے

خلاف عملی نقطہ نظر سے اٹھائے جاتے ہیں۔

## ۱۔ خسارے کا رسک

ایک دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ مشارکہ کے طریقہ کار کو اختیار کرنے کی صورت میں تمویل کرنے والے بینک یا ادارے کی طرف کاروبار کے خسارے کے منتقل ہونے کے زیادہ امکانات ہیں، پھر خسارہ عام کھاتہ داروں کی طرف بھی منتقل ہوگا۔ کھاتہ داروں کو چونکہ مستقل طور پر خسارے کے خطرے میں ڈالا جا رہا ہوگا اس لئے وہ بینکوں اور مالیاتی اداروں میں اپنی رقم رکھنا نہیں چاہیں گے، جس کی وجہ سے یہ بچتیں یا تو جامد رہیں گی یا بینکنگ چینل کے باہر معاہدوں میں استعمال ہوں گی، اس طرح سے قومی سطح پر معاشی ترقی میں ان کا حصہ نہیں ہوگا، لیکن یہ دلیل غلط فہمی پر مبنی ہے۔ مشارکہ کی بنیاد پر تمویل کرنے سے پہلے بینک اور مالیاتی ادارے اس مجوزہ کاروبار کے امکانات (Feasibility) کا جائزہ لیں گے جس کے لئے فنڈز درکار ہیں، حتیٰ کہ موجودہ سودی بینکاری نظام میں بھی بینک ہر درخواست دینے والے کو قرضہ جاری نہیں کر دیتے، بلکہ یہ کاروبار کے امکانات کا جائزہ لیتے ہیں اور اگر انہیں یہ خدشہ ہو کہ یہ کاروبار نفع بخش نہیں ہے تو یہ قرض جاری کرنے سے انکار کر دیتے ہیں۔ مشارکہ کی صورت میں بینک اور مالیاتی ادارے یہ جائزہ زیادہ گہرائی اور احتیاط کے ساتھ لیں گے۔

مزید برآں یہ کہ کوئی بینک یا مالیاتی ادارہ خود کو ایک ہی مشارکہ تک محدود نہیں رکھ سکتا، بلکہ ان کے متنوع مشارکہ ہوں گے۔ اگر ایک بینک نے اپنے گاہکوں (Clients) میں سے سو گاہکوں کے ساتھ مشارکہ کی بنیاد پر تمویل کی ہے اور یہ تمویل بھی اس نے ان میں سے ہر ایک کی کاروباری تجاویز کے امکانات کا جائزہ لے کر کی ہے تو یہ تصور کرنا بہت مشکل ہوگا کہ یہ سب کے سب یا ان کی اکثریت خسارے میں جائے گی۔ ضروری اقدامات اور پوری احتیاط اختیار کرنے کے بعد زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ ان میں سے بعض میں نقصان ہو جائے گا، لیکن دوسری طرف نفع بخش مشارکہ جات میں سودی قرضوں سے زیادہ نفع کی امید ہے، اس لئے کہ حقیقی نفع بینک اور عمیل (Client) میں تقسیم ہوگا، اس لئے مشارکہ کا پورا شعبہ خسارے میں جائے اس کی توقع نہیں ہے، اور مجموعی خسارے کا امکان صرف نظریاتی امکان ہے جو کہ کھاتہ داروں کی حوصلہ شکنی نہیں کرے گا۔ کسی مالیاتی ادارے کو خسارے کا یہ نظریاتی امکان کسی جوائنٹ شاک کمپنی میں خسارے کے امکان سے بہت کم ہے جس کا کاروبار ایک محدود شعبے میں منحصر ہوتا ہے، اس کے باوجود لوگ اس کے حصے خریدتے ہیں اور خسارے کا یہ امکان انہیں ان شیئرز میں سرمایہ کاری سے باز نہیں رکھتا۔ بینک اور تمویلی اداروں کی صورت حال اس سے

کافی مضبوط ہے، اس لئے کہ ان کی مشارکہ کی سرگرمیاں اتنی متنوع ہوں گی کہ ہر ایک مشارکہ میں ہونے والے ممکنہ نقصان کی تلافی دوسرے مشارکہ جات سے حاصل ہونے والے منافع سے ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ ایک اسلامی معیشت کو ایسی ذہنیت پیدا کرنی چاہئے جس کے مطابق یہ یقین کیا جائے کہ رقم پر حاصل کیا جانے والا کوئی بھی نفع کاروبار کا رسک قبول کرنے کا صلہ ہے۔ مہارتوں یا مجموعی شعبے میں تنوع پیدا کر کے یہ رسک اتنا کم بھی کیا جاسکتا ہے کہ بالکل فرضی یا نظریاتی بن کر رہ جائے، لیکن اس رسک کو بالکل زائل کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ جو شخص منافع حاصل کرنا چاہتا ہے اسے اتنا معمولی رسک ضرور قبول کرنا ہوگا۔ باوجود اس کے کہ عام جوائنٹ شک کمپنیوں میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے کسی نے کبھی یہ اعتراض نہیں کیا کہ شیر ہولڈرز کی رقم نقصان میں ڈال دی گئی ہے۔ مسئلہ اس نظام کا پیدا کردہ ہے جو بینکنگ اور تمویل کی سرگرمیوں کو عام تجارتی سرگرمیوں سے الگ کرتا ہے اور جس نظام نے لوگوں کو یہ باور کرنے پر مجبور کر دیا ہے کہ بینک اور تمویل ادارے صرف زر اور کاغذات زر کا کاروبار کر سکتے ہیں اور یہ کہ ان کا صنعت و تجارت پر مرتب ہونے والے عملی نتائج کے ساتھ کوئی واسطہ نہیں، اس لئے یہ ہر حالت میں متعین منافع کے استحقاق کا دعویٰ کرتے ہیں۔ تمویل شعبے اور صنعت و تجارت کے شعبوں میں اس علیحدگی نے کلی سطح (Macro-Level) پر معیشت کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب ہم اسلامی بینکاری کی بات کرتے ہیں تو اس کا مقصد یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ یہ ہر معاملے میں روایتی نظام کی پیروی کرے گی۔ اسلام کے اپنے اقدار اور اصول ہیں جو تمویل کی صنعت و تجارت سے علیحدگی پر یقین نہیں رکھتے۔ جب یہ اسلامی نظام سمجھ میں آجائے گا تو لوگ نقصان کے نظریاتی خطرے کے باوجود تمویل شعبے (Financing Sector) میں اس سے زیادہ آمدگی کے ساتھ سرمایہ کاری کریں گے جتنی وہ نفع بخش کمپنیوں میں کرتے ہیں۔

## ۲۔ بددیانتی

مشارکہ فائنانسنگ کے خلاف ایک اور خدشہ جو ظاہر کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ بددیانت کلائنٹس مشارکہ کے اس ذریعے کو ناجائز استعمال کریں گے اور تمویل کار کو کوئی نفع نہیں لوٹائیں گے۔ وہ ہمیشہ یہی دکھائیں گے کہ کاروبار کو کوئی نفع ہی نہیں ہوا، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ یہ دعویٰ بھی کر سکتے ہیں کہ کاروبار کو نقصان ہوا ہے، جس سے صرف نفع ہی نہیں اصل رقم بھی خطرے میں پڑ جائے گی۔

یقیناً واقعی یہ ایک خطرہ ہے، خاص طور پر ان معاشروں میں جہاں بد عنوانی روزمرہ کا معمول بن چکی ہے، لیکن، بہر حال اس مسئلے کا حل اتنا مشکل بھی نہیں ہے جتنا عموماً باور کیا جاتا ہے یا بڑھا چڑھا



کر پیش کیا جاتا ہے۔

اگر کسی ملک کے تمام بینک، مرکزی بینک اور حکومت کی پوری مدد کے ساتھ اسلامی طریقہ کار کے مطابق چلائے جائیں تو بددیانتی کے مسئلہ پر قابو پانا مشکل نہیں ہوگا۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ بہتر طریقے سے ڈیزائن کیا ہوا آڈٹ کا نظام رائج کرنا ہوگا، جس کے مطابق کلائنٹس کے حسابات رکھے جائیں گے اور انہیں اچھی طرح کنٹرول کیا جائے گا۔ اس پر بھی پہلے بحث ہو چکی ہے کہ منافع کا تعین صرف اجمالی نفع کی بنیاد پر کیا جائے، اس سے تنازعات اور خورد برد کے امکانات کم ہو جائیں گے، پھر بھی اگر عمیل کی طرف سے کوئی بددیانتی، بے ضابطگی یا لاپرواہی پائی گئی تو اسے تادیبی کارروائی کا سامنا کرنا ہوگا، اور اسے ملک کے کسی بھی بینک سے کوئی سہولت حاصل کرنے سے کم از کم ایک مخصوص مدت کے لئے محروم بھی کیا جاسکتا ہے۔ یہ اقدامات حقیقی نفع چھپانے یا کسی اور بددیانتی کے ارتکاب کے خلاف مضبوط رکاوٹ ثابت ہوں گے، مزید برآں بینکوں کے کلائنٹس مستقل طور پر خسارہ دکھانے کے متحمل نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ یہ مختلف حوالوں سے خود ان کے اپنے مفاد کے خلاف ہوگا۔ یہ درست ہے کہ مذکورہ بالا احتیاطی تدابیر اختیار کرنے کے باوجود ایسی صورت احوال کے امکانات موجود ہیں جن میں بعض کلائنٹس اپنے بُرے مقاصد میں کامیاب ہو جائیں، لیکن سزا کے اقدامات اور کاروبار کا عمومی ماحول ایسے مواقع کو کم کر دیں گے (خود سودی معیشت میں بھی نادہندگان ناقابل وصول قرضوں (Bad Debts) کی مشکلات پیدا کرتے رہتے ہیں)۔ یہ بات مشارکہ کے پورے نظام کو مسترد کرنے کا معقول سبب یا اس کا عذر نہیں بن سکتی۔

بلاشبہ بددیانتی کا یہ خدشہ ان بینکوں اور مالیاتی اداروں کے لئے بہت زیادہ ہے جو روایتی بینکوں کے عمومی دھارے سے الگ ہو کر کام کر رہے ہیں، انہیں متعلقہ حکومتوں اور مرکزی بینکوں کا خاص تعاون حاصل نہیں ہوتا، یہ نہ تو نظام تبدیل کر سکتے ہیں اور نہ ہی اپنے قوانین اور قواعد و ضوابط لاگو کر سکتے ہیں، لیکن انہیں یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ وہ محض کاروباری ادارے ہی نہیں ہیں، یہ بینکنگ کے ایسے نظام کو متعارف کرانے کے لئے قائم کیے گئے ہیں جس کا اپنا ایک فلسفہ ہے۔ ان کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس نظام کو آگے بڑھائیں اگرچہ اس کی وجہ سے کسی حد تک ان کے منافع کا حجم کم ہونے کا خدشہ ہو، اس لئے انہیں کم از کم چند منتخب بنیادوں پر ہی سہی مشارکہ کا استعمال شروع کرنا

(۱) bad debts کسی شخص یا کاروبار کے ذمے ایسا قرض جس کی وصولی ناممکن ہو یا وصولی کی لاگت قرض کی

مالیت سے زیادہ ہو، حسابات کی تیاری میں ایسے قرضوں کو خسارہ تصور کیا جاتا ہے۔ (مترجم)

(The Penguin Dictionary of Commerce)

چاہئے۔ ہر بینک کے کچھ ایسے کلائنٹس ضرور ہوتے ہیں جن کی ایمان داری شک و شبہ سے بالا ہوتی ہے۔ اسلامی بینکوں کو چاہئے کہ کم از کم ان کے ساتھ تمویل صحیح مشارکہ کی بنیاد پر کریں۔ اس سے مارکیٹ میں اچھی نظیر قائم کرنے میں مدد ملے گی اور دوسرے اس کی پیروی پر آمادہ ہوں گے۔ مزید برآں کچھ ایسے سیکٹرز بھی ہیں جن میں مشارکہ کی بنیاد پر تمویل بڑی آسانی سے ہو سکتی ہے۔ مثال کے طور پر برآمد کی تمویل میں مشارکہ کو استعمال کیا جائے تو بددیانتی کا خاص امکان نہیں ہے۔ برآمد کنندہ کے پاس باہر سے ایک متعین آرڈر موجود ہے، قیمتیں طے شدہ ہیں، لاگت کا اندازہ لگانا کوئی مشکل نہیں ہے، ادائیگی عموماً ایل سی کی وجہ سے محفوظ ہوتی ہے، ادائیگی خود بینک کے ذریعے ہوتی ہے۔ ایسے حالات میں کوئی وجہ نہیں ہے کہ مشارکہ کے طریقے کو اختیار نہ کیا جائے۔ اسی طرح درآمد کی تمویل بھی مشارکہ کی بنیاد پر چند احتیاطوں کے بعد ہو سکتی ہے، جیسا کہ اسی باب میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

### ۳۔ کاروبار کی رازداری

مشارکہ پر ایک اور تنقید یہ کی جاتی ہے کہ تمویل کار (Financier) کو عمیل کے کاروبار میں شریک بنانے سے کاروبار کے راز اس (تمویل کار) کے پاس اور اس کے ذریعے سے دوسرے تاجروں کے پاس چلے جائیں گے۔

لیکن اس کا حل بہت آسان ہے۔ مشارکہ میں داخل ہوتے وقت عمیل (Client) یہ شرط لگا سکتا ہے کہ تمویل کار (Financier) انتظام و انصرام (Management) کے معاملات میں مداخلت نہیں کرے گا، اور وہ کاروبار کے متعلق کسی قسم کی معلومات کسی شخص کو عمیل کی اجازت کے بغیر منتقل نہیں کرے گا۔ رازداری کو برقرار رکھنے کے اس طرح کے معاہدے کا باوقار ادارے احترام کرتے ہیں، خاص طور پر بینک اور مالیاتی ادارے جن کا سارا کاروبار ہی رازداری پر مبنی ہوتا ہے۔

### ۴۔ کلائنٹس کا نفع میں شرکت پر آمادہ نہ ہونا

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ کلائنٹس بینکوں کے ساتھ حقیقی نفع میں شریک نہیں ہونا چاہتے، یہ ناپسندیدگی دو وجوہ پر مبنی ہے:

(۱) یہ سمجھتے ہیں کہ بینک حقیقی نفع، جو کہ بہت زیادہ بھی ہو سکتا ہے، میں شریک ہونے کا کوئی حق نہیں رکھتے، اس لئے کہ کاروبار کی مینجمنٹ اور اس کو چلانے سے انہیں سروکار نہیں ہوتا، تو یہ (کلائنٹس) اپنی محنت کے ثمرات میں بینکوں کو کیوں شامل کریں گے جو کہ صرف فنڈ فراہم کرتے ہیں۔ کلائنٹس یہ

دلیل بھی دیتے ہیں کہ روایتی بینک سود کی معمولی شرح پر راضی ہو جاتے ہیں تو اسلامی بینکوں کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے۔

(۲) اگر مذکورہ بات ایک عنصر نہ بھی ہو تب بھی کلائنٹس اس بات سے خوفزدہ ہیں کہ ان کے حقیقی منافع کا بینکوں کو علم ہو جائے گا اور ان کے ذریعے سے یہ معلومات ٹیکسوں کے باختیار لوگوں تک پہنچ جائیں گی اور کلائنٹس کی ٹیکس کی ذمہ داریاں بڑھ جائیں گی۔

پہلی بات کا حل اگرچہ آسان نہیں ہے، لیکن اتنا مشکل اور ناممکن بھی نہیں ہے۔ ایسے کلائنٹس کو اس بات کا قائل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے کہ بڑی مجبوری کے بغیر سودی قرضہ لینا، بہت بڑا گناہ ہے۔ محض کاروبار کو وسعت دینا کسی بھی اعتبار سے شدید ضرورت میں داخل نہیں ہے۔ مشار کے ذریعے سے اپنے کاروبار کے لئے جائز فنڈ کی فراہمی کا انتظام کر کے وہ نہ صرف اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کریں گے بلکہ اپنے لئے اور اسلامی بینک کے لئے نفع کو بھی حلال بنائیں گے۔

دوسرے عنصر کے بارے میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ بعض مسلم ممالک میں ٹیکس کی شرح نا جائز اور غیر منصفانہ ہے۔ اسلامی بینکوں اور ان کے تمام کلائنٹس کو چاہئے کہ وہ حکومتوں کو قائل کرنے کی کوشش کریں اور ان قوانین کو تبدیل کرانے کے لئے محنت کریں جو کہ اسلامی بینکاری کے راستے میں رکاوٹ ہیں۔ حکومتوں کو بھی یہ حقیقت سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے کہ اگر ٹیکسوں کی شرح معقول ہو اور ٹیکس ادا کرنے والوں کو قائل کیا جائے کہ دیانت داری سے ٹیکس ادا کرنے میں ان کا بھی فائدہ ہے تو سرکاری آمدنی میں کمی نہیں اضافہ ہوگا۔

## شرکت متناقصہ

(DIMINISHING MUSHARAKAH)

مشار کے ایک اور شکل جسے ماضی قریب میں ترقی دی گئی ہے "مشار کہ متناقصہ" ہے۔ اس تصور کے مطابق ایک تمویل کار اور اس کا عمل کسی جائیداد، سامان یا کاروباری ادارے کی مشترکہ ملکیت حاصل کرتے ہیں۔ تمویل کار کا حصہ کئی یونٹس میں تقسیم کر لیا جاتا ہے اور یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عمل، تمویل کار کے حصے کے یونٹس ایک ایک کر کے کچھ وقفوں کے بعد خرید لے گا، جس کے نتیجے میں اس کا حصہ کم ہوتا رہے گا، یہاں تک کہ اس کے تمام یونٹس عمل خرید لے گا اور جائیداد یا کاروباری ادارے کا تنہا مالک بن جائے گا۔

(۱) یعنی مسلسل کم ہونے والی شرکت۔

شرکت متناقصہ کے اس تصور کو مختلف معاملوں میں مختلف طریقوں سے اختیار کیا جاتا ہے۔ چند نمونے ذیل میں دیئے جاتے ہیں۔

۱۔ اسے عام طور پر ہاؤس فائننسنگ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ عمل ایک گھر خریدنا چاہتا ہے، جس کے لئے اس کے پاس کافی رقم موجود نہیں ہے۔ یہ ایک تمویل کار کے پاس جاتا ہے جو کہ مطلوب گھر کی خریداری میں اس کے ساتھ شریک ہونے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ قیمت کا بیس فیصد عمل ادا کرتا ہے اور اتنی فیصد تمویل کار، لہذا گھر کے اتنی فیصد حصے کا مالک تمویل کار ہے اور بیس فیصد کا عمل۔ جائیداد مشترکہ طور پر خریدنے کے بعد عمل گھر کو اپنی رہائشی ضرورتوں کے لئے استعمال کرتا ہے اور تمویل کار کو جائیداد میں اس کا حصہ استعمال کرنے کی وجہ سے کرایہ ادا کرتا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ تمویل کار کے حصے کو آٹھ برابر پونش میں تقسیم کر لیا جاتا ہے۔ ہر پونٹ گھر کی دس فیصد ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے (کیونکہ اس کی کل ملکیت اتنی فیصد تھی) عمل، تمویل کار سے یہ وعدہ کرتا ہے کہ ہر تین ماہ کے بعد ایک پونٹ خریدے گا، چنانچہ تین ماہ کی پہلی مدت پوری ہونے پر وہ گھر کی قیمت کا دس فیصد حصہ ادا کر کے ایک پونٹ خرید لیتا ہے۔ اس سے تمویل کار کا حصہ اتنی فیصد سے کم ہو کر ستر فیصد ہو جائے گا۔ تمویل کار کو ادا کیا جانے والا کرایہ بھی اس حد تک کم ہو جائے گا۔ دوسری مدت کے پورا ہونے پر وہ ایک اور پونٹ خرید لے گا، جس سے جائیداد میں اس کا حصہ بڑھ کر چالیس فیصد ہو جائے گا اور تمویل کار کا کم ہو کر ساٹھ فیصد رہ جائے گا اور اسی تناسب سے کرایہ بھی کم ہو جائے گا۔ یہ ترتیب اسی طریقے سے چلتی رہے گی یہاں تک کہ دو سال کے اختتام پر عمل تمویل کار کا سارا حصہ خرید لے گا جس سے اس کا حصہ صفر رہ جائے گا اور عمل کا حصہ سو فیصد ہو جائے گا۔

یہ طریق کار تمویل کار کو یہ اجازت دیتا ہے کہ جائیداد میں اپنی ملکیت کے تناسب سے کرایہ کا دعویٰ کرے اور اسی کے ساتھ اپنے حصے کے پونش کی بیج کے ذریعے سے اپنا اصل سرمایہ وقفے وقفے سے واپس حاصل کرے۔

۲۔ ”الف“ مسافروں کو ٹرانسپورٹ کی خدمات مہیا کرنے کے لئے ایک ٹیکسی خریدنا چاہتا ہے تاکہ لوگوں سے لیے جانے والے کرایوں سے آمدنی حاصل کرے، لیکن اس کے پاس فنڈز کی کمی ہے۔ ”ب“ ٹیکسی کی خریداری میں شرکت کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ وہ دونوں مشترکہ طور پر ایک ٹیکسی خریدتے ہیں۔ 80% قیمت ”ب“ ادا کرتا ہے اور 20% ”الف“۔ یہ ٹیکسی لوگوں کو سفری خدمات مہیا کرنے کے لئے لگادی جاتی ہے جس سے یومیہ 1000 روپے آمدن ہوتی ہے۔ چونکہ ”ب“ کا ٹیکسی میں 80% حصہ ہے اس لئے اس پر اتفاق کر لیا گیا کہ کرایہ کا 80% حصہ ”ب“ کو ملے گا اور

20% ”الف“ کو جس کا گاڑی میں حصہ بھی 20% ہی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ =/800 روپے یومیہ ”ب“ اور =/200 ”الف“ کو حاصل ہوں گے۔ تین ماہ بعد ”الف“ ”ب“ کے حصے میں سے ایک یونٹ خرید لیتا ہے، جس سے ”ب“ کا حصہ کم ہو کر 70% رہ گیا اور ”الف“ کا بڑھ کر 30% ہو گیا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس تاریخ سے ”الف“ یومیہ آمدن میں سے =/300 روپے کا مستحق ہے اور ”ب“ =/700 روپے کا۔ یہ طریق کار جاری رہے گا، یہاں تک کہ دو سال کے اختتام پر ٹیکسی مکمل طور پر ”الف“ کی ملکیت میں ہوگی، اور ”ب“ اپنی اصل سرمایہ کاری کی رقم بھی واپس لے چکا ہوگا اور مذکورہ طریقے کے مطابق آمدن میں اپنا حصہ بھی۔

۳۔ ”الف“ ریڈی میڈ کارمنٹس کا کاروبار شروع کرنا چاہتا ہے، لیکن اس کے پاس اس کاروبار کے لئے مطلوبہ رقم کی کمی ہے۔ ”ب“ ایک متعین مدت، جو ہم دو سال فرض کر لیتے ہیں، کے لئے اس کے ساتھ شریک ہونے پر راضی ہو جاتا ہے۔ چالیس فیصد سرمایہ کاری ”الف“ کرتا ہے اور ساٹھ فیصد ”ب“ کرتا ہے۔ دونوں شراکہ کی بنیاد پر کاروبار کا آغاز کر دیتے ہیں۔ دونوں کے نفع کی متعین نسبت صراحٹے کر لی جاتی ہے۔ اسی کے ساتھ کاروبار میں ”ب“ کے حصے کے چھ برابر یونٹس بنا لیے جاتے ہیں، اور ”الف“ انہیں تدریجاً خریدنا شروع کر دیتا ہے، یہاں تک کہ دو سال کے اختتام پر ”ب“ کاروبار سے باہر ہو جاتا ہے، اور ”الف“ اس کا تنہا مالک بن جاتا ہے۔ ”ب“ کو مختلف مدتوں میں ملنے والے نفع کے علاوہ وہ اپنے یونٹس کی قیمت بھی حاصل کرے گا جو کہ عملی طور پر اس کے اصل سرمایہ کی واپسی کے مترادف ہے۔

شرعی نقطہ نظر سے تجزیہ کیا جائے تو یہ طریق کار مختلف معاملوں کا مجموعہ ہے جو کہ مختلف مراحل میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ اس لئے شرکت مناقصہ کی ابھی ذکر کردہ تینوں صورتوں پر اسلامی اصولوں کی روشنی میں بحث کی جاتی ہے۔

## شرکت مناقصہ کی بنیاد پر ہاؤس فائننسنگ

مجوزہ طریق کار درج ذیل معاملوں پر مشتمل ہے:

- ۱۔ جائیداد میں مشترکہ ملکیت پیدا کرنا (شرکت المملک)۔
- ۲۔ تمویل کار کا حصہ عمیل کو کرایہ پر دینا۔
- ۳۔ کلائنٹ (عمیل) کی طرف سے تمویل کار سے یہ وعدہ کہ وہ اس کے حصے کو خرید لے گا۔
- ۴۔ مختلف مراحل پر اس کے یونٹس کی عملاً خریداری۔

۵۔ تمویل کار کے جائیداد میں باقی ماندہ حصے کے حوالے سے کرایہ کا تعین۔

اب ہم اس طریق کار کے اجزاء پر تفصیلی بحث کرتے ہیں۔

(۱) مذکورہ طریق کار میں پہلا مرحلہ جائیداد میں مشترکہ ملکیت پیدا کرنا ہے۔ یہ بات اس باب کے شروع میں بیان کی جا چکی ہے کہ شرکت الملک مختلف طریقوں سے وجود میں آسکتی ہے، جن میں فریقین کی طرف سے مشترکہ خریداری بھی شامل ہے۔ اس بات کو تمام فقہاء نے متفقہ طور پر جائز قرار دیا ہے،<sup>(۱)</sup> اس لئے اس طرح مشترکہ ملکیت پیدا کرنے پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔

(۲) اس طریق کار کا دوسرا حصہ یہ ہے کہ تمویل کار اپنا حصہ عمل کو اجارہ (Lease) پر دیتا ہے اور اس پر اس سے کرایہ وصول کرتا ہے۔ یہ طریق کار بھی بالکل درست ہے، اس لئے کہ فقہاء کا اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ کسی شخص کا کسی جائیداد میں اپنا مشارع حصہ (غیر منقسم حصہ) اپنے ہی شریک کو کرایہ پر دینا جائز ہے۔ اگر غیر منقسم حصہ کسی تیسرے فریق کو اجارہ پر دیا جاتا ہے تو اس کے جواز کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام زفر کے نزدیک غیر منقسم حصہ تیسرے فریق کو اجارہ پر نہیں دیا جاسکتا، جبکہ امام مالک، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں کہ غیر منقسم حصہ بھی کسی شخص کو کرایے پر دیا جاسکتا ہے۔ لیکن جہاں تک اس صورت کا تعلق ہے کہ جائیداد اپنے ہی شریک کو کرایے پر دی جائے تو اس اجارے کے جواز پر تمام فقہاء متفق ہیں۔<sup>(۲)</sup>

(۳) مذکورہ بالا طریقے کا تیسرا مرحلہ یہ ہے کہ عمل، تمویل کار کے غیر منقسم حصے کے مختلف یونٹس خریدتا ہے۔ یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے۔ اگر غیر منقسم (مشارع) حصہ زمین اور عمارت دونوں سے تعلق رکھتا ہے تو دونوں کی بیع تمام فقہی مکاتب فکر کے نزدیک جائز ہے، اسی طرح اگر عمارت کا غیر منقسم حصہ خود شریک کو بیچنے کا ارادہ ہو تو یہ بھی باتفاق فقہاء جائز ہے، البتہ اگر اسے تیسری پارٹی کے ہاتھ فروخت کیا تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔<sup>(۳)</sup>

ابھی ذکر کیے گئے تین نکات سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مذکورہ بالا تینوں معاملے بذات خود جائز ہیں، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا انہیں ایک ہی انتظام میں جمع کرنا جائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگر تینوں معاملوں کو اس انداز سے جمع کیا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر معاملہ دوسرے کے لئے شرط بن جائے تو شرعاً یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اسلام کے قانونی نظام میں یہ طے شدہ اصول ہے کہ ایک

(۱) مثلاً دیکھئے رد المحتار، ج ۳، ص ۳۶۲، ۳۶۵۔

(۲) ابن قدامہ: المغنی، ج ۶، ص ۱۳۷۔ رد المحتار، ج ۶، ص ۳۸، ۳۷۔

(۳) رد المحتار، ج ۳، ص ۳۶۵۔

معاملے کو دوسرے کے لئے پیشگی شرط نہیں بنایا جاسکتا، لیکن مجوزہ سکیم میں یہ تجویز کیا گیا ہے کہ دو معاملوں کو ایک دوسرے کے لئے شرط بنانے کی بجائے صرف عمل کی طرف سے ایک طرفہ وعدہ ہونا چاہئے۔ ایک تو اس بات کا کہ وہ تمویل کار کا حصہ اجارہ (Lease) پر لے کر کرایہ ادا کرے گا، دوسرے اس بات کا کہ وہ گھر میں تمویل کار کے حصے کے مختلف یونٹس مختلف مراحل پر خرید لے گا۔ اس سے ہم چوتھے مسئلے کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں، اور وہ ہے اس طرح کے وعدے کے قانوناً لازم ہونے کا مسئلہ۔

(۴) عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ کسی کام کا وعدہ کر لینے سے وعدہ کرنے والے پر صرف اخلاقی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جس پر عدالت کے ذریعے عمل درآمد نہیں کرایا جاسکتا، لیکن متعدد فقہاء ایسے بھی ہیں جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وعدے قضاء بھی لازم ہوتے ہیں اور عدالت وعدہ کرنے والے کو ایفاء عہد پر مجبور کر سکتی ہے، خاص طور پر کاروباری سرگرمیوں میں<sup>(۱)</sup>۔ چند مالکی اور حنفی فقہاء کا خاص طور پر اس ضمن میں حوالہ دیا جاسکتا ہے جو کہتے ہیں کہ ضرورت کے موقعوں پر وعدوں پر عدالت کے ذریعے بھی عمل کرایا جاسکتا ہے۔ حنفی فقہاء نے اس نقطہ نظر کو ایک خاص بیع کے تعلق سے اختیار کیا ہے جسے ”بیع بالوفاء“ کہا جاتا ہے۔ ”بیع بالوفاء“ کسی گھر کی بیع کا ایک خاص طریقہ ہے جس میں خریدار بیچنے والے سے یہ وعدہ کرتا ہے کہ جب یہ بائع خریدار کو گھر کی قیمت واپس کر دے گا تو وہ گھر اسے دوبارہ بیچ دے گا۔ یہ طریق کار وسطی اشیاء کے ملکوں میں مروج تھا، اور حنفی فقہاء کا اس کے بارے میں نقطہ نظر یہ تھا کہ اگر گھر کی دوبارہ بیع کو پہلی بیع کے لئے شرط بنایا گیا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، لیکن اگر بیع بغیر شرط کے مؤثر ہے اور بیع کے مؤثر ہو جانے کے بعد خریدار یہ وعدہ کرتا ہے کہ جب بائع اسے یہی رقم پیش کرے گا تو وہ گھر اسے دوبارہ بیچ دے گا تو یہ وعدہ قابل قبول ہے اور اس کی وجہ سے وعدہ کرنے والے پر صرف اخلاقی ذمہ داری ہی عائد نہیں ہوگی بلکہ اس کے ذریعے سے اصل بائع کو ایک قانونی طور پر قابل نفاذ حق حاصل ہو جائے گا۔

فقہاء نے اس طریق کار کو جائز قرار دیتے ہوئے اپنے نقطہ نظر کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے کہ

”قد تجعل المواعید لارمة لحاجة الناس“

”ضرورت کے وقت وعدوں کو عدالتی طور پر بھی لازم قرار دیا جاسکتا ہے۔“

حتیٰ کہ اگر وعدہ بیع کے مؤثر اور نافذ ہونے سے پہلے کر لیا جاتا ہے اور اس کے بعد بیع بغیر

شرط کے منعقد ہوتی ہے تو ان فقہاء کے نزدیک ایسا کرنا بھی جائز ہوگا۔<sup>(۲)</sup>

(۱) اس مسئلہ کی مزید تفصیل ”مراجعات“ کے باب میں آئے گی۔ (۲) حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیے

کوئی شخص یہ اعتراض اٹھا سکتا ہے کہ اگر وعدہ عملاً بیع میں داخل ہونے سے پہلے کیا گیا ہے تو عملاً یہ خود بیع میں شرط لگانے کی طرح ہے، اس لئے کہ فریقین کے بیع میں داخل ہونے کے وقت یہ شرط انہیں معلوم ہے، اس لئے اگرچہ بیع کسی صریح شرط کے بغیر ہے تب بھی اسے مشروط ہی سمجھنا چاہئے، اس لئے کہ ایک صریح شرط کا وعدہ اس سے پہلے ہو چکا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ بیع کے اندر شرط لگانے اور بیع کو مشروط کیے بغیر وعدہ کرنے میں بڑا فرق ہے۔ اگر بیع کے وقت صراحۃً شرط ذکر کی گئی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بیع اسی صورت میں نافذ اور صحیح ہوگی جبکہ وعدہ پورا کیا جائے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر مستقبل میں وعدہ پورا نہ کیا گیا تو یہ بیع باطل تصور ہوگی، اس سے بیع کا عقد مستقبل کے کسی واقعہ پر موقوف ہو جاتا ہے جو واقع ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی، اس سے عقد میں غیر یقینی صورت حال (غرر) پیدا ہو جاتی ہے جو کہ شریعت میں بالکل ناجائز ہے۔

اس کے برعکس اگر بیع کسی شرط کے بغیر ہوئی ہے، لیکن کسی پارٹی نے علیحدہ طور پر کوئی وعدہ کر لیا ہے تو یہ قرار نہیں دیا جاسکتا کہ بیع وعدہ کے ایفاء پر موقوف یا اس کے ساتھ مشروط ہے۔ یہ بیع بہر حال مؤثر ہوگی خواہ وعدہ کرنے والا اپنا وعدہ پورا کرے یا نہ کرے، حتیٰ کہ اگر وعدہ کرنے والا اپنے وعدہ سے انحراف کرتا ہے تب بھی بیع مؤثر رہے گی۔ جس سے وعدہ کیا گیا ہے وہ زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا ہے کہ وعدہ کرنے والے کو عدالت کے ذریعے اپنا وعدہ پورا کرنے پر مجبور کرے، اور اگر وعدہ کرنے والا اپنا وعدہ پورا کرنے کے قابل نہیں ہے تو جس سے وعدہ کیا گیا تھا وہ اس حقیقی نقصان کا دعویٰ کر سکتا ہے جو اسے عدم ایفاء کی وجہ سے اٹھانا پڑا ہے۔

اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ خریدنے کا مستقل اور الگ وعدہ اصل عقد کو اس کے ساتھ مشروط یا اس پر موقوف نہیں بناتا، اس لئے اسے عمل میں لایا جاسکتا ہے۔ اس تجزیے کی بنیاد پر ”شرکت مناقصہ“ کو ہاؤس فنانسنگ کے لئے مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ استعمال کیا جاسکتا ہے۔

(الف) مشترکہ خریداری اجارہ اور تمویل کار کے حصے کے یونٹس کی بیع ان معاملوں کو ایک ہی عقد میں آپس میں ملانا نہیں چاہئے، تاہم مشترکہ خریداری اور عقد اجارہ کو ایک ہی دستاویز میں جمع کیا جاسکتا ہے جس کے ذریعے تمویل کار اس بات پر اتفاق کرے گا کہ وہ مشترکہ خریداری کے بعد اپنا حصہ عمل کو کرایہ پر دے دے گا۔ ایسا کرنا اس لئے جائز ہے کہ جیسا کہ متعلقہ باب میں بیان کیا گیا ہے کہ اجارہ



کسی آئندہ آنے والی تاریخ سے بھی مؤثر ہو سکتا ہے، اسی کے ساتھ عمل ایک ایک طرفہ وعدے پر دستخط کر سکتا ہے جس کے مطابق وہ تمویل کار کے حصے کے مختلف یونٹس متعین وقفوں کے بعد خرید لے گا، اور تمویل کار یہ بات قبول کر سکتا ہے کہ جب عمل اس کے حصے کا ایک یونٹ خرید لے گا تو اسی تناسب سے کرایہ بھی کم ہو جائے گا۔

(ب) ہر یونٹ کی خریداری کے وقت، باقاعدہ ایجاب و قبول کے ذریعے اسی متعین تاریخ کو بیع کا انعقاد ہونا چاہئے۔

(ج) یہ زیادہ بہتر ہے کہ عمل کی طرف سے مختلف یونٹس کی خریداری اس بازاری قیمت کے مطابق ہو جو کہ اس یونٹ کی خریداری کے وقت بازار میں رائج ہو، لیکن یہ بھی جائز ہے کہ خریداری کے اس وعدے میں جس پر عمل نے دستخط کیے ہیں ایک قیمت بھی طے کر لی جائے۔

### خدمات (Services) کے کاروبار کے لئے شرکت متناقصہ

اوپر ذکر کردہ شرکت متناقصہ کی دوسری مثال ایک ٹیکسی کی مشترکہ خریداری کی تھی، تاکہ اسے کرایہ پر لگا کر آمدنی حاصل کی جائے۔ یہ طریق کار مندرجہ ذیل اجزاء پر مشتمل ہے:

(۱) شرکت الملک کی شکل میں ٹیکسی کے اندر ایک مشترکہ ملکیت پیدا کرنا، جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا یہ شرعاً جائز ہے۔

(۲) ٹیکسی کی خدمات (Services) کے ذریعے حاصل ہونے والی آمدن میں مشارکہ، یہ بھی جائز ہے، جیسا کہ اس باب کے شروع میں بیان کیا گیا۔

(۳) عمل کا تمویل کار کے حصے کے مختلف یونٹس کو خریدنا، اس کا جواز ان شرطوں کے ساتھ مشروط ہے جو ہاؤس فنانسنگ میں تفصیل سے بیان ہو چکی ہیں، لیکن ہاؤس فنانسنگ اور اس دوسری مثال میں تجویز کردہ طریق کار میں ایک تھوڑا سا فرق ہے، وہ یہ کہ ٹیکسی کو جب کرائے کی سواری کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے تو عموماً وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کی قیمت میں کمی (Depreciation) واقع ہوتی ہے، اس لئے تمویل کار کے مختلف یونٹس کی قیمت کے تعین میں قیمت کی اس کمی کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہئے۔

### عام تجارت میں شرکت متناقصہ

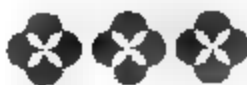
پہلے ذکر کردہ نمونوں میں سے تیسرا نمونہ یہ تھا کہ تمویل کار ساٹھ فیصد سرمایہ ریڈی میڈ

گارمنٹس کا کاروبار چلانے کے لئے شامل کرتا ہے۔ یہ طریق کار دو اجزاء پر مشتمل ہے:

(۱) پہلے مرحلے میں تو یہ ایک سادہ سا مشارکہ ہے جس کے ذریعے سے دو شریک ایک مشترکہ کاروبار میں مختلف مقدار میں اپنا اپنا سرمایہ لگاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ان شرطوں کے مطابق جائز ہے جو کہ اسی باب کے شروع میں بیان کی گئیں۔

(۲) عمل کا تمویل کار کے حصے کے مختلف یونٹس کو خریدنا جو کہ عمل کی طرف سے مستقل اور علیحدہ وعدے کے ذریعے سے ہوگا۔ اس وعدے کے متعلق شرعی شرائط وہی ہیں جو کہ ہاؤس فائنڈنگ کے ضمن میں بیان ہوئی ہیں، لیکن دونوں میں ایک بڑا اہم فرق ہے۔ وہ یہ کہ یہاں پر تمویل کار کے حصے کی قیمت وعدہ خریداری میں متعین نہیں کی جاسکتی۔ اگر قیمت مشارکہ میں داخل ہوتے ہی پیشگی طے کر لی گئی تو عملاً اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عمل نے تمویل کار کے لئے ہوئے اصل سرمائے کی نفع کے ساتھ یا نفع کے بغیر واپسی کی یقین دہانی کرا دی ہے، جو کہ مشارکہ کی صورت میں شرعاً سختی سے ممنوع ہے۔ اس لئے جو یونٹس عمل خریدے گا ان کی قیمت متعین کرنے کے لئے تمویل کار کے پاس دو اختیار (Options) ہیں۔ پہلا اختیار یہ ہے کہ وہ اس بات پر اتفاق کر لے کہ ہر یونٹ کی خریداری کے وقت کاروبار کی قیمت لگا کر اس کی بنیاد پر ان یونٹس کو بیچا جائے گا، اور اگر کاروبار کی قیمت بڑھ گئی ہے تو اس یونٹ کا ثمن بھی زیادہ ہوگا اور اگر کاروبار کی قیمت کم ہوگئی تو یونٹ کی قیمت بھی کم ہو جائے گی۔ یہ قیمت لگانا ماہرین کے ذریعے متعارف اصولوں کے مطابق بھی ہو سکتا ہے اور ان ماہرین کی نشاندہی بھی وعدے پر دستخط کے وقت کی جاسکتی ہے۔ دوسرا اختیار یہ ہے کہ تمویل کار عمل کو اجازت دیدے کہ وہ یونٹس کو جس قیمت پر ممکن ہو کسی اور کے ہاتھ بیچ دے۔ اسی کے ساتھ وہ خود بھی عمل کو ایک خاص قیمت کی پیش کش کر دے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر اسے اس سے زیادہ قیمت پر کوئی گاہک مل جاتا ہے تو وہ اسے بیچ دے گا، لیکن اگر وہ فائنڈنگ ہی کو بیچنا چاہتا ہے تو وہ اسی قیمت پر لینے پر متفق ہوگا جو اس سے پہلے اس نے طے کر دی تھی۔

اگرچہ شرعاً دونوں اختیار ہی قابل عمل ہیں لیکن دوسرا اختیار تمویل کار کے لئے قابل عمل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا نتیجہ ایک نئے شریک کے مشارکہ میں شامل ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا، جس سے پورا بندوبست متاثر ہوگا اور شرکت متناقصہ کا مقصد بھی فوت ہو جائے گا جس کے مطابق تمویل کار اپنی رقم ایک متعین عرصے میں واپس لینا چاہتا تھا، اس لئے شرکت متناقصہ کے مقصد کو رو بہ عمل لانے کے لئے صرف پہلا اختیار ہی قابل عمل ہے۔



## مراجہ

اکثر اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے مراجہ کو ایک اسلامی طریقہ تمویل کے طور پر استعمال کر رہے ہیں اور ان کے اکثر تمویلی عمل (Financial Operations) مراجہ پر ہی مبنی ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ اصطلاح معاشی حلقوں میں آج کل ایک بینکاری کے طریقے کے طور پر مروج ہے، جبکہ مراجہ کا اصل تصور اس خیال سے مختلف ہے۔

مراجہ حقیقت میں اسلامی فقہ کی ایک اصطلاح ہے اور اس سے مراد ایک خاص قسم کی بیع ہوتی ہے جس کا اپنے اصل تصور کے اعتبار سے تمویل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگر کوئی بائع اپنے خریدار کے ساتھ اس پر اتفاق کر لیتا ہے کہ وہ اسے ایک متعین سامان متعین نفع پر دے گا جسے اس سامان کی لاگت پر زائد کیا جائے گا تو اسے "مراجہ" کہا جاتا ہے۔ مراجہ کا بنیادی عنصر یہ ہے کہ بیچنے والا اس لاگت کو ظاہر کرتا ہے جو اس نے اس سامان کے حصول پر برداشت کی ہے اور اس پر کچھ نفع شامل کر لیتا ہے۔ یہ نفع ایک متعین رقم کی شکل میں بھی ہو سکتا ہے اور فیصدی شرح پر مبنی بھی۔

مراجہ کی صورت میں ادائیگی بروقت بھی ہو سکتی ہے اور بعد میں آنے والی کسی تاریخ پر بھی جس پر فریقین متفق ہوں۔ اس لئے مراجہ لازمی طور پر مؤجل ادائیگی (Deffered Payment) پر دلالت نہیں کرتا جیسا کہ عموماً وہ لوگ خیال کرتے ہیں جو کہ اسلامی فقہ سے زیادہ شناسائی نہیں رکھتے اور انہوں نے بینکنگ کے معاملات کے حوالے ہی سے مراجہ کا نام سنا ہوتا ہے۔

مراجہ اپنی اصل شکل میں ایک سادہ بیع ہے۔ وہ واحد خصوصیت جو اسے باقی اقسام کی بیوع سے ممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ مراجہ میں بائع صراحۃً خریدار کو یہ بتاتا ہے کہ اسے کتنی لاگت آئی ہے اور لاگت پر وہ کتنا نفع لینا چاہتا ہے۔ اگر کوئی شخص کوئی چیز ایک متعین قیمت پر فروخت کرتا ہے جس میں لاگت کا کوئی حوالہ نہیں ہے تو یہ مراجہ نہیں ہے، اگرچہ وہ اپنی لاگت پر نفع بھی کمائے، اس لئے کہ یہ بیع لاگت پر کچھ زائد شامل کرنے ("Cost-Plus") کے تصور پر مبنی نہیں ہے۔ اس صورت میں یہ بیع "مسامہ" کہلاتی ہے۔

یہ ہے مراجہ کی اصطلاح کا حقیقی مفہوم جو کہ ایک خالص اور سادہ بیع ہے، لیکن بعض دوسرے تصورات کا اس میں اضافہ کر کے اسے اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں میں بطور طریقہ تمویل استعمال

کیا جاتا ہے، لیکن اس طرح کے معاہدوں کا صحیح ہونا بعض شرائط پر موقوف ہے جن کا پورا لحاظ رکھا جانا ضروری ہے تاکہ یہ معاہدے شرعاً قابل قبول ہو سکیں۔

ان شرائط کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے سب سے پہلے یہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ مراہجہ ہر پہلو سے ایک بیع ہی ہے اس لئے صحیح بیع کے تمام لوازم کا اس میں پایا جانا ضروری ہے۔

لہذا اس بحث کا آغاز بیع کے چند بنیادی قواعد سے کیا جاتا ہے جن کے بغیر کوئی بھی بیع شرعاً صحیح نہیں ہو سکتی۔ اس کے بعد ہم ان قواعد کے متعلق بحث کریں گے جو کہ ”مراہجہ“ کے بارے میں ہیں۔ اس کے بعد وضاحت سے یہ بتایا جائے گا کہ مراہجہ کو قابل قبول طریقہ تمویل کے طور پر استعمال کرنے کا طریقہ کیا ہے۔

یہاں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ تفصیلی اصولوں کو مختصر سے مختصر جملوں میں بند کر دیا جائے تاکہ موضوع کے بنیادی نکات ایک ہی نظر میں گرفت میں آسکیں اور حوالہ دینے میں سہولت کے لئے محفوظ کیے جاسکیں۔

## خرید و فروخت کے چند بنیادی قواعد

شریعت میں بیع کی تعریف یہ کی گئی ہے ”قیمت رکھنے والی چیز کا قیمت والی چیز ہی کے بدلے میں باہمی رضامندی سے تبادلہ“۔ مسلم فقہاء نے عقد بیع کے بارے میں بہت سے قواعد ذکر کیے ہیں اور ان کی تفصیل بیان کرنے کے لئے متعدد جلدوں میں بہت سی کتابیں لکھی ہیں، یہاں مقصود صرف ان قواعد پر مختصر گفتگو کرنا ہے جن کا تعلق تمویلی اداروں میں استعمال ہونے والے مراہجہ کے ساتھ ہے۔

### قاعدہ نمبر ۱:

بیعی جانے والی چیز بیع کے وقت موجود ہونی چاہئے۔ لہذا جو چیز ابھی تک وجود میں نہیں آئی اسے بیچا بھی نہیں جاسکتا۔ اگر کسی غیر موجود چیز کی بیع کی گئی، اگرچہ باہمی رضامندی سے ہی ہو، یہ بیع شرعاً باطل ہوگی۔

مثال: ”الف“ اپنی گائے کا بچہ جو کہ ابھی تک پیدا نہیں ہوا ”ب“ کو بیچتا ہے، یہ بیع باطل ہے۔

### قاعدہ نمبر ۲:

فروخت کی جانے والی چیز بیع کے وقت بائع کی ملکیت میں ہو۔ لہذا جو چیز فروخت کرنے

والے کی ملکیت میں نہیں اسے بیچا بھی نہیں جاسکتا۔ اگر اس کی ملکیت حاصل کرنے سے پہلے اسے بیچتا ہے تو بیع باطل ہوگی۔

مثال: ”الف“ ”ب“ کو ایک کار بیچتا ہے جو فی الحال ”ج“ کی ملکیت میں ہے، لیکن اسے اُمید ہے کہ وہ کار ”ج“ سے خرید لے گا اور بعد میں ”ب“ کے حوالے کر دے گا، یہ بیع باطل ہے، اس لئے کہ کار بیع کے وقت ”الف“ کی ملکیت میں نہیں تھی۔

### قاعدہ نمبر ۳:

بیع کے وقت بیچ جانے والی چیز بیچنے والے کے حسی یا معنوی قبضے میں ہو۔ ”معنوی“ قبضے سے مراد ایسی صورت حال ہے جس میں قبضہ کرنے والے نے وہ چیز ظاہری طور پر اپنی تحویل میں نہیں لی لیکن اس کے کنٹرول میں آگئی ہے اور اس کے تمام حقوق اور ذمہ داریاں اس کی طرف منتقل ہو گئی ہیں، جن میں اس چیز کے ضیاع کا خطرہ اور رسک بھی شامل ہے، یعنی یہ چیز اگر ضائع ہو گئی تو یہ سمجھا جائے گا کہ خریدار کی ضائع ہوئی۔

مثال: (۱) ”الف“ نے ”ب“ سے ایک کار خریدی۔ ”ب“ نے ابھی تک یہ کار ”الف“ یا اس کے وکیل کے حوالے نہیں کی۔ ”الف“ یہ کار ”ج“ کو فروخت نہیں کر سکتا۔ اگر وہ اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بیچ دیتا ہے تو بیع صحیح نہیں ہوگی۔

(۲) ”الف“ نے ”ب“ سے ایک کار خریدی۔ ”ب“ اس کار کی تعیین اور نشاندہی کرنے کے بعد اسے ایک ایسے گیراج میں کھڑا کر دیتا ہے جہاں ”الف“ کی آزادانہ رسائی ہے اور ”ب“ اسے اجازت دے دیتا ہے کہ وہ گاڑی کو وہاں سے جہاں چاہے لے جاسکتا ہے۔ گاڑی کا رسک ”الف“ کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ اب گاڑی اس کے معنوی قبضے (Constructive Possession) میں ہے۔ اگر ”الف“ اس پر ظاہری اور حسی قبضہ کیے بغیر ”ج“ کو بیچ دیتا ہے تو بیع صحیح ہوگی۔

### وضاحت ۱:

قاعدہ نمبر ۱ تا ۳ کا لب لباب یہ ہے کہ کوئی شخص ایسی چیز نہیں بیچ سکتا جو

(۱) ابھی وجود میں نہ آئی ہو۔

(۲) بیچنے والے کی ملکیت میں نہ ہو۔

(۳) بیچنے والے کے حسی یا معنوی قبضے میں نہ ہو۔

## وضاحت نمبر ۲:

عملی بیچ (Actual Sale) اور صرف بیچ کا وعدہ کر لینے میں بڑا فرق ہے۔ عملی بیچ اس وقت تک مؤثر نہیں ہوتا جب تک کہ مذکورہ تین شرطیں پوری نہ کر لی جائیں، البتہ کوئی شخص ایسی چیز کے بیچنے کا وعدہ کر سکتا ہے جو کہ اس کی ملکیت یا قبضے میں نہیں ہے۔ بنیادی طور پر وعدہ بیچ سے وعدہ کرنے والے پر صرف ایک اخلاق ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنے وعدے کو پورا کرے، اس میں عموماً عدالتی چارہ جوئی نہیں کی جاسکتی، تاہم بعض مخصوص صورتوں میں خصوصاً جبکہ وعدوں کی وجہ سے دوسرے فریق پر ذمہ داری کا کوئی بوجھ پڑ گیا ہو تو اس وعدے پر بذریعہ عدالت بھی عمل کرایا جاسکتا ہے۔ ایسی صورت میں عدالت وعدہ کنندہ کو اپنے وعدہ کی تکمیل پر یعنی عملاً بیچ کرنے پر مجبور کرے گی۔ اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو عدالت اسے حکم دے گی کہ دوسرے فریق کو وعدہ کی خلافی کی وجہ سے جو حقیقی نقصان ہوا ہے وہ اسے ادا کرے<sup>(۱)</sup>۔ لیکن عملاً بیچ اس وقت نافذ اور مؤثر ہوگی جبکہ وہ سامان بائع کے قبضے میں آ جائے۔ اس صورت میں نئے ایجاب و قبول کی ضرورت ہوگی، اور جب تک اس طرح سے بیچ نہ ہو جائے اس کے قانونی نتائج مرتب نہیں ہوں گے۔

## استثناء

قاعدہ نمبر ۳۱ میں ذکر کردہ اصول میں دو قسم کی بیچ میں چھوٹ دی گئی ہے:

(۱) بیچ سلم

(۲) اصنع

ان دونوں قسم کی بیچ پر آگے چل کر مستقل باب میں بحث کی جائے گی۔

## قاعدہ نمبر ۴:

بیچ غیر مشروط اور فوری طور پر نافذ العمل ہونی چاہئے، لہذا جو بیچ مستقبل کی کسی تاریخ کی

(۱) اسلامی فقہ اکیڈمی کی قرارداد نمبر ۳، ۳، منظور کردہ اجلاس، پہارم منعقدہ کویت ۱۴۰۱ھ، ملاحظہ ہو: مجلہ - مجمع الفقہ

طرف منسوب ہو یا مستقبل میں پیش آنے والے کسی واقعہ پر موقوف ہو وہ باطل ہوگی۔ اگر فریقین بیع کو صحیح کرنا چاہتے ہیں تو انہیں اس وقت از سر نو بیع کرنا ہوگی جبکہ مستقبل کی وہ تاریخ آجائے یا وہ شرط پائی جائے جس پر بیع موقوف تھی۔

مثالیں: (۱) الف یکم جنوری کو ”ب“ سے کہتا ہے کہ میں تمہیں اپنی کار یکم فروری کو بیچتا ہوں، یہ بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ اسے مستقبل کی ایک تاریخ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

(۲) ”الف“ ”ب“ سے کہتا ہے کہ اگر فلاں پارٹی الیکشن جیت گئی تو میری کار تمہارے ہاتھ کی ہوئی تصور ہوگی، یہ بیع بھی باطل ہے، اس لئے کہ اسے مستقبل کے ایک واقعے پر موقوف کیا گیا ہے۔

### قاعدہ نمبر ۵:

بیچی جانے والی چیز ایسی ہو جس کی کوئی قیمت ہو، لہذا کاروباری عرف میں جس چیز کی کوئی قیمت نہ ہو اس کی بیع نہیں ہو سکتی۔

### قاعدہ نمبر ۶:

بیچی جانے والی چیز ایسی نہ ہو جس کا حرام مقصد کے علاوہ کوئی اور استعمال ہی نہ ہو، جیسے خنزیر اور شراب وغیرہ۔

### قاعدہ نمبر ۷:

جس چیز کی بیع ہو رہی ہو وہ واضح طور پر معلوم ہونی چاہئے اور خریدار کو اس کی شناخت کرائی جانی چاہئے۔

### وضاحت:

بیچی جانے والی چیز کی تعیین اشارہ کر کے بھی ہو سکتی ہے اور ایسی تفصیلی وضاحت سے بھی ہو سکتی ہے جس سے وہ چیز ان اشیاء سے ممتاز ہو جائے جن کی بیع مقصود نہیں ہے۔

مثال: ایک بلڈنگ ہے جس میں ایک انداز کے بنے ہوئے کئی اپارٹمنٹس ہیں۔ ”الف“ جو کہ بلڈنگ کا مالک ہے ”ب“ سے کہتا ہے کہ ”میں تمہیں ان اپارٹمنٹس میں سے ایک بیچتا ہوں“۔ ”ب“

قبول بھی کر لیتا ہے تو بیع صحیح نہیں ہوگی، جب تک کہ زبانی وضاحت کے ساتھ یا اشارہ کر کے ایک اپارٹمنٹ کی تعمیر نہ کر دی جائے۔

### قاعدہ نمبر ۸:

بچی جانے والی چیز پر خریدار کا قبضہ کرایا جانا یقینی ہو، یہ قبضہ محض اتفاق پر مبنی یا کسی شرط کے پائے جانے پر موقوف نہیں ہونا چاہئے۔  
مثال: ”الف“ اپنی ایسی کار بیچتا ہے جو کسی نامعلوم شخص نے چرائی ہے، اور دوسرا شخص اس امید پر خرید لیتا ہے کہ ”الف“ یہ کار دوبار حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے گا، یہ بیع صحیح نہیں ہوگی۔

### قاعدہ نمبر ۹:

قیمت کی تعیین بھی بیع کے صحیح ہونے کے لئے ضروری شرط ہے، اگر قیمت متعین نہیں ہے تو بیع صحیح نہیں ہوگی۔  
مثال: ”الف“ ”ب“ سے کہتا ہے کہ اگر ادائیگی ایک ماہ کے اندر کرو گے تو قیمت پچاس روپے ہوگی اور اگر دو ماہ میں کرو گے تو پچپن روپے ہوگی۔ ”ب“ بھی اس سے متفق ہو جاتا ہے تو قیمت غیر متعین ہے اس لئے بیع صحیح نہیں ہوگی، الا یہ کہ دو متبادل قیمتوں میں سے ایک کی تعیین بیع کے وقت ہی کر لی جائے۔

### قاعدہ نمبر ۱۰:

بیع میں کوئی شرط نہیں ہونی چاہئے، جس بیع میں کوئی شرط لگائی جائے وہ فاسد ہوگی، الا یہ کہ وہ شرط کاروباری عرف میں مروج ہو اور اس کا عام چلن ہو۔  
مثال: (۱) ”الف“ ”ب“ سے ایک کار اس شرط پر خریدتا ہے کہ وہ اس کے بیٹے کو اپنی فرم میں ملازم رکھے گا، بیع چونکہ مشروط ہے اس لئے فاسد ہوگی۔  
(۲) ”الف“ ”ب“ سے ایک ریفریجریٹر اس شرط پر خریدتا ہے کہ ”ب“ دو سال تک اس کی مفت سروس کا ذمہ دار ہوگا۔ یہ شرط چونکہ اس طرح کے معاملے کے حصے کے طور پر متعارف ہے اس لئے صحیح ہے اور بیع بھی درست ہے۔



## بیع مَوْجَل

(اُدھار ادائیگی کی بنیاد پر بیع)

(۱) ایسی بیع جس میں فریقین اس بات پر اتفاق کر لیں کہ قیمت کی ادائیگی بعد میں کی جائے گی ”بیع مَوْجَل“ کہلاتی ہے۔

(۲) بیع مَوْجَل بھی جائز ہے بشرطیکہ ادائیگی کی تاریخ غیر مبہم طور پر طے کر لی گئی ہو۔

(۳) ادائیگی کا وقت متعین تاریخ کے حوالے سے بھی طے کیا جاسکتا ہے (مثلاً یکم جنوری کو ادائیگی ہوگی)، اور متعین مدت کے حوالے سے بھی، مثلاً تین ماہ بعد ادائیگی ہوگی، لیکن ادائیگی کا وقت مستقبل کے کسی ایسے واقعے کے حوالے سے متعین نہیں کیا جاسکتا جس کی حتمی تاریخ غیر معلوم یا غیر یقینی ہو۔ اگر ادائیگی کا وقت غیر متعین یا غیر یقینی ہے تو بیع صحیح نہیں ہوگی۔

(۴) اگر ادائیگی کے لئے ایک خاص مدت متعین کی گئی ہے مثلاً ایک ماہ، تو اس کا آغاز قبضے کے وقت سے ہوگا، الا یہ کہ فریقین کسی اور بات پر متفق ہو جائیں۔

(۵) اُدھار کی صورت میں قیمت نقد سے زائد بھی ہو سکتی ہے، لیکن عقد کے وقت ہی اس کی تعیین ہو جانا ضروری ہے۔

(۶) ایک دفعہ جو قیمت متعین ہو گئی اس میں وقت سے پہلی ادائیگی کی وجہ سے کمی کرنا یا ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے اضافہ کرنا درست نہیں ہے۔

(۷) قسطوں کی بروقت ادائیگی کے لئے خریدار پر دباؤ ڈالنے کی خاطر اسے یہ وعدہ کرنے کے لئے کہا جاسکتا ہے کہ نادہندگی کی صورت میں وہ متعین مقدار میں رقم کسی خیراتی مقصد کے لئے دے گا۔ اس صورت میں بائع وہ رقم خریدار سے وصول کر سکتا ہے لیکن اپنی آمدن کا حصہ بنانے کے لئے نہیں بلکہ خریدار کی طرف سے خیراتی کاموں میں خرچ کرنے کے لیے۔ اس موضوع پر تفصیلی بحث اسی باب میں آگے چل کر آرہی ہے۔

(۸) اگر سامان کی بیع قسطوں پر ہوئی ہے تو بائع یہ شرط بھی عائد کر سکتا ہے کہ اگر خریدار کسی بھی قسط کی بروقت ادائیگی میں ناکام رہا تو باقی ماندہ تمام اقساط فوری طور پر واجب الادا ہو جائیں گی۔

(۹) قیمت کی ادائیگی یعنی بنانے کے لئے بائع خریدار سے یہ مطالبہ کر سکتا ہے کہ وہ اسے کوئی سیکورٹی فراہم کرے خود وہ رہن کی شکل میں ہو یا اس کے موجودہ اثاثوں میں کسی اثاثے

کے ذریعے اپنی رقم کی وصولی کے حق کی صورت میں ہو۔

- (۱۰) خریدار سے پرائمیری نوٹ یا ہنڈی (Bill of Exchange) پر دستخط کا مطالبہ بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن اس پرائمیری نوٹ یا ہنڈی کو کسی تیسرے فریق کے ہاتھ اس پر لکھی ہوئی قیمت سے کم یا زیادہ پر بیچا نہیں جاسکتا۔

## مرابحہ

- (۱) مرابحہ بیع کی ایک خاص قسم ہے جس میں بیچنے والا شخص بیچی جانے والی چیز کی لاگت مراحتاً بیان کرتا اور اس پر کچھ منافع شامل کر کے دوسرے شخص کو بیچتا ہے۔
- (۲) مرابحہ میں نفع (Mark Up) کا تعین باہمی رضامندی سے دو طریقوں میں سے کسی طریقے سے کیا جاسکتا ہے۔ یا تو لگی بندی مقدار طے کر لی جائے (مثلاً اصل لاگت پر اتنے روپے زائد) یا اصل لاگت پر خاص تناسب طے کر لیا جائے (یعنی اصل لاگت پر اتنے فیصد زائد)۔
- (۳) بیچی جانے والی اشیاء حاصل کرنے کے لئے بائع کو جتنا خرچ کرنا پڑا ہے مثلاً مال برداری کا کرایہ اور کسٹم ڈیوٹی وغیرہ وہ سب لاگت میں شامل ہوگا اور نفع (Mark Up) اس مجموعی لاگت پر لاگو کیا جائے گا، لیکن کاروبار کے وہ خرچے جو ایک ہی مرتبہ چیز حاصل کرنے پر نہیں ہوتے بلکہ بار بار ہوتے رہتے ہیں جیسے ملازمین کی تنخواہیں، عمارت کا کرایہ وغیرہ انہیں انفرادی معاملے میں لاگت میں شامل نہیں کیا جاسکتا، البتہ اصل لاگت پر جو نفع متعین کیا جائے گا اس میں خرچوں کا بھی لحاظ رکھا جاسکتا ہے۔
- (۴) مرابحہ اسی صورت میں صحیح ہوگا جبکہ چیز کی پوری لاگت متعین کی جاسکتی ہو۔ اگر چیز کی پوری لاگت متعین نہ کی جاسکتی ہو تو اسے مرابحہ کے طور پر نہیں بیچا جاسکتا۔ اس صورت میں وہ چیز مساومہ (Bargaining) کی بنیاد پر ہی بیچی جاسکتی ہے، یعنی لاگت اور اس پر طے شدہ نفع کے حوالے کے بغیر۔ اس صورت میں قیمت باہمی رضامندی سے ایک متعین مقدار میں طے کی جائے گی۔

مثال: (۱) الف نے جوٹوں کا ایک جوڑا سو روپے میں خریدا۔ وہ اسے دس فیصد مارک اپ پر بطور مرابحہ بیچنا چاہتا ہے۔ اصل لاگت چونکہ پورے طور پر معلوم ہے اس لئے بیع مرابحہ درست ہے۔

(۲) الف نے ایک ہی عقد میں ایک ریڈی میڈ سوٹ اور جوتوں کا ایک جوڑا پانچ سو روپے میں خریدا۔ اب وہ سوٹ اور جوتے دونوں ملا کر بطور مراہجہ بیچ سکتا ہے، لیکن وہ تنہا جوتے بطور مراہجہ نہیں بیچ سکتا، اس لئے کہ صرف جوتوں کی لاگت متعین نہیں کی جاسکتی۔ اگر وہ صرف جوتے ہی بیچنا چاہتا ہے تو انہیں لاگت اور اس پر نفع کے حوالے کے بغیر ایک لگی بندھی قیمت پر بیچنا ہوگا۔

### مراہجہ بطور طریقہ تمویل

بنیادی طور پر مراہجہ طریقہ تمویل نہیں بلکہ بیچ کی ایک خاص قسم ہے۔ شریعت کی رو سے تمویل کے مثالی طریقے مشارکہ اور مضاربہ ہیں جن پر پہلے باب میں گفتگو ہو چکی ہے۔ لیکن موجودہ معاشی سیٹ اپ کے تناظر میں تمویل کے بعض شعبوں میں مشارکہ و مضاربہ کے استعمال میں کچھ عملی مشکلات ہیں، اس لئے اس دور کے ماہرین شریعت نے بعض خاص شرطوں کے ساتھ ادھار ادائیگی کی بنیاد پر مراہجہ کو بطور طریقہ تمویل استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں دو بنیادی نقطوں کو اچھی طرح سمجھ لینا ضروری ہے

۱۔ یہ بات کسی صورت نظر انداز نہیں ہونی چاہئے کہ مراہجہ اپنی اصل کے اعتبار سے طریقہ تمویل نہیں ہے، یہ تو صرف سود سے بچنے کا ایک وسیلہ اور حیلہ ہے، ایسا مثالی ذریعہ تمویل نہیں ہے جو اسلام کے معاشی مقصد کی تکمیل کرتا ہو۔ اس لئے معیشت کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے عمل میں اسے ایک عبوری مرحلے کے طور پر استعمال کرنا چاہئے، اور اس کا استعمال انہی صورتوں تک محدود رہنا چاہئے جہاں مشارکہ اور مضاربہ قابل عمل نہیں ہیں۔

۲۔ دوسرا اہم نقطہ یہ ہے کہ محض سود کی جگہ نفع یا مارک اپ کا لفظ رکھ دینے سے مراہجہ وجود میں نہیں آجاتا۔ درحقیقت علماء شریعت نے مراہجہ کو بطور طریقہ تمویل استعمال کرنے کی اجازت چند شرطوں کے ساتھ دی ہے۔ جب تک ان شرطوں کی پورے طور پر رعایت نہ کر لی جائے مراہجہ جائز نہیں ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان شرطوں کی رعایت ہی ایسی چیز ہے جس سے سودی قرضے اور مراہجہ کے معاملے میں خط امتیاز قائم ہوتا ہے۔ اگر ان شرطوں کو نظر انداز کر دیا جائے تو یہ معاہدہ شرعاً صحیح نہیں ہوگا۔

## مراجہ تمویل کی بنیادی خصوصیات

- ۱۔ مراجہ سودی بنیاد پر دیا جانے والا قرضہ نہیں ہے، بلکہ یہ ادھار قیمت پر ایک چیز کی بیع ہے جس کی قیمت میں لاگت کے علاوہ طے شدہ نفع بھی شامل ہے۔
- ۲۔ چونکہ یہ ایک بیع ہے قرضہ نہیں ہے اس لئے اس میں ان تمام شرائط کو پورا کیا جانا ضروری ہے جو شرائط بیع صحیح کے لئے مقرر ہیں، خصوصاً وہ شرطیں جو اسی باب میں پہلے شمار کی گئی ہیں۔
- ۳۔ مراجہ بطور طریقہ تمویل صرف اسی صورت میں استعمال ہو سکتا ہے جبکہ کلائنٹ کو واقعتاً کسی چیز کی خریداری کے لئے فنڈز درکار ہوں، مثلاً اسے اپنی جنگ فیکٹری کے لئے بطور خام مال کپاس درکار ہے تو اسے مراجہ کی بنیاد پر کپاس بیچ سکتا ہے، لیکن جہاں فنڈز کسی اور مقصد کے لئے درکار ہوں، مثلاً جو چیزیں پہلے خریدی جا چکی ہیں ان کی قیمت ادا کرنے کے لئے، بجلی کے بل یا دوسرے یوٹیلٹی بلز کی ادائیگی کے لئے یا عملے کی تنخواہوں کے لئے رقم کی ضرورت ہے تو ایسی صورت میں مراجہ کارآمد نہیں ہوگا، اس لئے کہ مراجہ میں محض قرض دینا کافی نہیں ہوتا بلکہ حقیقی بیع کا ہونا ضروری ہے۔
- ۴۔ تمویل کار کے کسی چیز کو کلائنٹ کے ہاتھ بیچنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ وہ چیز تمویل کار کی ملکیت میں آ چکی ہو۔
- ۵۔ بیچنے سے پہلے وہ چیز تمویل کار کے حسی یا معنوی قبضے میں آ چکی ہو، یعنی وہ چیز کچھ دیر کے لئے اس کے ضمان (رسک) میں رہے، چاہے بہت مختصر سے وقت کے لئے ہو۔
- ۶۔ شریعت کی رو سے مراجہ کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ تمویل کار خود وہ چیز خریدے اور اپنے قبضے میں لائے یا یہ کام کسی تیسرے شخص کو اپنا وکیل بنا کر اس کے ذریعے سے کرایا جائے، اس کے بعد وہ چیز کلائنٹ کو پہنچی جائے، تاہم بعض استثنائی صورتوں میں جہاں کسی وجہ سے سپلائی کنندہ سے براہ راست خریداری قابل عمل نہ ہو تو اس بات کی بھی اجازت ہے کہ وہ کلائنٹ کو اپنا وکیل بنادے، اور وہ اس کی طرف سے اس چیز کی خریداری کرے۔ اس صورت میں کلائنٹ پہلے وہ چیز تمویل کار کی طرف سے خریدے گا، اور اس پر اس کا نمائندہ ہونے کی حیثیت سے قبضہ کرے گا، اس کے بعد اس سے ادھار قیمت پر خریدے گا۔ پہلے مرحلے میں اس چیز پر اس کا قبضہ تمویل کار کے وکیل کے طور پر ہوگا۔ یہ صرف امین ہوگا، جبکہ اس پر ملکیت تمویل کار کی ہے، اور اس کے منطقی نتیجے کے طور پر اس کا رسک بھی اسی کے ذمے ہوگا، البتہ جب کلائنٹ

- تمویل کار سے وہ چیز خرید لے گا تو ملکیت اور رسک کلائنٹ کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔
- ۷۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ جب تک کوئی چیز بائع کے قبضے میں نہ آجائے اس کی بیع درست نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ چیز بائع کے قبضے میں نہیں ہے تو وہ وعدہ بیع کر سکتا ہے، یہ اصول مراہجہ میں بھی قابل عمل ہے۔
- ۸۔ مذکورہ بالا اصولوں کی روشنی میں ایک مالیاتی ادارہ درج ذیل طریق کار اختیار کرتے ہوئے مراہجہ کو بطور طریقہ تمویل استعمال کر سکتا ہے۔

### پہلا مرحلہ

مالیاتی ادارہ اور کلائنٹ ایک جامع معاہدے پر دستخط کریں گے جس کی رو سے ادارہ مطلوبہ چیز کی بیع اور عمیل اس کی وقتاً فوقتاً ایک طے شدہ نفع کے تناسب پر خریداری کا وعدہ کرے گا۔ اس معاہدے میں اس سہولت کے کارآمد ہونے کی آخری حد بھی مقرر کی جاسکتی ہے۔

### دوسرا مرحلہ

جب عمیل (Client) کو متعین چیز کی ضرورت ہوگی تو مالیاتی ادارہ اس چیز کی خریداری کے لئے اسے اپنا وکیل مقرر کرے گا۔ وکالت کے اس معاہدے پر دونوں کے دستخط ہونے چاہئیں۔

### تیسرا مرحلہ

کلائنٹ مالیاتی ادارے کی طرف سے وہ چیز خریدے گا اور ادارے کے وکیل کی حیثیت سے اس پر قبضہ کرے گا۔

### چوتھا مرحلہ

کلائنٹ ادارے کو خریداری سے مطلع کرے گا اور وہ چیز اس سے خریدنے کی پیشکش (ایجاب) کرے گا۔

### پانچواں مرحلہ

مالیاتی ادارہ اس ایجاب کو قبول کر لے گا اور بیع مکمل ہو جائے گی، جس کی رو سے اس چیز کی

ملکیت اور رسک دونوں کلائنٹ کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔

صحیح مراہجہ کے لئے یہ پانچوں مرحلے ضروری ہیں۔ اگر مالیاتی ادارہ وہ چیز فراہم کنندہ (Supplier) سے براہ راست خرید لیتا ہے (اور یہی زیادہ بہتر ہے) تو وکالت کے معاہدے کی ضرورت نہیں رہے گی۔ اس صورت میں دوسرا مرحلہ ختم ہو جائے گا اور تیسرے مرحلے پر ادارہ فراہم کنندہ سے خود خریداری کرے گا اور چوتھے مرحلے میں صرف کلائنٹ کی طرف سے ایجاب ہوگا۔

اس معاہدے کا سب سے اہم عنصر یہ ہے کہ جس سامان پر مراہجہ ہو رہا ہے وہ تیسرے اور پانچویں مرحلے کے درمیان مالیاتی ادارے کے رسک اور ضمان میں رہے۔

یہ واحد خصوصیت ہے جو مراہجہ کو سودی قرضے سے ممتاز کرتی ہے، اس لئے ہر قیمت پر اس کی پوری رعایت رکھنا ضروری ہے، ورنہ مراہجہ کا عقد شرعاً صحیح نہیں ہوگا۔

۹۔ مراہجہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ چیز کسی تیسری پارٹی سے خریدی گئی ہو، اسے خود کلائنٹ سے buy back کی بنیاد پر خرید لینا شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے باقی بیک پر مبنی مراہجہ سودی قرضہ ہی ہے۔

۱۰۔ مراہجہ کا مذکورہ بالا طریق کار ایک پیچیدہ معاہدہ ہے جس میں متعلقہ فریق مختلف مرحلوں پر مختلف حیثیتوں کے حامل ہوتے ہیں:

(الف) پہلے مرحلے پر مالیاتی ادارہ اور عمل مستقبل میں کسی چیز کی بیع اور خریداری کا وعدہ کرتے ہیں، یہ عملی بیع نہیں، یہ صرف مستقبل میں مراہجہ کی بنیاد پر بیع کا ایک وعدہ ہے، اس لئے ان دونوں کے درمیان تعلق وعدہ کرنے والے (Promisor) اور وعدہ لینے والے (Promisee) کا ہے۔

(ب) دوسرے مرحلے پر فریقین میں تعلق اصل اور وکیل کا ہے۔

(ج) تیسرے مرحلے پر مالیاتی ادارے اور فراہم کنندہ (Supplier) کے درمیان تعلق بائع اور مشتری کا ہے۔

(د) چوتھے اور پانچویں مرحلے پر عمل اور ادارے کے درمیان بائع اور مشتری کا تعلق شروع ہو جاتا ہے، اور چونکہ بیع ادھار قیمت پر ہو رہی ہے اس لئے اسی کے ساتھ ہی دائن اور مدیون (قرض خواہ اور مقروض) کا تعلق بھی شروع ہو جاتا ہے۔

ان تمام حیثیتوں کو مد نظر رکھا جانا اور ان کا اپنے اپنے وقت پر اپنے نتائج کے ساتھ روبہ عمل آنا ضروری ہے، ان حیثیتوں میں خلط ملط نہیں ہونا چاہئے۔

۱۱۔ قیمت کی بروقت ادائیگی کا اطمینان کرنے کے لئے ادارہ کلائنٹ سے کسی ضمانت کا مطالبہ بھی کر سکتا ہے، وہ پرائمیری نوٹ یا بل آف ایکسچینج پر دستخط کرنے کا مطالبہ بھی کر سکتا ہے، لیکن یہ کام اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ عملہ بیع ہو چکی ہو، یعنی پانچویں مرحلے پر۔ وجہ یہ ہے کہ پرائمیری نوٹ پر دستخط مدیون (مقروض) دائن (قرض خواہ) کے حق میں کرتا ہے اور ادارے اور عمل میں یہ تعلق پانچویں مرحلے پر ہی قائم ہوتا ہے جبکہ عملہ بیع وجود میں آ چکی ہوتی ہے۔

۱۲۔ اگر خریدار، قیمت کی بروقت ادائیگی میں ناکام رہے تو اس کی وجہ سے قیمت میں اضافہ نہیں کیا جاسکتا، البتہ اگر خریدار نے یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ ایسی صورت میں خیراتی مقاصد کے لئے رقم دے گا تو یہ رقم ادا کرنا اس کی ذمہ داری ہوگی، جیسا کہ بیع مؤجل کے قواعد بیان کرتے ہوئے نمبر ۷ پر پہلے بیان کیا جا چکا ہے، لیکن خریدار سے حاصل ہونے والی اس رقم کو تمویل کا یا بائع اپنی آمدن کا حصہ نہیں بنا سکتا، بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ اسے خیراتی کاموں پر ہی خرچ کرے، جیسا کہ بعد میں تفصیل سے بتایا جائے گا۔

## مراہمہ کے بارے میں چند مباحث

مراہمہ کے بنیادی تصور کی وضاحت کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مراہمہ میں پیش آنے والے چند اہم مسائل پر اسلامی اصولوں اور قابل عمل ہونے کے حوالے سے گفتگو کر لی جائے، اس لئے کہ ان مسائل کو صحیح طور پر سمجھے بغیر مراہمہ کا تصور غیر واضح رہتا اور عملاً غلطی کے امکانات باقی رہتے ہیں۔

### ۱۔ ادھار اور نقد کے لئے الگ الگ قیمتیں مقرر کرنا

مراہمہ کے بارے میں سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ جب اسے بطور طریقہ تمویل اختیار کیا جاتا ہے تو بیع ہمیشہ ادھار قیمت پر ہوتی ہے۔ تمویل کا مطلبہ چیز نقد قیمت پر خریدنا ہے اور اپنے کلائنٹ کو ادھار پر بیع دیتا ہے۔ ادھار قیمت پر بیچتے ہوئے وہ اس مدت کو پیش نظر رکھتا ہے جس میں کلائنٹ نے ادائیگی کرنا ہوتی ہے اور اسی نسبت سے وہ قیمت میں اضافہ بھی کر لیتا ہے۔ مراہمہ کی پختگی (ادائیگی کی تاریخ آنے) کی مدت جتنی زیادہ ہوگی قیمت بھی اتنی زیادہ ہوگی۔ اس لئے اسلامی بینکوں میں عملاً یہی ہو رہا ہے کہ مراہمہ میں قیمت بازاری قیمت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اگر عمل وہی چیز بازار

سے نقد قیمت پر خرید سکتا ہو تو اسے مرابحہ کی ادھار قیمت سے کافی سستی مل جائے گی۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ادھار بیع میں کسی چیز کی قیمت نقد کی نسبت زیادہ مقرر کی جاسکتی ہے۔ بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ خریدار کو دی گئی مہلت کو پیش نظر رکھ کر ادھار قیمت میں جو اضافہ ہوتا ہے اسے قرض پر لیے جانے والے سود ہی کے مترادف سمجھنا چاہئے، اس لئے کہ دونوں صورتوں میں زائد رقم ادائیگی کے مؤجل ہونے کی وجہ سے لی جا رہی ہے۔ اس استدلال کی بنیاد پر یہ لوگ کہتے ہیں کہ اسلامی بینکوں میں مرابحہ پر جس طرح عمل ہو رہا ہے وہ اپنی روح میں روایتی بینکوں کے سودی قرضوں سے مختلف نہیں ہے۔

یہ دلیل جو بظاہر بڑی معقول معلوم ہوتی ہے درحقیقت شریعت کے حرمتِ ربا کے اصول کے غلط فہم پر مبنی ہے۔ بات کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل نکات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے:

(۱) جدید سرمایہ دارانہ نظریہ تجارتی معاملات میں اشیاء اور زر (نقد) میں کوئی فرق نہیں کرتا، باہمی تبادلے میں غیر نقد اشیاء اور نقد کے ساتھ یکساں برتاؤ کیا جاتا ہے، دونوں ہی قابل تجارت ہیں اور دونوں ہی کی خرید و فروخت ہر ایسی قیمت پر ہو سکتی ہے جس پر فریقین متفق ہوں۔ کوئی شخص ایک ڈالر دو ڈالر کے بدلے میں نقد یا ادھار اسی طرح بیچ سکتا ہے جیسے کہ وہ ایک ڈالر قیمت کی کوئی دوسری چیز دو ڈالر میں بیچ سکتا ہے۔ شرط صرف یہی ہے کہ ایسا باہمی رضامندی سے ہونا چاہئے۔

اسلامی اصول اس نظریے کو تسلیم نہیں کرتے۔ اسلامی اصولوں کے مطابق نقد اور غیر نقد اشیاء کی الگ الگ خصوصیات ہیں، اس لئے ان پر احکام بھی الگ الگ جاری کیے جاتے ہیں۔ زر (Money) اور غیر نقد اشیاء (Commodity) میں فرق کے بنیادی نکات حسب ذیل ہیں:

۱۔ زر کی کوئی اپنی ذاتی افادیت نہیں ہوتی، اس سے براہِ راست انسانی ضرورتوں کی تکمیل نہیں کی جاسکتی، اسے صرف دوسری اشیاء اور خدمات کے حصول کے لئے ہی استعمال کیا جاسکتا ہے، جبکہ اس کے برعکس غیر نقد اشیاء کی اپنی ذاتی افادیت ہوتی ہے، ان کا کسی اور چیز سے تبادلہ کیے بغیر براہِ راست بھی استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ غیر نقد اشیاء معیار اور اوصاف میں مختلف ہو سکتی ہیں، جبکہ زر محض قدر و قیمت کی پیمائش کا آلہ اور ذریعہ تبادلہ ہے، اس لئے زر کی کسی مالیت کی ایک اکائی اسی کی دوسری اکائی کے سو فیصد برابر ہے۔ ہزار روپے کا ایک پرانا اور میلا پھیلا نوٹ ہزار روپے کے نئے نوٹ کے بالکل برابر ہے، جبکہ غیر نقد اشیاء مختلف معیار کی ہو سکتی ہیں۔ ایک استعمال شدہ پرانی کار کی قیمت نئی کار سے کافی کم ہو سکتی ہے۔

۳۔ غیر نقد اشیاء میں بیع کا عقد ایک متعین چیز پر ہوتا ہے، یا کم از کم اس چیز کے اوصاف متعین ہوتے ہیں (مثلاً فلاں قسم کی گندم)۔ اگر الف نے ایک متعین کار کی طرف اشارہ کر کے اسے خرید اور



بائع نے بھی اس سے اتفاق کر لیا تو اسے وہی کار لینے کا حق پہنچتا ہے، بائع اس کی جگہ کوئی اور کار لینے پر اسے مجبور نہیں کر سکتا، اگرچہ دوسری کار اسی قسم اور معیار کی ہو۔ ایسا صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ خریدار بھی اس سے متفق ہو، جس کا عملی مطلب یہ ہوگا کہ پہلی بیع فسخ ہو چکی ہے اور باہمی رضامندی سے نئی بیع وجود میں آگئی ہے۔

اس کے برعکس، زر کی، کسی مبادلہ کے معاملے میں تعیین نہیں کی جاسکتی۔ اگر ”الف“ نے ”ب“ سے کوئی چیز اسے ہزار روپے کا متعین نوٹ دکھا کر خریدی ہے تو بھی وہ اس کی جگہ اتنی ہی مالیت کا دوسرا نوٹ بھی دے سکتا ہے اور بائع اس بات پر اصرار نہیں کر سکتا کہ وہ صرف وہی نوٹ لے گا جو بیع کے وقت اسے دکھایا گیا تھا۔

ان فرقوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اسلام نے زر اور غیر نقد اشیاء کے ساتھ الگ الگ برتاؤ کیا ہے۔ چونکہ زر کی اپنی ذاتی افادیت نہیں ہوتی وہ صرف آلہ تبادلہ ہوتا ہے جس کے اوصاف اور معیار ہدر (کالعدم) ہوتے ہیں اس لئے زر کی ایک اکائی کا اسی مالیت کی دوسری اکائی سے تبادلہ صرف برابر سراہہ ہی ہو سکتا ہے۔ اگر ہزار روپے کا پاکستانی کرنسی نوٹ سے تبادلہ دوسرے پاکستانی کرنسی نوٹ سے کیا جا رہا ہے تو دوسرا نوٹ بھی ہزار روپے ہی کا ہونا چاہئے۔ اس کی مالیت ہزار روپے سے کم و بیش نہیں ہو سکتی، چاہے سود نقد ہی ہو، اس لئے کہ کرنسی نوٹ کی نہ تو کوئی اپنی ذاتی افادیت ہے اور نہ ہی اس کی مختلف کوالٹی (جسے شرعاً تسلیم کیا گیا ہو) اس لئے کسی بھی طرف جو زائد مالیت ہوگی وہ معاوضے سے خالی ہوگی اس لئے شرعاً ناجائز ہوگی۔ یہ بات جس طرح نقد سودے پر منطبق ہوتی ہے اسی طرح ادھار سودے پر بھی منطبق ہوگی جبکہ دونوں طرف روپے ہوں، اس لئے کہ روپے کا تبادلہ روپے سے کرتے وقت ادھار سودے میں اگر ایک طرف سے زائد رقم وصول کی جاتی ہے تو وہ صرف ادھار کی اس مدت اور وقت کے بدلے میں ہی ہوگی۔

عام غیر نقد اشیاء میں صورت حال اس سے مختلف ہے۔ چونکہ ان کی ذاتی افادیت ہوتی ہے اور ان کے معیار میں بھی فرق ہوتا ہے اس لئے مالک کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ طلب و رسد کی طاقتوں کے مطابق جس قیمت پر چاہے فروخت کرے۔ اگر بیچنے والا کسی فراڈ یا غلط بیانی کا مرتکب نہیں ہوتا تو وہ خریدار کی رضامندی سے اسے بازاری قیمت سے زائد پر بھی بیچ سکتا ہے۔ اگر خریدار اسی زائد قیمت پر رضامند ہے تو بیچنے والے کے لئے یہ زائد رقم بھی بالکل جائز ہوگی<sup>(۱)</sup> جب وہ نقد سودے میں چیز

(۱) چونکہ دوسری رقم اس بیع جانے والی چیز کے بدلے میں ہے اور اس کا کوئی حصہ بھی خالی عن العوض نہیں ہے۔

زائد قیمت پر فروخت کر سکتا ہے تو ادھار سودے کی صورت میں بھی زائد قیمت وصول کر سکتا ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ بیچنے والا نہ تو خریدار کو کوئی دھوکہ دے اور نہ ہی اسے خریدنے پر مجبور کرے، بلکہ وہ اتنی قیمت ادا کرنے پر اپنی آزادانہ مرضی سے متفق ہوا ہو۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ نقد سودے کی صورت میں زائد قیمت مؤجل ادائیگی پر مبنی نہیں ہے اس لئے اس کی تو اجازت ہونی چاہئے لیکن جہاں بیع ادھار قیمت پر ہو رہی ہو وہاں قیمت میں اضافہ خالصتاً وقت کے مقابلے میں ہے جس نے اسے سود ہی کے مترادف بنا دیا ہے، لیکن یہ استدلال بھی اسی غلط تصور پر مبنی ہے کہ جہاں بھی ادائیگی کے وقت کو مد نظر رکھ کر قیمت میں اضافہ کر لیا جائے تو وہ معاملہ سود کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے، لیکن یہ مفروضہ ہی درست نہیں ہے۔ مؤجل ادائیگی کے بدلے میں لی جانے والی زائد مقدار اسی صورت میں رہا ہوگی جبکہ دونوں طرف سے عقد زر پر واقع ہو رہا ہو۔ لیکن اگر غیر نقد چیز زر کے بدلے میں بیچی جا رہی ہو تو بیچنے والا قیمت کے تعین میں کئی عناصر کو مد نظر رکھتا ہے جن میں ادائیگی کا وقت بھی شامل ہے اس لئے وہ زائد قیمت بھی مانگ سکتا ہے اور خریدار مختلف وجوہات کی بنیادوں پر اس سے اتفاق کر سکتا ہے:

الف۔ اس کی دکان خریدار کے زیادہ قریب ہے جو کہ مارکیٹ نہیں جانا چاہتا ہے اس لئے کہ وہ ذرا دور ہے۔

ب۔ بائع، خریدار کی نظر میں دوسروں کی نسبت زیادہ قابل اعتماد ہے اور اسے اس پر اس بات کا زیادہ بھروسہ ہے کہ وہ اسے مطلوبہ چیز بغیر کسی عیب کے مہیا کرے گا۔

ج۔ جن چیزوں کی زیادہ طلب ہوتی ہے (اس لئے وہ شارٹ بھی ہو جاتی ہیں) ان کی خریداری میں بائع اس خریدار کو ترجیح دیتا ہے، (اس لئے یہ خریدار بھی اس سے خریدنا پسند کرتا ہے تاکہ اس چیز کی بازار میں کمی کی صورت میں بھی اس کا ملنا یقینی ہو)

د۔ اس کی دکان کا ماحول دوسری دکانوں کی نسبت زیادہ صاف ستھرا اور آرام دہ ہے۔<sup>(۱)</sup>

یہ اور اس طرح کے دوسرے عناصر گاہک سے زیادہ قیمت کی وصولی میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں، اسی طرح سے اگر کوئی بائع اپنے گاہک سے زائد قیمت اس لئے وصول کرتا ہے کہ وہ اسے ادھار کی سہولت فراہم کر رہا ہے تو شرعاً یہ بھی ناجائز نہیں ہوگا بشرطیکہ وہ دھوکہ دہی نہ کرے اور خریدار اسے کھلی آنکھوں سے قبول کرے، اس لئے کہ قیمت میں زیادتی کی وجہ جو بھی ہو پوری کی پوری قیمت اس

(۱) حاصل یہ کہ قیمت اس لئے زیادہ کی جاتی ہے کہ گاہک کو اس شخص سے خریداری میں دلچسپی اور طلب زیادہ ہے، اس طلب کی وجوہ مختلف ہو سکتی ہیں۔ مترجم

چیز کے بدلے میں ہی ہے زر کے بدلے میں نہیں۔ یہ درست ہے کہ قیمت کا تعین کرتے وقت اس نے ادائیگی کے وقت کو ملحوظ رکھا ہے، لیکن جب قیمت طے ہوگئی تو یہ اسی چیز کی طرف منسوب ہوگی، وقت کی طرف نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر خریدار طے شدہ وقت کے اندر ادائیگی میں ناکام ہو جاتا ہے تو قیمت اتنی ہی رہے گی بائع اس میں اضافہ نہیں کر سکتا۔ اگر قیمت وقت کے مقابلے میں ہوتی تو جب بائع اسے مزید وقت دیتا تو وہ قیمت میں بھی اضافہ کر سکتا۔

دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ روپوں کا تبادلہ صرف برابر برابر ہی ہو سکتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا اس لئے ادھار سودے میں جو بھی زائد رقم لی جائے گی (جبکہ روپوں کی بیع روپوں کے بدلے میں ہو رہی ہو) تو وہ صرف وقت کے بدلے میں ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ (سودی نظام میں مقررہ وقت آ جانے کے بعد قرض دہندہ مقرض کو مزید مہلت دیتا ہے تو اس سے مزید رقم بھی وصول کی جاتی ہے۔ اس کے برعکس ایک ادھار سودے کے اندر قیمت کے تعین میں وقت واحد عنصر نہیں ہے، قیمت اس چیز ہی کے بدلے میں مقرر کی گئی ہے وقت کے بدلے میں نہیں، تاہم پہلے ذکر کردہ دوسرے عناصر کی طرح وقت نے بھی قیمت کی تعیین میں جزوی اور اضافی کردار ادا کیا ہے لیکن اس عنصر نے جب ایک مرتبہ اپنا کردار ادا کر لیا تو قیمت کا ہر حصہ اس چیز کی طرف ہی منسوب ہوگا۔<sup>(۱)</sup>

اس ساری بحث کا ماحصل یہ ہے کہ جب رقم کا مبادلہ رقم کے ساتھ ہو رہا ہو تو نقد سودے اور ادھار سودے دونوں میں کمی بیشی ناجائز ہے، لیکن جب کسی چیز کی بیع رقم کے بدلے میں ہو رہی ہو تو فریقین میں طے شدہ قیمت بازاری قیمت سے زائد بھی ہو سکتی ہے چاہے سودا نقد ہو یا ادھار۔ ادائیگی کا وقت، قیمت کی تعیین میں ایک اضافی اور ضمنی عامل کے طور پر اثر انداز ہوگا، رقم کے بدلے رقم کے تبادلے کی طرح نہیں ہوگا کہ زائد رقم صرف اور صرف وقت کا معاوضہ ہی بن سکے۔

یہ صورت حال چاروں فقہی مکاتب میں متفقہ طور پر قابل قبول ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر بائع کسی چیز کی نقد اور ادھار بیع کے لئے دو الگ الگ قیمتیں متعین کرتا ہے اور ادھار قیمت نقد سے زائد ہے تو ایسا کرنا شرعاً جائز ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ عقد کے وقت ہی دو صورتوں میں سے ایک کا تعین کر لیا جائے کہ سودا نقد ہوگا یا ادھار، اس میں کوئی ابہام باقی نہیں رہنا چاہئے۔ مثال کے طور پر سودے کی بات چیت (Bargaining) کرتے وقت بائع خریدار سے کہتا ہے اگر تم یہ چیز نقد خریدو گے تو قیمت سو روپے ہوگی اور اگر چھ مہینے کے ادھار پر خریدو گے تو قیمت ایک سو دس روپے ہوگی، لیکن خریدار کو دو صورتوں میں سے کسی کو اختیار کرنے کا فیصلہ اسی وقت کرنا ہوگا۔ مثلاً وہ یہ کہتا ہے کہ وہ یہ چیز ادھار

(۱) حاصل یہ کہ زیادہ سے زیادہ یہ اعتیاض عن الاجل ضامن ہے، اصلاً نہیں۔ (مترجم)

قیمت پر ایک سو دس روپے میں خریدتا ہے تو عملاً بیع کے وقت قیمت فریقین میں متعین ہے۔<sup>(۱)</sup> لیکن اگر دو صورتوں میں سے کسی کا واضح طور پر تعین نہ کیا گیا تو بیع صحیح نہیں ہوگی۔ ایسا قسطوں پر ہونے والے ان سودوں میں ممکن ہے جہاں الگ الگ وقت ادائیگی کے لحاظ سے الگ الگ قیمتوں کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں بائع ادائیگی کے شیڈول کے حوالے سے قیمتوں کا ایک شیڈول مرتب کرتا ہے، مثلاً تین ماہ ادھار کی صورت میں ہزار روپے لیے جائیں گے، چھ ماہ کے ادھار کی صورت میں گیارہ سو، نو ماہ کی صورت میں بارہ سو، وغیرہ القیاس۔ خریدار وہ چیز لے لیتا ہے لیکن یہ طے نہیں کرتا کہ ان مختلف صورتوں میں سے وہ کس کو اختیار کرے گا، اور یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ مستقبل میں ادائیگی اپنی سہولت کے مطابق کرے گا، (یعنی اگر تین ماہ میں ادائیگی ممکن ہوگئی تو ہزار روپے دیدے گا، اگر چھ ماہ میں ہوئی تو گیارہ سو) یہ عقد صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ قیمت اور ادائیگی کا وقت دونوں مجہول ہیں، لیکن اگر وہ ایک صورت واضح طور پر متعین کر لیتا ہے، مثلاً وہ یہ کہتا ہے کہ وہ یہ چیز چھ ماہ کے ادھار پر گیارہ سو روپے میں خریدتا ہے تو بیع صحیح ہوگی۔

ایک اور بات کا یہاں ذہن میں رہنا ضروری ہے، وہ یہ کہ اوپر جس صورت کے جواز کا ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ادھار سودے میں نقد کی نسبت قیمت زیادہ مقرر کر لی جائے۔ لیکن اگر بیع نہ ہی ہوئی<sup>(۲)</sup> لیکن بائع یہ شرط عائد کر دیتا ہے کہ اگر خریدار نے ادائیگی میں تاخیر کی تو وہ سالانہ دس فیصد زائد بطور جرمانہ یا بطور سود وصول کرے گا تو یہ قطعاً ناجائز ہے، اس لئے کہ اب جو زائد رقم وصول کی جا رہی ہے وہ قرض پر لیا جانے والا سود ہی ہے۔

دونوں صورتوں میں عملی فرق یہ ہے کہ جہاں زائد رقم چیز کی قیمت کا ہی ایک حصہ ہو وہاں یہ زائد رقم ایک دفعہ ہی وصول کی جائے گی، دوسری یا تہنی نہیں ہوگی، اگر خریدار بروقت ادائیگی نہیں کرتا تو اس کی وجہ سے بائع مزید رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا، قیمت اتنی ہی رہے گی، اس کے برخلاف جہاں مارکیٹ ریٹ پر زائد رقم چیز کی قیمت کا حصہ نہیں ہے وہاں نادہندگی کا وقت زائد ہونے سے یہ رقم بڑھتی رہے گی۔

(۱) ملاحظہ ہو: ابن قدامہ: المغنی، ج ۳، ص ۲۹۰۔ السرخسی المبسوط، ج ۱۳، ص ۸۔ الدسوقی، ج ۳، ص ۸۵۔ مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۳۱۔

(۲) یہ خیال رہے کہ اگر سودے میں نقد یا ادھار کا کوئی ذکر نہیں ہوا تو شرعاً وہ بیع نقد ہی تصور ہوگی اور بائع جب چاہے قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ مترجم

## ۲۔ مروجہ شرح سود کو معیار بنانا

مراجم کے ذریعے تمویل کرنے والے بہت سے ادارے اپنے مارک اپ کا تعین مروجہ شرح سود کی بنیاد پر کرتے ہیں جس کے لئے عموماً (LIBOR) یعنی لندن میں بینکوں کی باہمی شرح سود کو بطور معیار استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر LIBOR چھ فیصد ہے تو یہ بینک اپنا مارک اپ چھ فیصد یا اس سے کچھ زائد مقرر کر لیں گے۔ اس طریقہ کار پر بھی یہ تنقید کی جاتی ہے کہ جو نفع شرح سود پر مبنی ہو وہ بھی سود کی طرح حرام ہونا چاہئے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ حلال منافع کے تعین کے لئے سود کی شرح کا استعمال پسندیدہ نہیں، اور اس سے یہ معاملہ کم از کم ظاہری طور پر سودی قرضے کے مشابہ بن جاتا ہے اور سود کی شدید حرمت کے پیش نظر اس ظاہری مشابہت سے بھی جہاں تک ہو سکے بچنا چاہئے، لیکن یہ حقیقت بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہے کہ مراجم کے صحیح ہونے کے لئے سب سے اہم تقاضا یہ ہے کہ وہ ایک حقیقی بیع ہو جس میں بیع کے تمام لوازم اور نتائج مکمل طور پر پائے جاتے ہوں۔ اگر کسی مراجم میں وہ تمام شرائط پائی جاتی ہیں جو پہلے شمار کی گئی ہیں تو محض نفع کے تعین کے لئے شرح سود کو بطور حوالہ استعمال کرنے سے یہ عقد غیر صحیح اور حرام نہیں بن جائے گا۔ اس لئے کہ معاملہ خود سود پر مشتمل نہیں ہے، شرح سود کو تو صرف حوالے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ یہ بات ایک مثال سے سمجھی جاسکتی ہے۔

”الف“ اور ”ب“ دو بھائی ہیں۔ ”الف“ شراب کا کاروبار کرتا ہے جو کہ بالکل حرام ہے۔ ”ب“ چونکہ ایک باعمل مسلمان ہے اس لئے وہ اس کاروبار کو ناپسند کرتا ہے اس لئے وہ غیر نشہ آور مشروبات کا کاروبار شروع کرتا ہے، لیکن وہ چاہتا ہے کہ اس کے کاروبار میں بھی اتنا نفع ہو جتنا دوسرا بھائی شراب کے کاروبار سے کماتا ہے، اس لئے وہ یہ طے کرتا ہے کہ وہ اپنے گاہکوں سے اسی نسبت سے نفع لے گا جس نسبت سے ”الف“ شراب پر لیتا ہے، تو اس نے اپنے نفع کے تناسب کو ”الف“ کے ناجائز کاروبار والے نفع سے مربوط کر لیا ہے۔ کوئی شخص اس طرح کرنے کے پسندیدہ ہونے یا نہ ہونے

(۱) کچھ بینکوں کے پاس زائد از ضرورت نقد رقم ہوتی ہے اور کچھ بینکوں کے پاس قرضے دینے کے لئے رقم کم ہوتی ہے۔ ایسے بینک اول الذکر سے عموماً قرض لے لیتے ہیں۔ اس سے بینکوں کی باہمی مارکیٹ وجود میں آ جاتی ہے۔ اس مارکیٹ میں کسی مخصوص مدت کے لئے جو شرح سود ہوتی ہے اسے Inter-Bank Market Offered Rate کہا جاتا ہے، جس کا مخفف ”IBOR“ ہے۔ لندن میں بینکوں کی مارکیٹ کی اس طرح کی شرح سود کو London Inter-Bank Offered Rate کہا جاتا ہے جس کا مخفف ”LIBOR“ ہے۔ قرضوں کے لین دین میں اس کا حوالہ بہت کثرت سے آتا ہے۔ مترجم

کا سوال تو اٹھا سکتا ہے لیکن یہ بات واضح ہے کہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ اس جائز کاروبار سے حاصل کیا ہوا نفع حرم ہے، اس لئے کہ اس نے شراب کے نفع کو صرف حوالے کے طور پر استعمال کیا ہے۔

اسی طرح اگر مراہجہ اسلامی اصولوں پر مبنی ہے اور اس کی ضروری شرائط کو بھی پورا کر لیا جاتا ہے تو شرح منافع کو مروجہ شرح سود کے حوالے سے طے کرنے سے یہ معاہدہ ناجائز نہیں ہو جائے گا۔

البتہ یہ بات درست ہے کہ اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کو جتنا جلدی ممکن ہو اس طریقہ کار سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ اول تو اس میں شرح سود کو حلال کاروبار کے لئے مثالی اور معیاری سمجھ لیا جاتا ہے جو کہ پسندیدہ بات نہیں، دوسرے اس لئے کہ اس سے اسلامی معیشت کے بنیادی فلسفے کو فروغ نہیں ملتا، اس لئے کہ اس سے تقسیم دولت کے نظام پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ اس لئے اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کو چاہئے کہ وہ اپنے معیار تشکیل دیں۔ اس کا ایک طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے اپنی انٹر بینک مارکیٹ تشکیل دیں جو اسلامی اصولوں پر مبنی ہو۔

اس مقصد کے حصول کے لئے ایک مشترکہ شعبہ بنایا جاسکتا ہے جو کہ حقیقی اثاثوں پر مبنی قابل تبادلہ دستاویزات میں سرمایہ کاری کرے، جیسے مشارکہ، اجارہ وغیرہ۔ اگر اس شعبے کے اثاثے حسی اور مادی شکل میں ہیں جیسے کرایہ (Lease) پر دی ہوئی جائیداد اور ساز و سامان اور کاروباری اداروں کے حصص وغیرہ، تو اس شعبے کے یونٹس کی خرید و فروخت ان کے اثاثوں کی صافی مالیت کی بنیاد پر ہو سکتی ہے جس کا تعین وقفہ وقفہ سے کیا جاسکتا ہے۔ یہ یونٹ قابل تبادلہ ہوں گے اور انہیں فوری اور وقتی تمويل (Overnight Finance) کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ جن بینکوں کے پاس زائد از ضرورت سیولت (Liquidity) ہے وہ ان یونٹس کو خرید سکیں گے اور جب انہیں سیولت دوبارہ حاصل کرنے کی ضرورت ہوگی وہ انہیں فروخت کر سکیں گے۔ اس بندوبست سے ایک انٹر بینک مارکیٹ وجود میں آجائے گی اور یونٹس کی مروجہ قیمت کو مراہجہ اور اجارہ (Lease) میں نفع کے تعین میں حوالے کے طور پر بھی استعمال کیا جاسکے گا۔

### ۳۔ خریداری کا وعدہ

اس وقت ماہرین شریعت کے درمیان مراہجہ سے متعلق ایک اور موضوع زیر بحث یہ ہے کہ بینک / تمويل کار اسی وقت عقد بیع میں داخل نہیں ہو سکتا جس وقت عمیل (Client) اس سے مراہجہ فنانس کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ مطلوبہ چیز اس وقت بینک کی ملکیت میں نہیں ہوتی، جیسا کہ پہلے وضاحت کی گئی ہے کہ کوئی شخص ایسی چیز نہیں بیچ سکتا جو اس کی ملکیت میں نہیں ہے اور نہ ہی ایسی بیچ کر

سکتا ہے جو مستقبل میں وجود میں آئے (Forward Sale)۔ لہذا اسے لازماً پہلے وہ چیز سپلائی کنندہ سے خریدنی ہوگی، اس کے بعد اس پر حسی یا معنوی قبضہ کر کے اسے اپنے عمل کے ہاتھ فروخت کرے گا۔ اگر عمل اس بات کا پابند نہ ہو کہ تمویل کار یا بینک کے اس چیز کو خرید لینے کے بعد وہ اسے خرید لے گا تو تمویل کار کو ایسی صورت کا سامنا بھی کرنا پڑ سکتا ہے کہ وہ مطلوبہ چیز حاصل کرنے کے لئے کافی خرچہ برداشت کر چکا ہو لیکن عمل اسے خریدنے سے انکار کر دے۔ یہ چیز ایسی نوعیت کی بھی ہو سکتی ہے کہ مارکیٹ میں اس کی عام طلب نہ ہو اور اس سے جان چھڑانا مشکل ہو جائے۔ اس صورت میں تمویل کار کو ناقابل تحمل نقصان ہو سکتا ہے۔

مراجمہ میں اس مشکل کا حل یوں تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عمل (Client) ایک معاہدے پر دستخط کرے، جس کی رو سے وہ یہ وعدہ کرے کہ جب تمویل کار وہ چیز حاصل کرے گا تو یہ اسے خرید لے گا، بجائے اس کے کہ دوطرفہ طور پر مستقبل کی طرف منسوب بیع (Forward Sale) وجود میں آئے عمل کی طرف سے خریداری کا ایک طرفہ وعدہ ہو رہا ہے جس کا عمل پابند ہے تمویل کار نہیں، یہ فارورڈ سیل سے مختلف طریقہ ہے۔

اس حل پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یک طرفہ معاہدے سے عمل پر صرف اخلاقی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جس پر شرعاً عدالت کے ذریعے عمل درآمد نہیں کرایا جاسکتا۔ اس سے ہم ایک اور سوال کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں کہ کیا شریعت کی رو سے یک طرفہ وعدہ قضاء بھی لازم ہے یا نہیں، عمومی تاثر یہی ہے کہ یہ قضاء لازم نہیں ہے، لیکن اس تاثر کو اسی طرح قبول کرنے سے پہلے ہم شریعت کے اصل مآخذ کی روشنی میں اس کا جائزہ لیں گے۔

فقہ اسلامی کی کتابوں میں متعلقہ مواد کا بغور مطالعہ کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فقہاء کے اس مسئلے میں مختلف نقطہ نظر ہیں جنہیں ذیل میں اجمالاً ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ بہت سے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وعدہ کو پورا کرنا ایک اچھا خلق ہے اور وعدہ کرنے والے کو یہ پورا کرنا چاہئے، اسے پورا نہ کرنا قابل مذمت فعل ہے لیکن اسے پورا کرنا نہ تو لازم اور واجب ہے اور نہ ہی عدالت کے ذریعے اسے پورا کرایا جاسکتا ہے۔ یہ نقطہ نظر نقل کیا گیا ہے امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور بعض مالکی فقہاء سے (۱) تاہم جیسا کہ آگے بتایا جائے گا بہت سے حنفی اور مالکی فقہاء اور بعض شافعی فقہاء اس نقطہ نظر سے اتفاق نہیں کرتے۔

(۱) دیکھئے عمدۃ القاری، ج ۱۲، ص ۱۲۱۔ مرقاة المفاتیح، ج ۴، ص ۶۵۳۔ الاذکار للودی، ص ۲۸۲۔ فتح العلی الممالک،

۲۔ بہت سے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وعدہ کو پورا کرنا واجب ہے اور وعدہ کرنے والے کی اخلاقی کے ساتھ قانونی ذمہ داری بھی ہے کہ وہ وعدہ ایفاء کرے۔ ان کے مذہب کے مطابق وعدے پر عمل عدالت کے ذریعے بھی کرایا جاسکتا ہے۔ یہ مذہب مشہور صحابی حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ، عمر بن عبدالعزیز، حسن بصری، سعید بن الأشعث، اسحاق بن راہویہ اور امام بخاری کی طرف منسوب ہے۔<sup>(۱)</sup> بعض مالکی فقہاء کا مذہب بھی یہی ہے۔ ابن العربی اور ابن الشاط نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ معروف شافعی فقیہ امام غزالی نے بھی اسی کی تائید کی ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ وعدہ اگر حتمی طریقے سے کیا گیا ہو تو اسے پورا کرنا واجب ہے۔ یہی رائے ابن شبرمہ کی ہے۔<sup>(۲)</sup>

بعض مالکی فقہاء نے ایک تیسرا نقطہ نظر پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ عام حالات میں تو ایفاء عہد (قضاء) واجب نہیں ہوتا۔ اگر وعدہ کرنے والے کے وعدے کی وجہ سے دوسرے شخص کو کوئی خراج برداشت کرنا پڑ جائے یا وہ اس وعدے کی بنیاد پر کوئی بوجھ یا ذمہ داری قبول کر لے تو ایسے وعدے کا ایفاء ضروری ہے جس پر اسے عدالت کے ذریعے مجبور بھی کیا جاسکتا ہے۔<sup>(۳)</sup>

بعض معاصر علماء کا یہ دعویٰ ہے کہ جن فقہاء نے وعدے کی وجوبی نوعیت کو تسلیم کیا ہے، یہ یک طرفہ ہے یا دوسری رضا کارانہ ادائیگیوں کے بارے میں ہے، دوطرفہ تجارتی یا مالیاتی معاہدوں کے بارے میں ان فقہاء نے اس وجوب کو تسلیم نہیں کیا، لیکن بغور مطالعہ کرنے کے بعد یہ موقف درست معلوم نہیں ہوتا، اس لئے کہ حنفی اور مالکی فقہاء نے وعدے کے وجوب کی بنیاد پر بیع بالوفاء کو جائز قرار دیا ہے۔ "بیع بالوفاء" بیع کی ایک خاص قسم ہے جس کے ذریعے سے کسی غیر منقولہ جائیداد کا خریداریہ وعدہ کرتا ہے کہ جب بائع اسے اس کی قیمت واپس لوٹا دے گا تو وہ اس جائیداد کو دوبارہ بیچ دے گا۔ بیع بالوفاء کے صحیح ہونے پر بحث پہلے باب میں ہو چکی ہے جہاں شرکت متناقصہ کی بنیاد پر ہاؤس فائننس کے تصور پر گفتگو کی گئی تھی۔ اس بحث کا لب لباب یہ ہے کہ اگر دوبارہ خریداری کو اصل اور پہلی بیع کے لئے شرط بنایا جائے تو یہ معاملہ صحیح نہیں ہوگا۔ اگر فریقین نے پہلی بیع غیر مشروط طور پر کی ہے لیکن بائع نے علیحدہ اور مستقل طور پر اس بیچ کو جائیداد کو دوبارہ خریدنے کے وعدے پر دستخط کیے ہیں تو وعدہ کرنے والے پر اس کا ایفاء لازم ہوگا اور عدالت کے ذریعے بھی اس پر عمل کرایا جاسکے گا۔ اس صورت

(۱) دیکھئے: صحیح البخاری، کتاب الشہادات، باب من أمر بانجاز الوعد، ج ۱، ص ۳۶۸۔

(۲) الجامع للآحکام القرآن للقرطبی، ج ۱۸، ص ۲۹۔ حاشیہ ابن الشاط علی فروق القرانی، ج ۳، ص ۲۳۔ احیاء علوم

الدین للغزالی، ج ۳، ص ۱۳۳۔ مکمل لابن حزم، ج ۸، ص ۲۸۔

(۳) الفرق للقرانی، ج ۴، ص ۲۵۔ فتح العلی المالک، ج ۱، ص ۲۵۳۔



میں ایفاء کے وجوب کو حنفیہ اور مالکیہ دونوں نے تسلیم کیا ہے۔<sup>(۱)</sup>  
 ظاہر ہے کہ اس وعدے کا تعلق ہبہ کے ساتھ نہیں ہے، یہ مستقبل میں بیع کرنے کا ایک وعدہ ہے، اس کے باوجود حنفی اور مالکی فقہاء نے اسے واجب اور بذریعہ عدالت قابل نفاذ قرار دیا ہے۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ جو فقہاء وعدے کو واجب قرار دیتے ہیں وہ ہبہ وغیرہ کے وعدے کے ساتھ اس حکم کو خاص نہیں کرتے بلکہ ان کے ہاں یہی اصول مستقبل کے کسی دوطرفہ معاہدے کے وعدے پر بھی لاگو ہوگا۔<sup>(۲)</sup>

حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیث ایفاء عہد کے بارے میں واضح ہیں۔ قرآن کریم میں ہے:

”وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا.“ (بنی اسرائیل: ۳۴)

”اور عہد کو پورا کرو، بے شک عہد کے بارے میں (قیامت کے دن) سوال کیا جائے گا۔“

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ.“ (المصف: ۲، ۳)

”اے ایمان والو! تم وہ بات کیوں کہتے ہو جو تم کرتے نہیں ہو، اللہ تعالیٰ کے ہاں یہ بڑی ناراضگی کی بات ہے کہ تم ایسی بات کہو جسے تم کرو نہیں۔“

امام ابو بکر جصاص فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی یہ آیت بتاتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کام کو کرنے کی ذمہ داری قبول کر لیتا ہے خواہ وہ عبادات میں سے ہو یا معاملات میں سے، اسے پورا کرنا اس پر لازم ہو جاتا ہے۔<sup>(۳)</sup>

حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے:

”أَيُّهُ الْمَنَافِقُ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذِبًا، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا أَوْتَمَنَ خَانَ.“

”منافق کی تین نشانیاں ہیں، جب بات کرتا ہے تو جھوٹ بولتا ہے، جب وعدہ کرتا

(۱) الخطاب: تحریر الکلام، ص ۲۳۹، بیروت، ۱۴۰۲ھ۔

(۲) خیال رہے کہ یہاں وعدہ یک طرفہ ہی ہے، البتہ اس وعدے کے نتیجے میں جو معاہدہ وجود میں آئے گا وہ دوطرفہ بن سکتا ہے، جیسے بیع۔ مترجم

(۳) الجصاص، احکام القرآن، ج ۳، ص ۴۴۰۔

ہے تو وعدہ خلافی کرتا ہے، جب اس کے پاس کوئی امانت رکھی جاتی ہے تو اس میں خیانت کرتا ہے۔“ (۱)

یہ تو صرف ایک مثال ہے، وگرنہ حضور اقدس ﷺ کی احادیث کی ایک بڑی تعداد ایسی موجود ہے جن میں ایفاء عہد کا حکم دیا گیا ہے اور بغیر معقول عذر کے وعدہ خلافی سے منع کیا گیا ہے۔ ان نصوص سے یہ بات تو واضح ہے کہ وعدہ پورا کرنا واجب ہے البتہ یہ سوال کہ بذریعہ عدالت بھی اس پر عمل کرایا جاسکتا ہے یا نہیں تو یہ وعدہ کی نوعیت پر منحصر ہے۔ واقعی کچھ وعدے ایسی نوعیت کے بھی ہوتے ہیں جو بذریعہ عدالت قابل نفاذ نہیں ہیں، مثلاً منگنی کے موقع پر فریقین شادی کا وعدہ کرتے ہیں، اس وعدے سے ایک اخلاقی ذمہ داری تو عائد ہو جاتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ وعدہ عدالت کے ذریعے پورا نہیں کرایا جاسکتا۔ لیکن کاروباری معاملات میں جہاں کسی پارٹی سے کسی چیز کی فروخت یا خریداری کا وعدہ کیا جاتا ہے اور وہ اس کی بنیاد پر کچھ ذمہ داریاں قبول کر لیتا ہے تو یہاں اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس وعدے کو بذریعہ عدالت قابل نفاذ قرار نہ دیا جائے۔ لہذا اسلام کی واضح تعلیمات کی روشنی میں، اگر فریقین اس بات پر متفق ہوں کہ یہ وعدہ کرنے والے پر لازم ہوگا تو یہ قضاء بھی لازم ہونا چاہئے۔ اس مسئلے کا تعلق صرف مراحمہ کے ساتھ نہیں ہے، اگر تجارتی معاملات میں وعدوں کو قضاء لازم قرار نہ دیں تو اس سے تجارتی سرگرمیوں کو شدید نقصان پہنچ سکتا ہے۔ ایک شخص کسی تاجر کو آرڈر دیتا ہے کہ میرے لئے فلاں چیز منگوا لو اور یہ وعدہ کرتا ہے کہ میں تم سے خرید لوں گا، اور وہ تاجر اس وعدے کی بنیاد پر کافی خرچ برداشت کر کے وہ چیز باہر سے منگوا لیتا ہے، اب وعدہ کرنے والے کو اس بات کی اجازت کیسے دی جاسکتی ہے کہ وہ اسے خریدنے سے انکار کر دے، قرآن کرم اور سنت نبوی میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس طرح کے وعدوں کو لازمی قرار دینے سے مانع ہو۔

انہی وجوہ کی بنیاد پر مجمع الفقہ الاسلامی جدہ نے تجارتی معاملات میں وعدوں کو درج ذیل شرائط کے ساتھ لازمی قرار دیا ہے۔

- ۱۔ یہ وعدہ یک طرفہ ہو۔
- ۲۔ اس وعدہ کی وجہ سے دوسرے شخص نے (جس سے وعدہ کیا گیا ہے) کوئی ذمہ داری اٹھالی ہو۔
- ۳۔ اگر وعدہ کسی چیز کی خرید و فروخت کا ہے تو یہ ضروری ہے کہ طے شدہ وقت پر ایجاب و قبول کے ذریعے عملابیع کی جائے، بذات خود وعدے کو بیع نہیں سمجھا جائے گا۔

۴۔ اگر وعدہ کرنے والا اپنے وعدے کو پورا نہیں کرتا تو عدالت اسے مجبور کرے گی کہ یا تو وہ چیز خرید کر اپنا وعدہ پورا کرے یا وہ بائع کو حقیقی نقصان کی ادائیگی کرے۔ اس نقصان میں وہ حقیقی مالی نقصان شامل ہوگا جو عملاً اسے ہوا ہے۔ متوقع اور ممکنہ نفع (Opportunity Cost) کو اس میں شامل نہیں کیا جائے گا۔

اس لئے یہ جائز ہے کہ عملی تمویل کار سے یہ وعدہ کرے کہ جب تمویل کار مال سپلائی کرنے والے سے حاصل کر لے گا تو وہ اس سے خرید لے گا۔ اس وعدے کا ایفاء اس پر لازم ہوگا اور مذکورہ طریقے سے عدالت کے ذریعے بھی اس پر عمل کرایا جاسکتا ہے۔ یہ محض وعدہ ہوگا، اسے حقیقی بیع نہیں سمجھا جائے گا، عملاً بیع اس وقت ہوگی جبکہ تمویل کار متعلقہ مال حاصل کرے گا، جس کے لئے ایجاب و قبول ضروری ہوں گے۔

## ۴۔ قیمتِ مراحہ کے مقابلے میں سیکورٹی

مراحہ تمویل سے متعلق ایک اور بحث یہ ہے کہ مراحہ کی قیمت بعد میں ادا کی جانی ہوتی ہے، اس لئے فطری بات ہے کہ بائع (تمویل کار) یہ یقین دہانی چاہے گا کہ قیمت بروقت ادا کر دی جائے گی۔ اس مقصد کے لئے یہ اپنے کلائنٹ سے سیکورٹی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ سیکورٹی رہن، جائیداد پر کسی قسم کے حقِ احباس وغیرہ کی شکل میں ہو سکتی ہے۔ اس سیکورٹی کے بارے میں چند بنیادی قواعد کا ذہن میں رہنا ضروری ہے۔

۱۔ سیکورٹی کا صرف اسی صورت میں مطالبہ کیا جاسکتا ہے جبکہ معاہدے کی وجہ سے کوئی قرض یا ذمہ داری وجود میں آچکی ہو۔ ایسے شخص سے کسی سیکورٹی کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا جس پر ابھی تک کوئی قرض نہیں یا اس نے کسی ذمہ داری کو قبول نہیں کیا۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ مراحہ تمویل مختلف حابہ دوں پر مشتمل ہوتی ہے جو کہ مختلف مراحل پر وجود میں آتے ہیں۔ پہلے مرحلے میں کلائنٹ پر کوئی رضہ نہیں ہوتا۔ ایسا صرف اسی وقت ہوتا ہے جبکہ تمویل کار متعلقہ چیز اسے ادھار قیمت پر بیچ دے، اس سے دونوں میں قرض خواہ اور مقرض کا تعلق قائم ہو جاتا ہے، اس لئے مراحہ کے عقد کا صحیح طریقہ یہی ہے کہ تمویل کار اپنے کلائنٹ سے سیکورٹی کا مطالبہ اسی صورت میں کرے جبکہ عملاً بیع ہو چکی ہو اور قیمت کلائنٹ کے ذمے واجب الادا ہو، اس لئے کہ اس مرحلے پر کلائنٹ مایوں بن چکا ہے، لیکن یہ بھی درست ہے کہ کلائنٹ اس مرحلے سے پہلے ہی سیکورٹی مہیا کر دے، لیکن یہ اسی وقت ہونا چاہئے جبکہ مراحہ کی قیمت متعین ہو چکی ہو۔ اس صورت میں اگر تمویل کار اس سیکورٹی پر قبضہ کر لیتا ہے تو یہ

چیز اس کے ضمان (Risk) میں ہوگی جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر وہ چیز عملاً بیع منعقد ہونے سے پہلے تباہ ہو جاتی ہے تو یا تمویل کار کلائنٹ کو اس رہن رکھے ہوئے اثاثے کی بازاری قیمت ادا کرے گا اور مراہجہ کا معاہدہ منسوخ کر دے گا، یا مطلوبہ چیز تو کلائنٹ کو بیچ دے گا لیکن اس کی قیمت میں سے رہن رکھے ہوئے اثاثے کی بازاری قیمت کے برابر کی کرے گا۔<sup>(۱)</sup>

۲۔ یہ بھی جائز ہے کہ بیچی گئی چیز ہی بائع کو بطور وثیقہ (سیکورٹی) دے دی جائے۔ بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ ایسا کرنا صرف اسی صورت میں جائز ہے جبکہ خریدار ایک مرتبہ اس خریدی ہوئی چیز پر قبضہ کر چکا ہو، جس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے خریدار اس چیز پر حسی یا معنوی قبضہ کرے گا پھر وہ دوبارہ بائع کو بطور رہن دیدے گا، تاکہ رہن کا عقد بیع کے عقد سے ممتاز ہو جائے، لیکن متعلقہ مواد کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ قدیم فقہاء نے پہلے قبضہ کر کے پھر بطور رہن دینے کی شرط نقد سودوں میں لگائی ہے ادھار بیع میں نہیں۔<sup>(۲)</sup>

لہذا یہ ضروری نہیں ہے کہ کلائنٹ خریدی ہوئی چیز بطور رہن دینے سے پہلے اس پر خود قبضہ کرے، شرط صرف یہ ہے کہ یہ تعین کر لیا جائے کہ یہ جائیداد کس وقت سے رہن شدہ تصور ہوگی، اس لئے کہ اس خاص متعین وقت سے ہی یہ جائیداد بائع کے قبضے میں پہلے سے مختلف حیثیت میں ہوگی، اس لئے اس کا واضح طور پر تعین ہونا چاہئے۔ مثال کے طور پر یکم جنوری کو "الف" نے "ب" کو ایک کار پانچ لاکھ روپے میں بیچی۔ قیمت میں جون کو ادا کی جائے گی۔ "الف" نے "ب" سے سیکورٹی کا مطالبہ کیا تاکہ قیمت کی بروقت ادائیگی یقینی ہو سکے۔ "ب" نے ابھی تک کار پر قبضہ نہیں کیا۔ وہ "الف" کو یہ پیشکش کرتا ہے کہ وہ ۲ جنوری سے اس کار ہی کو اپنے پاس بطور رہن رکھ لے۔ اگر یہ کار ۲ جنوری سے پہلے ہلاک ہوگئی تو بیع فسخ ہو جائے گی اور "ب" کے ذمے کسی چیز کی ادائیگی نہیں ہوگی، لیکن اگر کار ۲ جنوری کے بعد ہلاک ہوئی تو بیع فسخ نہیں ہوگی، البتہ یہاں وہ اصول لاگو ہوں گے جو کہ رہن رکھی ہوئی چیز کے تباہ ہو جانے کی صورت میں متعین ہیں۔ حنفیہ کے مذہب کے مطابق اس چیز کی بازاری قیمت اور دونوں کے درمیان طے شدہ قیمت میں سے جو کم ہو اس حد تک بائع کار کے نقصانات کا ذمہ دار ہوگا۔ لہذا اگر کار کی بازاری قیمت ساڑھے چار لاکھ ہے (جبکہ طے شدہ قیمت پانچ لاکھ تھی) تو بائع

(۱) ابن نجیم لکھتے ہیں: "انما يصح الرهن بدین ولو موعودا" ولو اخذ الرهن بشرط ان يقرضه كذا،

فهلك في يده قبل ان يقرضه هلك بالاقبل من قبضته ومما سمي له من القرض.

(البحر الرائق، ج ۸، ص ۴۵۰، طبع مکہ)

(۲) اس موضوع پر مفصل بحث میری عربی کتاب "بحوث فی تضایا فقہیہ معاصرہ" میں مل سکتی ہے۔

خریدار سے صرف باقی ماندہ قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے یعنی پچاس ہزار روپے (ساڑے چار لاکھ کا نقصان بائع کا سمجھا جائے گا)۔ اگر اس کار کی بازاری قیمت پانچ لاکھ یا اس سے زائد ہے تو بائع مشتری سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔<sup>(۱)</sup>

یہ توفیق حنفی کا نقطہ نظر تھا، شافعی اور حنبلی فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر گاڑی مرتہن (جس کے پاس رہن رکھی گئی ہے جو یہاں بائع ہے) کی غفلت کی وجہ سے تباہ ہوئی ہے تو وہ اس کی بازاری قیمت کی حد تک نقصان برداشت کرے گا، لیکن اگر کار کی تباہی میں اس کی کسی غلطی کا دخل نہیں ہے تو وہ کسی چیز کا ذمہ دار نہیں ہے اور یہ نقصان خریدار برداشت کرے گا اور بائع کو پوری رقم ادا کرے گا۔<sup>(۲)</sup>

مذکورہ بالا مثال سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ”الف“ کے کار پر بحیثیت بائع قبضے پر جو احکام مرتب ہوں گے وہ ان احکام سے مختلف ہیں جو بحیثیت مرتہن اس کے قبضے پر مرتب ہوں گے، اس لئے یہ ضروری ہے کہ اس وقت کا تعین اچھی طرح کر لیا جائے جب سے وہ کار اس کے پاس مرتہن ہونے کی حیثیت سے ہوگی، ورنہ مختلف حیثیتیں خلط ملط ہو جائیں گی اور کوئی تنازعہ پیدا ہونے کا امکان ہوگا جس سے یہ سیکورٹی صحیح نہیں رہے گی۔

## ۵۔ مراہمہ میں ضمانت

مراہمہ تمویل میں بائع، خریدار (کلائنٹ) سے یہ مطالبہ بھی کر سکتا ہے کہ وہ کسی تیسری پارٹی کی ضمانت فراہم کرے گا۔ اگر خریدار مقررہ وقت پر قیمت ادا نہ کرے تو بائع، کفیل (ضامن) کی طرف رجوع کر سکتا ہے، جس کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس رقم کی ادائیگی کرے جس کی اس نے ضمانت دی ہے۔ کفالت (ضمانت) کے شرعی احکام پر فقہ کی کتابوں میں تفصیلی بحث کی گئی ہے، تاہم میں اسلامی بینکاری کے حوالے سے دو مسئلوں کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں۔

(۱) اگر بازاری قیمت اور طے شدہ قیمت برابر ہیں یعنی دونوں پانچ لاکھ ہیں تو ظاہر ہے کہ بائع پانچ لاکھ ہی کا ضامن ہے لہذا وہ خریدار سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتا، اور اگر بازاری قیمت طے شدہ قیمت سے زائد ہو مثلاً بازاری قیمت چھ لاکھ روپے ہے تو پانچ لاکھ کا تو بائع ضامن ہوگا، لہذا پانچ لاکھ جو اس نے خریدار سے لینے تھے ختم ہو گئے اور زائد ایک لاکھ روپے کی مالیت اس کے پاس امانت ہے۔ اگر بغیر تعدی کے کار ہلاک ہوئی ہے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہے لہذا خریدار بھی اس لاکھ روپے کا اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ البتہ تعدی ثابت ہو جائے تو وہ اس کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ مترجم

(۲) دیکھئے: ابن قدامہ، المغنی، ج ۵، ص ۳۳۲۔ الغزالی، الوسیط، ج ۳، ص ۵۰۹۔ : عابدین، رد المحتار، ج ۵، ص ۳۴۱۔

موجودہ کاروباری ماحول میں ضامن عموماً اصل مدیون سے فیس لیے بغیر کسی ادائیگی کی ضمانت نہیں دیتے۔ قدیم فقہی لٹریچر اس بات پر تقریباً متفق ہے کہ کفالت ایک عقد تبرع ہے جس پر کوئی فیس نہیں لی جاسکتی۔ زیادہ سے زیادہ ضامن ان حقیقی دفتری اخراجات کا مطالبہ کر سکتا ہے جو اسے ضمانت دینے کے عمل پر اٹھانے پڑے ہیں۔ فیس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص کسی کو قرض دے رہا ہے وہ قرض دے کر کوئی فیس نہیں لے سکتا، اس لئے کہ یہ فیس رہا اور سود کی تعریف میں داخل ہو جائے گی، جو کہ ممنوع اور ناجائز ہے۔ ضمانت دینے والا اس ممانعت میں بطریق اولیٰ داخل ہوگا، اس لئے کہ وہ رقم بطور قرض نہیں دے رہا بلکہ وہ تو اصل مدیون کی طرف سے عدم ادائیگی کی صورت میں اس کی جگہ متعین رقم ادا کرنے کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔ اگر حقیقتاً رقم دینے والا شخص کوئی فیس وصول نہیں کر سکتا تو جو شخص ادائیگی کا صرف وعدہ کرتا ہے عملاً کوئی ادائیگی نہیں کرتا وہ فیس کیسے لے سکتا ہے۔

فرض کیجئے زید نے عمرو سے سو ڈالر قرض لیے۔ عمرو زید سے ضامن مہیا کرنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ بکر زید سے کہتا ہے کہ میں تمہارا قرض عمرو کو ابھی ادا کر دیتا ہوں، لیکن تم بعد کی کسی تاریخ پر مجھے ایک سو دس ڈالر ادا کرنا۔ ظاہر ہے کہ زید سے جو دس ڈالر زائد لیے جارہے ہیں وہ چونکہ سود ہیں اس لئے ناجائز ہیں۔ اب خالد زید کے پاس آتا ہے کہ میں تمہاری طرف سے ضامن بنتا ہوں، لیکن تمہیں اس کام پر مجھے دس ڈالر دینے ہوں گے۔ اگر ہم ضمانت کی فیس کو جائز قرار دے دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بکر عملاً اتنی رقم ادا کرنے کے باوجود دس ڈالر نہیں لے سکتا، اور خالد نے باوجودیکہ عملاً کچھ نہیں دیا، صرف زید کی عدم ادائیگی کی صورت میں محض ادائیگی کا وعدہ کیا ہے، وہ دس ڈالر لے سکتا ہے۔ چونکہ یہ صورت حال ظاہراً غیر منصفانہ ہے اس لئے قدیم فقہاء نے ضمانت پر فیس لینے سے منع کر دیا ہے تاکہ مذکورہ مثال میں بکر اور خالد کے ساتھ یکساں برتاؤ ہو۔

البتہ بعض معاصر فقہاء مسئلے کو ذرا مختلف زاویہ نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ضمانت اب ایک ضرورت بن چکی ہے۔ بالخصوص بین الاقوامی تجارت میں، جہاں بائع اور مشتری کی ایک دوسرے کے ساتھ کوئی جان پہچان نہیں ہوتی اور ایسا بھی نہیں ہو سکتا کہ مال ملتے ہی خریدار کی طرف سے قیمت کی ادائیگی ہو جائے، اس لئے ایک ایسے واسطے کی ضرورت ہوتی ہے جو ادائیگی کی ضمانت دے، بغیر کسی معاوضے کے مطلوبہ تعداد میں ضمانت فراہم کرنے والوں کی تلاش کرنا انتہائی مشکل ہے، ان حقائق کو مد نظر رکھتے ہوئے موجودہ دور کے بعض علماء شریعت ایک مختلف سوچ رکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ کفالت (ضمانت) پر اجرت کی ممانعت قرآن وحدیث کی کسی واضح ہدایت پر مبنی نہیں ہے، بلکہ یہ حکم حرمت رہا سے مستحب کیا گیا ہے اس لئے کہ یہ اس کا ایک ضمنی نتیجہ ہے، مزید یہ کہ ماضی میں ضمانت

سادہ نوعیت کی ہوتی تھی، موجودہ دور میں ضامن کو بہت سادہ دفتری کام کرنا پڑتا ہے اور متعدد امور کا جائزہ لینا پڑتا ہے، اس لئے ان حضرات کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ضمانت پر اجرت کی ممانعت پر بھی اس حوالے سے دوبارہ غور کی ضرورت ہے۔ اس سوال پر مزید تحقیق کی ضرورت ہے اور اسے علماء کے وسیع تر فورم پر غور کے لئے رکھا جانا چاہئے، لیکن جب تک اس طرح کے کسی فورم سے واضح فیصلہ نہیں ہو جاتا اس وقت تک اسلامی مالیاتی اداروں کو ضمانت پر کوئی اجرت دینی چاہئے نہ لینی چاہئے، البتہ ضمانت دینے کے عمل میں جو واقعی اخراجات ہوئے ہیں انہیں پورا کرنے کے لئے معاوضہ لیا اور دیا جا سکتا ہے۔

## ۶۔ نادہندگی پر جرمانہ

مرابحہ تمویل میں ایک اور مشکل یہ پیش آتی ہے کہ اگر کلائنٹ قیمت بروقت ادا نہ کرے تو قیمت میں اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ سودی قرضوں میں تو نادہندگی کے عرصے کے مطابق قرضے کی مقدار بڑھتی رہتی ہے، لیکن مرابحہ تمویل میں جو قیمت ایک مرتبہ متعین ہو جائے اس میں اضافہ نہیں ہو سکتا، اس پابندی کو بعض اوقات وہ بددیانت کلائنٹ غلط استعمال کرتے ہیں جو جان بوجھ کر قیمت کی بروقت ادائیگی سے گریز کرتے ہیں، اس لئے کہ انہیں معلوم ہوتا ہے کہ نادہندگی کی وجہ سے انہیں اضافی رقم ادا نہیں کرنی ہوگی۔

مرابحہ کی اس خصوصیت کی وجہ سے ان ملکوں میں کوئی بڑی مشکل پیدا نہیں ہونی چاہئے جہاں سارے کے سارے بینک اور مالیاتی ادارے اسلامی اصولوں کے مطابق چلائے جاتے ہوں، اس لئے کہ اس صورت میں حکومت یا مرکزی بینک ایسا نظام وضع کر سکتے ہیں جس کے مطابق نادہندگان کو یہ سزا دی جائے کہ انہیں کسی بھی مالیاتی ادارے سے کوئی سہولت حاصل کرنے سے محروم کر دیا جائے، یہ نظام بالقصد نادہندگی کے خلاف ایک رکاوٹ کا کام دے گا، لیکن ایسے ملکوں میں جہاں اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے، سودی کاروبار کرنے والے مالیاتی اداروں پر مشتمل اکثریت سے الگ تھلک کام کر رہے ہوں وہاں ایسے نظام پر عمل مشکل ہوگا، اس لئے کہ اگر عمل کو کسی بھی اسلامی بینک سے کوئی سہولت حاصل کرنے سے محروم بھی کر دیا جائے تو وہ روایتی بینکوں کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔

اس مشکل کو حل کرنے کے لئے موجودہ دور کے بعض علماء یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ جو کلائنٹ جان بوجھ کر ادائیگی میں تاخیر کرے اسے اس بات کا پابند بنایا جائے کہ وہ نادہندگی کی وجہ سے اسلامی بینک کو ہونے والے خسارے کا معاوضہ ادا کرے۔ یہ حضرات تجویز کرتے ہیں کہ اس معاوضے کی

مالیت اس منافع کے برابر بھی ہو سکتی ہے جو اس عرصے میں بینک نے اپنے کھاتہ داروں کو دیا ہے، مثلاً نادہندہ نے مقررہ وقت سے تین ماہ کی تاخیر کر کے قیمت ادا کی ہے۔ اگر ان تین ماہ میں بینک نے اپنے کھاتہ داروں کو پانچ فیصد کے حساب سے نفع دیا ہے تو یہ نادہندہ بھی اصل رقم پر مزید پانچ فیصد بطور خسارے کے معاوضے کے بینک کو دینا پڑے گا۔ لیکن جو علماء اس تعویض کو جائز قرار دیتے ہیں وہ اسے مندرجہ ذیل شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں:

(۱) ادائیگی کا وقت آجانے کے بعد نادہندہ کو کم از کم ایک ماہ کی مزید مہلت دی جانی چاہئے جس کے دوران اسے ہفتہ وار نوٹس بھیجے جائیں جن میں اسے وارنٹک دی جائے کہ وہ قیمت کی ادائیگی کرے ورنہ اسے خسارے کا معاوضہ ادا کرنا ہوگا۔

(۲) یہ بات شک و شبہ سے بالا ہو کہ وہ تاخیر اور نال منول بغیر کسی صحیح عذر کے کر رہا ہے۔ اگر یہ ظاہر ہو کہ وہ تاخیر غربت کی وجہ سے کر رہا ہے تو اس سے کوئی معاوضہ نہیں لیا جاسکتا۔ درحقیقت جب تک وہ ادائیگی کے قابل نہیں ہو جاتا اسے مہلت دینا ضروری ہے اس لئے کہ قرآن کریم واضح طور پر کہتا ہے:

”وَأَن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنُظْرَةٌ إِلَىٰ مِيسِرَةٍ“

”اور اگر وہ (مادیوں) تک دست ہو تو اسے کشادگی تک مہلت دی جائے۔“

(البقرہ: ۲۸۰)

(۳) یہ مالی تعویض صرف اسی صورت میں جائز ہے کہ جبکہ اسلامی بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں کچھ نفع ہوا ہو جو کہ کھاتہ داروں میں تقسیم کیا گیا ہو۔ اگر بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ کو اس عرصے میں کوئی نقص نہیں ہوا تو عمل سے بھی کوئی معاوضہ وصول نہیں کیا جاسکتا۔

موجودہ دور کے اکثر علماء نے تعویض کے اس تصور کو قبول نہیں کیا (راقم الحروف کی بھی یہی رائے ہے)۔ ان حضرات کا موقف یہ ہے کہ یہ تجویز نہ تو شریعت کے اصولوں سے مطابقت رکھتی ہے اور نہ ہی نادہندگی کے مسئلے کو حل کرنے کی قابلیت۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ مقروض سے جو بھی اضافی رقم لی جائے گی وہ ربا ہوگی۔ زمانہ جاہلیت میں جب مقروض مقررہ تاریخ پر ادائیگی سے قاصر ہوتا تو قرض خواہ اس سے عموماً زائد رقم وصول کیا کرتا تھا۔ ایسے موقع پر عموماً یوں کہا جاتا تھا:

”أَمَا انْ تَقْصِي وَأَمَا انْ تَرْبِي“

”یا تو قرض ابھی ادا کرو دیا واجب الادا رقم میں اضافہ کر دو۔“



معاوضہ ادا کرنے کی مذکورہ بالا تجویز اسی نقطہ نظر کے مشابہ ہے۔

اس پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ تجویز زمانہ جاہلیت کے اس عمل سے اصولی طور پر مختلف ہے، اس لئے کہ معاوضے والی تجویز میں مقروض کو ایک ماہ کی اضافی مدت دی جاتی ہے تاکہ یہ یقین کیا جاسکے کہ وہ کسی معقول عذر کے بغیر ادائیگی سے گریز کر رہا ہے اور تاکہ اگر یہ واضح ہو جائے کہ عدم ادائیگی کی وجہ غربت یا کوئی مشکل ہے تو اسے معاوضہ سے مستثنیٰ کیا جاسکے۔ لیکن اس تصور کے عملی اطلاق کے وقت ان شرطوں کو پورا کرنا انتہائی مشکل ہے، اس لئے کہ ہر مقروض یہی دعویٰ کرے گا کہ اس کی طرف سے بروقت عدم ادائیگی کی وجہ اس کا مالی طور پر اس قابل نہ ہونا ہے۔ کسی مالیاتی ادارے کے لئے ہر کلائنٹ کی مالی حیثیت کے بارے میں تحقیق کرنا اور اس بات کی تصدیق کرنا کہ وہ عدم ادائیگی کے قابل ہے یا نہیں انتہائی مشکل ہے۔ عام طور پر بینک یہی کرتے ہیں کہ وہ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ہر کلائنٹ ادائیگی کے قابل ہے، الا یہ کہ اسے دیوالیہ قرار دے دیا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مذکورہ تجویز میں جو سہولت اور رعایت دی گئی ہے اس سے صرف دیوالیہ لوگ ہی استفادہ کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے دیوالیہ پن کا وجود بہت نادر ہوتا ہے، اور ایسی نادر صورت میں عام سودی بینک بھی مقروض سے سود وصول نہیں کر سکتے، اس لئے اس تجویز کے مطابق سودی تمویل اور اسلامی تمویل میں کوئی عملی اور بامقصد فرق باقی نہیں رہتا۔

جہاں تک اضافی مدت کا تعلق ہے تو یہ معمولی رعایت ہے جو بعض اوقات روایتی بینکوں کی طرف سے بھی دے دی جاتی ہے۔ بات پھر وہی نکلی کہ سود میں اور تاخیر پر مالی معاوضہ قبول کرنے میں عملی طور پر کوئی فرق نہیں ہے۔

معاوضہ وصول کرنے کے حق میں بعض اوقات یہ دلیل دی جاتی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے اس شخص کی مذمت فرمائی ہے جو بغیر کسی عذر کے مالی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے۔ ایک معروف حدیث میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”لبي الواحد يحل عقوبته و عرضه.“<sup>(۱)</sup>

”جو مالی طور پر خوشحال شخص اپنے قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا ہے وہ سزا کا بھی مستحق ہے اور ملامت کا بھی۔“

اس سے استدلال یوں کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے شخص کو سزا دینے کی اجازت دی ہے، اور سزا مختلف قسم کی ہو سکتی ہے جن میں مالی جرمانہ بھی شامل ہے، لیکن اس استدلال میں اس

حقیقت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ مالی جرمانہ لگانا جائز ہے<sup>(۱)</sup> تب بھی یہ عدالت کے ذریعے لگایا جاتا ہے اور عموماً حکومت کو ادا کیا جاتا ہے۔ ایسی صورت حال کسی کے نزدیک بھی درست نہیں ہے کہ متاثرہ فریق معاملے کا فیصلہ کرنے کی اہل عدالت کے کسی فیصلے کے بغیر خود ہی اپنے ہی مفاد کے لئے جرمانے لاگو کر دے۔

مزید برآں یہ کہ اگر اسے ایک سزا ہی تسلیم کیا جائے تو یہ اس صورت میں بھی لاگو ہونی چاہئے جبکہ سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں کوئی نفع نہ ہوا ہو، اس لئے کہ نادہندہ کا جرم تو پایا گیا ہے اور اس کا بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں نفع ہونے یا نہ ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

درحقیقت بینک کے نفع کے برابر معاوضہ کی ادائیگی روپے (Money) کے بالقوۃ اور ممکنہ نفع (Opportunity Cost) کے تصور پر مبنی ہے۔ یہ تصور شرعی اصولوں سے میل نہیں رکھتا۔ اسلام ممکنہ نفع کے اس تصور کو تسلیم نہیں کرتا، اس لئے کہ معیشت سے سود کے خاتمے کے بعد روپے (money) کا کوئی متعین نفع باقی نہیں رہتا۔ اس میں جہاں نفع کمانے کی صلاحیت ہے وہیں اسے خسارے کا خطرہ لاحق ہوتا ہے، اور خسارے کا یہ رسک ہی ہے جو اسے نفع حاصل کرنے کے قابل بناتا ہے۔

یہاں ایک اور بڑا اہم قابل توجہ نکتہ یہ ہے کہ جو شخص نادہندگی کا مرتکب ہوتا ہے اسے زیادہ سے زیادہ ایک چور یا غاصب کی طرح قرار دیا جاسکتا ہے۔ چوری اور غصب کے بارے میں شرعی قواعد کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ چور ایک بہت بڑی سزا یعنی ہاتھ کاٹنے کا مستحق ہے لیکن اس سے یہ کبھی بھی مطالبہ نہیں کیا جاتا کہ وہ متاثرہ شخص کو کسی قسم کا معاوضہ ادا کرے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی رقم غصب کر لیتا ہے تو اسے بطور تعزیر کے سزا تو دی جاسکتی ہے لیکن کسی بھی فقہیہ نے اس پر اصل رقم سے زائد مالیاتی جرمانہ مقرر نہیں کیا جو مالک کو نقصان کی تلافی کے طور پر ادا کیا جائے۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین پر غاصبانہ قبضہ کر لیتا ہے تو اسے بازاری نرخ کے مطابق اس جگہ کا کرایہ ادا کرنا ہوگا، لیکن اگر اس نے نقد رقم غصب کی ہے تو وہ اتنی ہی رقم لوٹائے گا جتنی اس نے غصب کی ہے، اس سے زائد نہیں۔<sup>(۲)</sup>

(۱) بہت سے قدیم فقہاء نے عدالت کے ذریعے بھی مالی جرمانے (تعزیر بالمال) کو جائز قرار نہیں دیا، لیکن بعض قدیم فقہاء جیسے امام احمد اور امام ابو یوسف اسے جائز قرار دیتے ہیں، اور بہت سے معاصر علماء نے اسی نقطہ نظر کو ترجیح دی ہے۔

(۲) الشیرازی، المہذب، ج ۱، ص ۳۷۰۔

ان احکام سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ روپے (Money) کے ممکنہ نفع (Opportunity Cost) کو شریعت نے تسلیم نہیں کیا، کیونکہ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا کہ زر پر متعین نفع نہیں لیا جاسکتا اور نہ ہی اس کی ذاتی افادیت ہوتی ہے۔

اوپر بیان کردہ وجوہات کی بنیاد پر موجودہ دور کے اکثر علماء نے نادہندہ سے نقصان کی تلافی وصول کرنے کے نظریے کو تسلیم نہیں کیا۔ مجمع الفقہ الاسلامی جلد کے سالانہ اجلاس میں بھی اس سوال پر تفصیلی غور ہوا، اور اس میں بھی یہی طے ہوا کہ اس طرح کا معاوضہ وصول کرنا شرعاً درست نہیں۔<sup>(۱)</sup>

اب تک جو بات ہو رہی تھی وہ اس تعویض مالی کے شرعی جواز یا عدم جواز کے حوالے سے تھی، اب یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ اس تجویز سے نادہندگی کا مسئلہ بالکل حل نہیں ہوگا، بلکہ اس سے مقروض کا جتنی چاہے نادہندگی کا حوصلہ بڑھے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس تجویز کے مطابق نادہندہ کو جس معاوضے کی ادائیگی کے لئے کہا جائے گا وہ اس نفع کے برابر ہوگا جو نادہندگی کے اس عرصے میں کھاتہ داروں کو حاصل ہوا ہے، اور یہ بات واضح ہے کہ کھاتہ داروں کو حاصل ہونے والا نفع اس شرح منافع سے ہمیشہ کم ہوتا ہے جو مرابحہ کے معاہدے میں کلائنٹ کو ادا کرنا پڑتا ہے، اس لئے یہ کلائنٹ جتنا نفع نادہندگی سے پہلے دے رہا تھا نادہندگی کے بعد اس سے کافی کم ادا کر رہا ہوگا، لہذا وہ جان بوجھ کر یہ رقم ادا کرنا قبول کرے گا اور اصل قیمت ادا نہیں کرے گا بلکہ اسے کسی زیادہ نفع بخش کام میں لگا دے گا۔ فرض کیجئے چھ ماہ کے ایک مرابحہ معاہدے میں پندرہ فیصد سالانہ کے حساب سے نفع طے ہوا، اور کھاتہ داروں کو جو نفع دیا گیا ہے وہ دس فیصد سالانہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تاریخ ادائیگی کے بعد بھی اگر کلائنٹ مزید چھ ماہ کے لئے یہ قیمت اپنے پاس رکھتا ہے اور ادا نہیں کرتا تو اسے سالانہ دس فیصد کے حساب سے معاوضہ ادا کرنا ہوگا، جو کہ اصل مرابحہ کی شرح منافع یعنی پندرہ فیصد سے بہت کم ہے۔ اس صورت میں وہ قیمت ادا نہیں کریگا اور مزید چھ ماہ کے لئے کم شرح منافع پر یہ سہولت حاصل کر لے گا۔

## متبادل تجویز

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک بینک یا مالیاتی ادارہ اس مسئلے کو کیسے حل کرے، اگر نادہندہ سے بھی کچھ وصول نہ کیا جائے تو اس سے بددیانت شخص کو مزید رغبت ملے گی کہ وہ مسلسل نادہندگی کا مرتکب ہوتا رہے، تو اس سوال کا جواب بھی موجود ہے۔

(۱) قرارداد نمبر ۵۳ سالانہ اجلاس پنجم، شمارہ نمبر ۶، ج ۱، ۳۴۷۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس مسئلے کا اصل حل یہ ہے کہ ایسا نظام وجود میں لایا جائے جہاں نادہندگان کو یہ سزا دی جائے کہ وہ مستقبل میں تمام مالیاتی سہولتوں سے محروم ہو جائیں، لیکن جیسا کہ پہلے کہا گیا یہ صرف وہیں ہو سکتا ہے جہاں پورا بینکاری نظام اسلامی تعلیمات پر مبنی ہو، یا اسلامی بینکوں کو نادہندگان کے خلاف ضروری تحفظ فراہم کیا گیا ہو، اس لئے جب تک یہ ہدف حاصل نہیں کر لیا جاتا ہمیں کسی اور متبادل کی ضرورت ہے۔

اس مقصد کے لئے یہ تجویز کیا گیا تھا کہ مراحمہ کے عقد میں داخل ہوتے وقت عمل یہ ذمہ داری قبول کرے کہ وقت پر عدم ادائیگی کی صورت میں وہ بینک کے انتظام میں چلنے والے ایک خیراتی فنڈ میں ایک متعین رقم جمع کرائے گا۔ اس میں یہ یقین دہانی ضروری ہے کہ اس رقم کا کوئی بھی حصہ بینک کی آمدن کا جز نہیں بنے گا۔ بینک اس مقصد کے لئے ایک خیراتی فنڈ قائم کرے گا اور اس میں حاصل ہونے والی رقم کو صرف اور صرف شریعت کے مطابق خیراتی مقاصد کے لئے ہی خرچ کیا جائے گا۔ بینک اس خیراتی فنڈ سے مستحقین کو بلا سود قرضے بھی دے سکتا ہے۔

یہ تجویز بعض مالکی فقہاء کے بیان کردہ ایک فقہی قاعدے پر مبنی ہے۔ بعض مالکی فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر مقروض سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ وہ بروقت عدم ادائیگی کی صورت میں اضافی رقم ادا کرے گا تو یہ صورت تو شرعاً جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ سود لینے کے مترادف ہے، لیکن قرض دہندہ کو بروقت ادائیگی کی یقین دہانی کرانے کے لئے مقروض یہ ذمہ داری قبول کر سکتا ہے کہ وہ بروقت عدم ادائیگی کی صورت میں کچھ رقم بطور خیرات دے گا۔ یہ درحقیقت یمین (قسم) کی ایک صورت ہے جو کسی شخص کی طرف سے خود اپنے اوپر عائد کردہ ایک سزا ہے تاکہ وہ خود کو نادہندی سے بچا سکے۔ عام حالات میں اس طرح کی یمین (قسم) سے اخلاقی اور دینی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، اور عدالت کے ذریعے اس پر عمل درآمد نہیں کرایا جاسکتا، لیکن بعض مالکی فقہاء کے نزدیک اسے قضاء بھی لازم قرار دیا جاسکتا ہے<sup>(۱)</sup> اور قرآن و سنت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اس طرح کی یمین کو عدالت کے ذریعے قابل عمل قرار دینے میں مانع ہو، لہذا جہاں واقعتاً ضرورت ہو وہاں اس نقطہ نظر پر عمل کیا جاسکتا ہے، لیکن اس تجویز پر عمل کرتے ہوئے درج ذیل نقاط کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

۱۔ اس تجویز کا مقصد صرف یہ ہے کہ مقروض پر دباؤ ڈالا جائے کہ وہ بروقت اپنے واجبات ادا کرے، اس کا مقصد قرض دہندہ / تمویل کار کی آمدن میں اضافہ کرنا یا اسے متوقع منافع (Opportunity Cost) کا معاوضہ ادا کرنا نہیں ہے، اس لئے یہ بات یقینی بنانا ضروری ہے کہ

اس جرمانے کا کوئی حصہ کسی بھی صورت میں بینک کی آمدن کا حصہ نہیں بنے گا، اور نہ ہی اس کے ذریعے ٹیکس ادا کیے جائیں گے اور نہ ہی انہیں تمویل کار کی کسی ذمہ داری سے عہدہ براہونے کے لئے استعمال کیا جائے گا۔

۲۔ چونکہ جرمانے کی اس رقم کا بینک بطور اپنی آمدن کے مالک نہیں ہے بلکہ یہ خیراتی مقاصد کے لئے استعمال ہوگی اس لئے یہ کوئی بھی ایسی رقم ہو سکتی ہے جو مقروض رضامندی سے قبول کرے، اس کا تعین سالانہ فیصد کے حساب سے بھی ہو سکتا ہے، اس لئے یہ رقم، بالقصد نادہندگی کے خلاف حقیقی تحفظ کا کام دے گی، بخلاف مالی معاوضے کی سابقہ تجویز کے، کہ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا وہ نادہندگی کی حوصلہ افزائی کرتی ہے۔

۳۔ چونکہ یہ جرمانہ اصل کے اعتبار سے کلائنٹ کی خود اپنے اوپر عائد کی ہوئی ایک قسم ہے، ایسا جرمانہ نہیں ہے جس کا تمویل کار کی طرف سے مطالبہ کیا گیا ہو اس لئے معاہدے میں اس تصور کا انعکاس ضروری ہے، اس لئے جرمانے سے متعلقہ شق کے الفاظ کچھ اس طرح کے ہونے چاہئیں:

”کلائنٹ بذریعہ ہذا یہ ذمہ داری قبول کرتا ہے کہ اگر وہ اس معاہدے کی رو سے واجب الادا رقم کا کوئی حصہ بروقت ادا نہیں کرتا تو وہ بینک کے زیر انتظام خیراتی اکاؤنٹ / فنڈ میں اتنی رقم جمع کرائے گا جس کا حساب عدم ادائیگی کے ہردن کے بدلے میں ..... سالانہ کی بنیاد پر کیا جائے گا، الا یہ کہ وہ ایسی شہادت سے جو بینک / تمویل کار کے نزدیک قابل اطمینان ہو یہ ثابت کر دے کہ نادہندگی کا سبب غربت یا کوئی ایسا سبب تھا جو اس کے اختیار سے باہر تھا۔“

۴۔ چونکہ یہ خیراتی کام کی قسم ہے اس لئے اصل میں تو یہ بات بھی جائز تھی کہ کلائنٹ مقررہ رقم خود اپنی مرضی سے کسی خیراتی کام میں خرچ کر دے، لیکن یہ بات یقینی بنانے کے لئے کہ وہ واقعی اس رقم کی ادائیگی کر دے گا معاہدے میں بینک / تمویل کار کے زیر انتظام چلنے والے خیراتی فنڈ یا اکاؤنٹ کا تعین کیا گیا ہے، اس طرح متعین طور پر ذمہ داری قبول کرنا شریعت کے کسی اصول کے خلاف نہیں ہے، لیکن یہ بہر حال ضروری ہے کہ بینک یا مالیاتی ادارہ اس مقصد کے لئے ایک مستقل فنڈ یا کم از کم مستقل اکاؤنٹ کا انتظام کرے اور اس اکاؤنٹ میں جمع ہونے والی رقم اچھی طرح طے شدہ خیراتی کاموں میں خرچ ہونی چاہئے جو کلائنٹ / مدیون کو معلوم ہوں۔

اب اسلامی مالیاتی اداروں کی بڑی تعداد میں اس تجویز پر کامیابی سے عمل ہو رہا ہے۔

## ۶۔ مراہجہ میں رول اوور کی کوئی گنجائش نہیں

ایک اور ضابطہ جس کا ذہن میں رہنا اور اس پر عمل کیا جانا بہت ضروری ہے یہ ہے کہ مراہجہ کے معاملے میں مزید اگلی مدت کے لئے رول اوور (Roll Over) کی گنجائش نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup> سود پر مبنی تمویل میں اگر کسی بینک کا کلائنٹ کسی وجہ سے مقررہ وقت پر قرض ادا نہیں کر سکتا تو وہ بینک سے درخواست کر سکتا ہے کہ وہ اس کے قرضے کی سہولت میں ایک اور متعین مدت کے لئے توسیع کر دے۔ اگر بینک اس سے متفق ہو تو اس سہولت کو باہمی طور پر طے پانے والی شرائط پر رول اوور کر دیا جاتا ہے جس کی رو سے نئی مدت میں نئی شرح سود لاگو ہوگی۔ عملاً اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ اتنی ہی مقدار میں ایک نیا قرضہ (نئی شرح سود پر) مقروض کو دوبارہ دے دیا گیا ہے۔

بعض اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے جو مراہجہ کے تصور کو صحیح طور پر نہیں سمجھتے اور اسے سودی تمویل کی طرح کا محض ایک طریقہ تمویل سمجھتے ہیں انہوں نے رول اوور کا تصور مراہجہ میں بھی استعمال کرنا شروع کر دیا۔ اگر کلائنٹ ان سے درخواست کرتا ہے کہ مراہجہ کی تاریخ ادائیگی میں توسیع کر دیں تو یہ بینک اس مراہجہ کو رول اوور کر دیتے اور ادائیگی کے وقت میں مزید مارک اپ کی شرط کے ساتھ اضافہ کر دیتے ہیں۔ عملاً اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسی سامان (Commodity) پر ایک اور مراہجہ ہو گیا ہے (یعنی بینک نے وہی چیز کلائنٹ کو نئے نفع کے ساتھ بیچ دی ہے)۔ یہ عمل شریعت کے طے شدہ اصولوں کے بالکل خلاف ہے۔

یہ بات واضح طور پر سمجھ لینی چاہئے کہ مراہجہ کوئی قرض نہیں ہے، بلکہ ایک چیز کی بیع ہے جس کی قیمت کی ادائیگی ایک مقررہ تاریخ تک مؤخر کر دی گئی ہے۔ جب ایک مرتبہ یہ چیز بک گئی تو اس کی ملکیت کلائنٹ کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔ اب یہ بیچنے والے (بینک) کی ملکیت نہیں رہی۔ بیچنے والا قانونی طور پر صرف اس کی قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے جو کہ خریدار کے ذمے واجب الادا دین (Debt) ہے، اس لئے انہی فریقین کے درمیان اسی چیز کی دوبارہ بیع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ رول اوور (Roll Over) خالص اور سادہ سود ہے، اس لئے کہ یہ بیع مراہجہ سے پیدا ہونے والے دین (Debt) پر اضافی رقم لینے کا معاہدہ ہے۔

(۱) (Roll Over) کی اصطلاح کی وضاحت خود اگلی سطور سے ہو رہی ہے۔ (مترجم)

## ۷۔ وقت سے پہلے ادائیگی کی وجہ سے رعایت

بعض اوقات مدیون (Debtor) مقرر تاریخ سے پہلے ادائیگی کرنا چاہتا ہے، اس صورت میں وہ مقررہ موجدل قیمت میں کمی کا بھی خواہش مند ہوتا ہے، کیا اس کی قبل از وقت ادائیگی کی وجہ سے اسے رعایت دینے کی شرعاً گنجائش ہے، اس سوال پر قدیم فقہاء نے تفصیلی گفتگو کی ہے۔ اسلام کے قانونی لٹریچر میں یہ مسئلہ ”ضع و تعجل“ (دین میں کمی کرو اور جلدی وصول کرلو) کے عنوان سے معروف ہے۔ بعض قدیم فقہاء نے اس بندوبست کو جائز قرار دیا ہے، لیکن ائمہ اربعہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک اگر قبل از وقت ادائیگی کے لئے اس کمی کو شرط قرار دیا جائے تو جائز نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup>

جن فقہاء کے نزدیک یہ انتظام جائز ہے ان کا نقطہ نظر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ایک حدیث پر مبنی ہے کہ جب بنو نضیر کے یہودیوں کو ان کی سازشوں کی وجہ سے مدینہ منورہ سے جلا وطن کیا گیا تو کچھ لوگ حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ آپ نے تو انہیں جلا وطن ہونے کا حکم دے دیا ہے لیکن کچھ لوگوں نے ان یہودیوں کے قرضے دینے ہیں جن کی تاریخ ادائیگی ابھی تک نہیں آئی، اس وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے ان یہودیوں سے جو قرض خواہ تھے فرمایا:

”ضعوا و تعجلوا“<sup>(۲)</sup>

”اپنے قرضوں میں کمی کرو اور جلدی وصول کرلو۔“

اکثر فقہاء اس حدیث کو صحیح تسلیم نہیں کرتے، خود امام بیہقی جنہوں نے یہ حدیث روایت کی ہے، نے صراحتہً کہا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی بنو نضیر کی جلا وطنی ہجرت کے دوسرے سال میں ہوئی تھی، جبکہ ربا کی حرمت ابھی نازل نہیں ہوئی تھی۔

نیز یہ کہ وادی نے روایت کیا ہے کہ بنو نضیر سودی قرضے دیا کرتے تھے، اس لئے حضور اقدس ﷺ نے جس انتظام کی اجازت دی تھی وہ یہ تھا کہ قرض خواہ سود چھوڑ دیں اور مدیون اصل سرمایہ جلدی ادا کر دیں۔ وادی نے روایت کیا ہے کہ بنو نضیر کے ایک یہودی سلام بن ابی حقیق نے اسید بن خضیر رضی اللہ عنہ کو اتنی دینار دیئے ہوئے تھے جو کہ ایک سال بعد مزید چالیس دینار کے ساتھ واجب الادا تھے۔

(۱) ابن قدامہ، المغنی، ج ۳، ص ۱۷۵، ۱۷۶، تفصیلی بحث کے لئے ملاحظہ ہو: بحوث فی تظایر فقہیہ معاصرة، ص ۲۵۔

(۲) البیہقی، السنن الکبریٰ، ج ۶، ص ۲۸۔

اس طرح ایک سال بعد حضرت اسید رحمۃ اللہ علیہ کے ذمہ سلام یہودی کے ۱۲۰ دینار واجب الادا تھے۔ اس مذکورہ بندوبست کے بعد حضرت اسید رحمۃ اللہ علیہ نے سلام کو اصل سرمایہ یعنی اسی دینار ادا کر دیئے اور سلام باقی سے دستبردار ہو گیا۔ (۱)

ان وجوہات کی بنیاد پر اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر قبل از وقت ادائیگی میں دین میں کمی کی شرط لگائی گئی ہے تو یہ جائز نہیں ہے، البتہ اگر جلدی ادائیگی کے لئے یہ شرط نہیں ہے اور قرض خواہ رضا کارانہ طور پر اپنی مرضی سے رعایت دے دیتا ہے تو یہ جائز ہے۔

یہی نقطہ نظر اسلامی فقہ اکیڈمی نے اپنے ایک سالانہ اجلاس میں اختیار کیا ہے۔ (۲)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک اسلامی بینک یا مالیاتی ادارے میں طے پانے والے مرابحہ کے عقد میں اس طرح کی رعایت عقد میں طے نہیں کی جاسکتی اور نہ ہی کلائنٹ اپنے حق کے طور پر اس کا مطالبہ کر سکتا ہے، البتہ اگر بینک یا مالیاتی ادارہ اپنی مرضی سے اس طرح کی چھوٹ دے دیتا ہے تو یہ بھی قابل اعتراض نہیں ہے، خاص طور پر جبکہ کلائنٹ محتاج شخص ہو۔ مثال کے طور پر اگر ایک غریب کسان نے ٹریکٹر یا زرعی بیج وغیرہ مرابحہ کی بنیاد پر خریدے تو بینک کو چاہئے کہ وہ رضا کارانہ طور پر جلدی ادائیگی کی صورت میں اسے رعایت دیدے۔

## ۸۔ مرابحہ میں لاگت کا حساب

یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ مرابحہ کا عقد اسلامی بیج کے تصور پر مشتمل ہے جس میں اصل لاگت پر منافع شامل کیا گیا ہو، اس لئے مرابحہ وہیں کارآمد ہو سکتا ہے جہاں بائع بیچی جانے والی چیز پر آنے والی لاگت کا پورا پورا حساب کر سکتا ہو۔ اگر لاگت کا پورا پورا حساب نہ کیا جاسکتا ہو تو مرابحہ ممکن نہیں ہوگا، اس صورت میں بیج مساومہ ہی ہو سکتی ہے (یعنی ایسی بیج جس میں اصل لاگت کا حوالہ نہ ہو)۔

اس اصول سے ہم ایک اور ضابطے کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں وہ یہ کہ مرابحہ اسی کرنسی پر مبنی ہونا چاہئے جس کے ذریعے سے بائع نے اس چیز کو خریدا ہے۔ اگر اس نے وہ چیز پاکستانی روپے میں خریدی ہے تو اگلی بیج بھی پاکستانی روپے پر ہی مبنی ہونی چاہئے۔ اگر پہلی بیج امریکی ڈالر پر ہوئی ہے تو مرابحہ بھی امریکی ڈالر پر مبنی ہونا چاہئے، تاکہ صحیح لاگت کا تعین ہو سکے۔

(۱) الواقدی، المفاز، ج ۱، ص ۳۷۴۔

(۲) قرارداد نمبر ۶۶، اجلاس ششم، مجلہ نمبر ۷، ج ۲، ص ۲۱۷۔



لیکن بین الاقوامی تجارت میں دونوں بیعوں کا ایک ہی کرنسی پر مبنی ہونا مشکل ہو سکتا ہے۔ کلائنٹ کو جو چیز بیچی جانی ہے اگر وہ دوسرے ملک سے درآمد کی جا رہی ہے، جبکہ آخری خریدار پاکستان میں ہے تو اصل بیچ کی قیمت غیر ملکی کرنسی میں ادا کی جا رہی ہوگی اور دوسری بیچ کا تعین پاکستانی روپوں میں ہوگا۔

اس صورت حال کا حل دو طریقوں سے نکالا جاسکتا ہے، پہلا یہ کہ اگر خریدار متفق ہو اور اس ملک کے قوانین بھی اس کی اجازت دیتے ہوں تو دوسری بیچ بھی ڈالر میں ہو سکتی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر بائع (بینک) نے وہ چیز پاکستانی روپے کو ڈالر میں تبدیل کرا کے خریدی ہے تو پاکستانی روپے کی وہ مقدار جو اسے ڈالر تبدیل کرانے کے لئے ادا کرنی پڑی ہے اسے اصل لاگت والی قیمت شمار کیا جاسکتا ہے اور مرابحہ میں اس پر منافع کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔

بعض صورتوں میں بینک وہ چیز باہر سے خریدتا ہے اور قیمت تین ماہ بعد یا قسطوں میں ادا کرنا ہوتی ہے، اور وہ اصل فراہم کنندہ کو قیمت کی پوری ادائیگی سے پہلے وہ چیز اپنے کلائنٹ کو بیچ دیتا ہے۔ چونکہ بینک قیمت کی ادائیگی ڈالر میں کرے گا اور اسے ڈالر کے مقابلے میں پاکستانی روپے کتنے ہوں گے اس کا علم اس وقت نہیں ہو سکتا جس وقت وہ چیز کلائنٹ کو بیچی جا رہی ہو، چونکہ ڈالر اور پاکستانی روپے کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ ہوتا رہتا ہے، اس لئے ایسا ہو سکتا ہے کہ بینک کو اس سے زیادہ رقم ادا کرنی پڑ جائے جتنا مرابحہ کرتے وقت اندازہ لگایا تھا۔ مثال کے طور پر مرابحہ کرتے وقت ایک امریکی ڈالر چالیس روپے کا تھا، مرابحہ کی قیمت کا تعین بھی اسی ریٹ کے حوالے سے کیا گیا تھا، لیکن جب بینک نے اصل فراہم کنندہ کو قیمت ادا کی تو ڈالر کا ریٹ بڑھ کر اکتالیس روپے ہو چکا تھا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ بینک کی لاگت میں ۲.۵ فیصد اضافہ ہو گیا ہے۔ اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے بعض مالیاتی ادارے مرابحہ کے معاہدے میں یہ شرط رکھ دیتے ہیں کہ کرنسی ریٹ میں اس طرح کے اتار چڑھاؤ کی صورت میں اضافی لاگت کلائنٹ برداشت کرے گا۔ لیکن قدیم فقہاء کے مطابق اس طرح کی شرط پر مرابحہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں بیچ کے وقت قیمت (ثمن) میں جہالت پائی جاتی ہے اور یہ جہالت تین ماہ بعد تک اس وقت تک باقی رہتی ہے جبکہ خریدار (بینک) فراہم کنندہ کو قیمت کی ادائیگی کرے گا۔ اس طرح کی جہالت کی وجہ سے عقد غیر صحیح ہو جاتا ہے، اس لئے اس مسئلے کے حل کے لئے بینک کے پاس تین راستے ہیں:

(۱) بینک وہ چیز L/C at sight کی بنیاد پر خرید لے (جس میں خریدار کو مال پہنچتے ہی ادائیگی کرنا ہوتی ہے) اور بینک اپنے کلائنٹ کے ساتھ بیچ کرنے سے پہلے قیمت کی ادائیگی کر دے۔ اس

صورت میں کرنسی ریٹ میں اتار چڑھاؤ کا سوال پیدا نہیں ہوگا۔ مرابحہ کی قیمت کا تعین اس دن کے کرنسی نرخ کے مطابق ہوگا جس دن بینک نے فراہم کنندہ (Supplier) کو قیمت کی ادائیگی کی ہے۔

(۲) بینک مرابحہ کی قیمت کا تعین بھی پاکستانی روپے کی بجائے امریکی ڈالر میں کرے تاکہ کلائنٹ مرابحہ کی مؤجل قیمت کی ادائیگی بھی امریکی ڈالر میں کرے، اس صورت میں بینک اپنے کلائنٹ سے امریکی ڈالر وصول کرنے کا حق دار ہوگا، اس لئے ڈالر کی قیمت میں اتار چڑھاؤ کا خطرہ بھی خریدار (کلائنٹ) کو اٹھانا پڑے گا۔

(۳) مرابحہ کی بجائے سودا مساومہ کی بنیاد پر ہو (یعنی ایسی بیع جس میں اصل لاگت کا حوالہ نہیں ہوتا) اور قیمت اس انداز سے متعین کی جائے کہ وہ کرنسی ریٹ میں متوقع کمی بیشی کا بھی احاطہ (Cover) کر لے۔

## ۹۔ مرابحہ کس چیز پر ہو سکتا ہے

وہ اشیاء جن کی نفع پر بیع ہو سکتی ہے ان پر مرابحہ بھی ہو سکتا ہے، اس لئے کہ مرابحہ بھی بیع ہی کی ایک قسم ہے، لہذا کسی کمپنی کے حصص کی بھی مرابحہ کی بنیاد پر خرید و فروخت ہو سکتی ہے، اس لئے کہ اسلامی اصولوں کے مطابق کمپنی کا شیئر اس کے حامل کی کمپنی کے اثاثہ جات میں متناسب ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ اگر کمپنی کے اثاثہ جات کی بیع منافع پر ہو سکتی ہے تو اس کے حصص کو بھی بطور مرابحہ بیچا جاسکتا ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ عقد میں بیع کی تمام شرائط جو پہلے بیان کی گئی ہیں وہ پوری ہوں، اس لئے یہ ضروری ہے کہ بائع پہلے شیئرز پر ان کے حقوق و واجبات کے ساتھ قبضہ حاصل کرے پھر انہیں اپنے کلائنٹ کو بیچے، Buy Back یا شیئرز کو ان پر قبضہ کیے بغیر بیچنا شرعاً جائز نہیں ہے۔

اس کے برعکس جن چیزوں کی بیع نہیں ہو سکتی ان پر مرابحہ بھی نہیں ہو سکتا۔ مثلاً کرنسیوں کے باہمی تبادلے میں مرابحہ ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ کرنسیوں کی ایک دوسرے کے ساتھ بیع یا تو نقد ہونی چاہئے یا ادھار ہونے کی صورت میں اس بازاری قیمت پر ہونی چاہئے جو سودا طے پانے کے دن مروج تھی<sup>(۱)</sup>۔ اسی طرح وہ تجارتی دستاویزات جو ایسے قرض کی نمائندگی کرتے ہوں جو حامل کے لئے قابل وصول ہے ان کی خرید و فروخت بھی لکھی ہوئی قیمت پر ہی ہو سکتی ہے، اس لئے اس طرح کی

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو میری عربی کتاب ”احکام الاوراق النقدیہ“ (اس کا اردو ترجمہ ”کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم“ کے نام سے چھپ چکا ہے اور کتاب ”فتنی مقالات“ میں بھی شامل ہے۔)

دستاویزات میں بھی مرابحہ نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ہر ایسا کاغذ جو حامل کو جاری کنندہ کی طرف سے متعین رقم کی وصولی کا حقدار بناتا ہے اس کی خرید و فروخت نہیں ہو سکتی۔ ان کے مبادلے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ یہ مبادلہ قیمت اسمیہ (Face Value) پر ہو، لہذا مرابحہ کی بنیاد پر ان کی بیع نہیں ہو سکتی۔

## ۱۰۔ مرابحہ میں ادائیگی کوری شیڈول کرنا

اگر خریدار / کلائنٹ معاہدہ مرابحہ میں طے شدہ تاریخ پر ادائیگی کے کسی وجہ سے قابل نہ ہو تو وہ بعض اوقات بائع / بینک سے درخواست کرتا ہے کہ قسطوں کوری شیڈول کر دیا جائے۔ روایتی بینکوں میں تو قرضے عموماً اضافی سود کی بنیاد پر ری شیڈول کیے جاتے ہیں، لیکن مرابحہ کی ادائیگی میں یہ ممکن نہیں ہے۔ اگر قسطوں کوری شیڈول کیا جاتا ہے تو ری شیڈولنگ کی وجہ سے اضافی رقم نہیں لی جاسکتی، مرابحہ کی واجب الادا قیمت اتنی ہی اور اسی کرنسی میں رہے گی۔

بعض اسلامی بینکوں کی یہ تجویز ہے کہ مرابحہ کی قیمت کو ایسی مضبوط کرنسی میں ری شیڈول کیا جائے جو کہ اس کرنسی سے مختلف ہو جس میں اصل مرابحہ طے پایا تھا۔ اس تجویز کا مقصد مضبوط کرنسی کی قیمت میں اضافے کے ذریعے سے بینک کو معاوضہ دلانا ہے۔ یہ فائدہ چونکہ ری شیڈولنگ کے ذریعے حاصل کیا جا رہا ہے اس لئے یہ جائز نہیں ہے۔ ری شیڈولنگ لازماً اسی کرنسی اور اسی مقدار میں ہونی چاہئے۔ البتہ ادائیگی کے وقت خریدار بائع کی رضامندی سے بطور مبادلہ کے مختلف کرنسی میں اسی دن (یعنی ادائیگی والے دن) کے ریٹ کے مطابق ادائیگی کر سکتا ہے، لیکن جس دن عقد ہوا تھا اس دن کے ریٹ کے مطابق یہ تبادلہ نہیں ہو سکتا۔

## ۱۱۔ مرابحہ کو سیکورٹیز میں تبدیل کرنا

مرابحہ ایک عقد ہے جسے قابل تبادلہ دستاویزات میں تبدیل نہیں کیا جاسکتا کہ ان کی ثانوی بازار (Secondary Market) میں خرید و فروخت ہو سکے۔ اس کی وجہ واضح ہے، اگر خریدار / کلائنٹ ایسی دستاویز پر دستخط کر دیتا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ بائع / تھویل کار کی طرف اتنی رقم کا مقروض ہے تو یہ کاغذ زر کے اس قرض کی نمائندگی کرتا ہے جو اس سے وصول کیا جانا ہے یا دوسرے لفظوں میں ایسی رقم کی نمائندگی کرتا ہے جو اس کے ذمہ واجب الادا ہے، لہذا اس دستاویز کی تیسرے فریق کے ہاتھ بیع کرنا زر (Money) کی بیع ہی ہے، اور یہ بات پہلے واضح کی جا چکی ہے کہ جب

زر کا تبادلہ اسی کرنسی کے زر کے ساتھ ہو تو یہ ضروری ہے کہ یہ تبادلہ برابر برابر ہو، کم یا زیادہ قیمت پر اس کی بیع نہیں ہو سکتی، لہذا مرابحہ کے نتیجے میں جو زر کی ذمہ داری پیدا ہوئی ہے اس کی نمائندگی کرنے والے کاغذ سے قابل تبادلہ دستاویز وجود میں نہیں آ سکتی۔ اگر اس میں کاغذ کا تبادلہ ہو تو وہ لکھی ہوئی قیمت پر ہی ہونا چاہئے، تاہم اگر کوئی ملا جلا شعبہ موجود ہو جو مختلف معاہدوں مثلاً مشارکہ، لیزنگ اور مرابحہ پر مشتمل ہو تو اس مشترکہ شعبے کی بنیاد پر قابل تبادلہ سرٹیفکیٹ جاری کیے جاسکتے ہیں، لیکن ان شرطوں کا لحاظ رکھ کر جن پر ”اسلامی فنڈز“ کے باب میں تفصیلی گفتگو ہوگی۔

## مرابحہ کے استعمال میں چند بنیادی غلطیاں

مرابحہ کے تصور اور اس سے متعلقہ مباحث کو بیان کرنے کے بعد یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان بنیادی غلطیوں کی وضاحت کر دی جائے جو عام طور پر اسلامی مالیاتی اداروں سے مرابحہ کے تصور پر عمل کرتے وقت ہو جاتی ہیں۔

۱۔ پہلی اور سب سے زیادہ قابل اعتراض غلطی یہ مفروضہ قائم کرنا ہے کہ مرابحہ ایک عمومی طریقہ تمويل ہے جسے ان تمام انواع کی تمويل کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے جو روایتی بینک اور غیر مصرفی تمويلی ادارے (NBFIs) کرتے ہیں۔ اسی غلط مفروضے کی بنیاد پر بعض بینکوں کو دیکھا گیا ہے کہ وہ روزمرہ کے کاروباری اخراجات (Over Head Expenses) کی تمويل کے لئے بھی مرابحہ کو استعمال کرتے ہیں، جیسے عملے کی تنخواہوں کی ادائیگی، بجلی کے بلوں کی ادائیگی وغیرہ، اسی طرح ان قرضوں کی ادائیگی کے لئے جو کہ اس کمپنی نے دوسروں کو ادا کرنے ہیں۔ یہ عمل قطعاً ناقابل قبول ہے، اس لئے کہ مرابحہ وہیں استعمال ہو سکتا ہے جہاں کلائنٹ کوئی چیز خریدنا چاہتا ہو۔ اگر کسی اور مقصد کے لئے فنڈز درکار ہیں تو وہاں مرابحہ قابل عمل نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں ضرورت کی نوعیت کے مطابق مشارکہ، لیزنگ وغیرہ مناسب طریقہ ہائے تمويل کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ بعض صورتوں میں کلائنٹ مرابحہ کے کاغذات پر صرف فنڈز کے حصول کے لئے دستخط کرتا ہے۔ اس کا مقصد ان فنڈز سے کوئی متعین چیز خریدنا نہیں ہوتا، اسے غیر متعین مقاصد کے لئے فنڈز درکار ہوتے ہیں، لیکن رسمی دستاویزات کی ضرورت پوری کرنے کے لئے وہ مصنوعی طور پر کسی چیز کا نام ذکر کر دیتا ہے، رقم وصول کرنے کے بعد وہ اسے جہاں چاہتا ہے خرچ کر لیتا ہے (اور وہ چیز خریدنا نہیں ہے)۔

ظاہر ہے کہ یہ ایک مصنوعی اور جعلی معاملہ ہے۔ اسلامی تمويل کاروں کو اس کے بارے میں

بہت محتاط رہنا چاہئے۔ یہ ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ یہ یقین حاصل کریں کہ کلائنٹ واقعی وہ چیز خریدنا چاہتا ہے جس کی بنیاد پر مراہجہ ہو رہا ہے۔ جو با اختیار لوگ مراہجہ کی سہولت کی منظور دیتے ہیں انہیں اس بات کی یقین دہانی ضرور حاصل کرنی چاہئے اور یہ بات یقینی بنانے کے لئے کہ معاملہ اصلی ہے تمام اقدامات کرنے چاہئیں۔ مثلاً:

- (۱) بجائے اس کے کہ کلائنٹ کو (وہ چیز خریدنے کے لئے) فنڈز دے دیئے جائیں بینک کو چاہئے کہ فراہم کنندہ کو براہ راست ادائیگی کر دے۔
- (۲) جہاں فنڈز کے بارے میں کلائنٹ پر ہی اعتماد کرنا ضروری ہو کہ وہ یہ چیز بینک کی طرف سے خریدے تو اسے چاہئے کہ انوائس یا کوئی اور دستاویزی ثبوت تمویل کار کو پیش کرے۔
- (۳) جہاں اوپر ذکر کردہ دونوں تقاضوں کو پورا نہ کیا جاسکے تو مالیاتی ادارے کو چاہئے کہ وہ خریدی ہوئی چیز کی ظاہری پڑتال کا انتظام کرے۔

بہر حال اسلامی مالیاتی ادارے کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس بات کو یقینی بنائے کہ مراہجہ ایک حقیقی اور اصلی معاہدہ ہے جس میں عملہ بیع ہوئی ہے، اسے سودی قرضے کو چھپانے کے لئے غلط استعمال نہیں کیا گیا۔

۳۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ بینک، فراہم کنندہ سے چیز حاصل کرنے سے پہلے ہی کلائنٹ کو بیچ دیتا ہے۔ اس غلطی کا ارتکاب ان معاملوں میں ہوتا ہے جہاں مراہجہ کی تمام دستاویزات پر ایک ہی وقت دستخط کیے جاتے ہیں اور مراہجہ کے مختلف مراحل کو ذہن میں نہیں رکھا جاتا۔ بعض مالیاتی ادارے مراہجہ کا صرف ایک ہی معاہدہ کرتے ہیں جس پر رقم دیئے جانے کے وقت یا بعض صورتوں میں اس سہولت کی منظوری کے وقت دستخط کیے جاتے ہیں۔ یہ طریقہ مراہجہ کے بنیادی اصولوں کے بالکل خلاف ہے۔ اس مضمون میں پہلے یہ بیان کیا گیا ہے کہ مراہجہ کا بندوبست مختلف عقدوں کا ایک سیکج ہے جو باری باری اپنے متعلقہ مراحل میں مددے کار آتے ہیں۔ ان مراحل پر مراہجہ تمویل کے تصور پر گفتگو کرتے ہوئے مکمل روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ مراہجہ کی اس بنیادی خصوصیت کو مد نظر رکھے بغیر سارا کا سارا معاملہ سودی قرضے میں تبدیل ہو جاتا ہے، محض اصطلاحات اور نام تبدیل کرنے سے معاملہ شرعاً جائز نہیں ہو جاتا۔

اسلامی بینکوں کے شریعہ ایڈوائزری بورڈز کے نمائندے بینک کے معاملات کو شریعت کے مطابق ہونے کے حوالے سے چیک کریں تو انہیں اس بات کا یقین ضرور حاصل کر لینا چاہئے کہ ان تمام مراحل کا خیال رکھا گیا ہے اور ہر معاملہ اس کے مقررہ وقت پر وجود میں آیا ہے

۴۔ سیولیت (Liquidity) کے بندوبست کے لئے عموماً اشیاء کے بین الاقوامی معاملوں کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ بعض اسلامی بینک محسوس کرتے ہیں کہ یہ معاہدے چونکہ اثاثوں پر مبنی ہوتے ہیں اس لئے ان میں بآسانی مرابحہ کی بنیاد پر داخل ہوا جاسکتا ہے، اور یہ بینک اس حقیقت کو نظر انداز کرتے ہوئے اس میدان میں داخل ہو جاتے ہیں کہ اشیاء کے معاملات جیسا کہ بین الاقوامی مارکیٹ میں مروج ہیں وہ شرعی اصولوں کے مطابق نہیں ہیں۔ اکثر صورتوں میں یہ غیر حقیقی معاہدے ہوتے ہیں جن میں کسی چیز کی کوئی سپردگی نہیں ہوتی، پارٹیاں فرق برابر کر کے معاملے کو ختم کر دیتی ہیں۔ بعض صورتوں میں حقیقتہً اشیاء ملوث ہوتی ہیں لیکن ان کی فارورڈ سیل ہوتی ہے یعنی مستقبل کی طرف مضاف بیع، یا سودا خود حاصل کیے بغیر بیع (Short Sale) ہوتی ہے اور یہ دونوں شرعاً ناجائز ہیں، حتیٰ کہ اگر یہ معاملے حاضر سودوں تک بھی محدود رہیں تب بھی یہ مرابحہ کے اسلامی اصولوں کے مطابق ہونے چاہئیں جن میں تمام ان ضروری شرطوں کو پورا کیا گیا ہو جو کہ اس کتاب میں بیان کی گئی ہیں۔

۵۔ بعض مالیاتی اداروں میں یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ وہ ان اشیاء پر بھی مرابحہ کر لیتے ہیں جو کلائنٹ پہلے ہی کسی تیسرے فریق سے خرید چکا ہوتا ہے، یہ بھی شرعاً درست نہیں ہے۔ جب ایک مرتبہ وہ چیز خود خرید چکا ہے تو وہ دوبارہ اسی فراہم کنندہ سے نہیں خریدی جاسکتی۔ اگر اس چیز کو بینک کلائنٹ سے خرید کر پھر اسے ہی بیع دیتا ہے تو یہ Buy Back کی تکنیک ہے جو کہ شرعاً جائز نہیں ہے، خاص طور پر مرابحہ میں۔ درحقیقت اگر کلائنٹ پہلے وہ چیز خرید چکا ہے اور وہ فنڈز کے لئے بینک کے پاس آتا ہے تو یا تو اس کے بائع کی طرف جو اس کی ذمہ داری بنتی ہے وہ اس سے عہدہ بردار ہونا چاہتا ہے، یا وہ ان فنڈز کو اور مقاصد کے لئے استعمال کرنا چاہتا ہے، دونوں صورتوں میں بینک مرابحہ کی بنیاد پر اسے تمویل نہیں دے سکتا، مرابحہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ چیز کلائنٹ نے پہلے خریدی ہوئی نہ ہو۔

### خلاصہ:

مرابحہ کے مختلف پہلوؤں پر سابقہ گفتگو سے درج ذیل نتائج نکالے جاسکتے ہیں جو یاد رکھنے کے قابل بنیادی اصول ہیں:

۱۔ مرابحہ اپنی اصل کے اعتبار سے کوئی طریقہ تمویل نہیں ہے، یہ ایک سادہ بیع ہے جو اصل لاگت پر اضافے (Cost Plus) کے تصور پر مبنی ہے۔ لیکن اس میں موجد ادا نیگی کا تصور شامل کر

کے اسے صرف ان صورتوں میں طریقہ تمویل کے طور پر استعمال کرنے کا راستہ نکالا گیا ہے جہاں کلائنٹ واقعی کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے، اسی لئے نہ تو اسے مثالی طریقہ تمویل کے طور پر اختیار کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اسے ہر قسم کی تمویل کے لئے عمومی طریقے کے طور پر اختیار کیا جاسکتا ہے، اسے مشارکہ اور مضاربہ پر مبنی مثالی تمویلی نظام کی طرف ایک عبوری قدم کے طور پر اختیار کیا جاسکتا ہے، وگرنہ اس کا استعمال انہی صورتوں تک محدود رہنا چاہئے جہاں مشارکہ اور مضاربہ کام نہیں دیتے۔

۲۔ مراہجہ سہولت کی منظوری دیتے وقت منظوری دینے والی اتھارٹی کو اس بات کا یقین کر لینا چاہئے کہ کلائنٹ واقعی اس چیز کو خریدنا چاہتا ہے جس پر مراہجہ منعقد ہوگا، اسے محض کاغذی کارروائی نہیں بنانا چاہئے جس میں کوئی واقعی بیع نہ ہو۔

۳۔ Over Head Expenses، بلوں کی ادائیگی یا کلائنٹ کے ذمے قرضوں کی ادائیگی کے لئے مراہجہ منعقد نہیں ہو سکتا، اسی طرح کرنسی کی خریداری کے لئے بھی مراہجہ نہیں ہو سکتا۔

۴۔ مراہجہ کے جائز ہونے کے لئے ایک اہم شرط یہ ہے کہ متعلقہ چیز کلائنٹ کو مراہجہ کی بنیاد پر بیچنے سے پہلے تمویل کار کی ملکیت اور اس کے حسی یا معنوی قبضے میں آجائے۔ درمیان میں کچھ وقت ایسا ہونا چاہئے جس میں اس چیز کا ضمان (Risk) تمویل کار پر ہو۔ اس چیز کی ملکیت حاصل کیے بغیر اور اس کا رسک برداشت کیے بغیر، اگرچہ وہ مختصر وقت کے لئے ہو، یہ معاملہ شریعت کی نظر میں قابل قبول نہیں ہوگا اور اس کے ذریعے حاصل ہونے والا نفع بھی حلال نہیں ہوگا۔

۵۔ مراہجہ کرنے کا بہترین طریقہ تو یہ ہے کہ تمویل کار فراہم کنندہ سے وہ چیز براہ راست خریدے اور اس پر قبضہ کرنے کے بعد اپنے کلائنٹ کو مراہجہ کی بنیاد پر بیچ دے۔ کلائنٹ کو وکیل بنادینا تاکہ وہ تمویل کار کی طرف سے اس چیز کو خرید لے، مراہجہ کو مشتبہ بنادیتا ہے۔ اس وجہ سے بعض شریعہ بورڈز نے اس تکنیک کو ممنوع قرار دے دیا ہے، سوائے ان صورتوں کے جہاں براہ راست خریداری ممکن نہ ہو، اس لئے جہاں تک ممکن ہو وکالت کے اس تصور سے گریز کرنا چاہئے۔

۶۔ واقعی ضرورت کی صورت میں اگر تمویل کار اپنے کلائنٹ کو اس چیز کی خریداری کے لئے اپنا وکیل بناتا ہے تو اس کی مختلف حیثیتوں (یعنی وکیل کی حیثیت اور آخر کار خریدار کی حیثیت) کو ایک دوسرے سے واضح طور پر ممتاز رکھنا چاہئے۔ بطور وکیل وہ امین ہے، جب تک وہ چیز تمویل کار کے وکیل کے طور پر اس کے قبضے میں ہو وہ اس کے کسی نقصان کا ذمہ دار نہیں ہے، سوائے اس کے کہ وہ کسی کوتاہی یا فراڈ کا ارتکاب کرے۔ جب بحیثیت وکیل وہ اس چیز کو خرید لے تو وہ تمویل کار کو اطلاع کرے کہ بطور وکیل اپنی ذمہ داری پوری کرتے ہوئے اس نے خریدی ہوئی چیز پر قبضہ کر لیا ہے اور

اب وہ تمویل کار سے اسے خریدنے کے لئے پیشکش (ایجاب) کرتا ہے۔ جب اس ایجاب کے جواب میں تمویل کار اپنی طرف سے قبول ظاہر کر دے گا تو بیع مکمل سمجھی جائے گی اور اس چیز کا ضمان (Risk) بحیثیت خریدار کلائنٹ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اس مرحلے پر یہ کلائنٹ مدیون (Debtor) بن جائے گا اور مدیون ہونے کے اثرات بھی مرتب ہوں گے۔ یہ مراہجہ تمویل کے بنیادی تقاضے ہیں بن کے بغیر مراہجہ نہیں کیا جاسکتا۔ مراہجہ بطور طریقہ تمویل کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے بھی ہم وکالت کے معاہدے کے ساتھ مراہجہ کے پانچ مراحل بیان کر چکے ہیں۔ ان پانچ مراحل میں سے ہر مرحلے کا اپنی صحیح شکل میں ہونا ضروری ہے۔ ان میں سے کسی کو بھی نظر انداز کرنے سے پورا بندوبست ہی شرمناک قابل قبول ہو جاتا ہے۔

یہ بات پوری احتیاط کے ساتھ مد نظر رکھنی چاہئے کہ مراہجہ ایسا معاملہ ہے جو سرحد پر واقع ہے، اور بیان کردہ طریقہ کار سے معمولی یا بھی ہٹنے سے قدم سودی تمویل کے ممنوعہ علاقے میں واقع ہو جاتے ہیں، اس لئے یہ معاملہ پوری توجہ اور احتیاط کے ساتھ کرنا چاہئے اور شریعت کے کسی بھی تقاضے میں کوتاہی نہیں برتنی چاہئے۔

۷۔ ادھار اور نقد کی بنیاد پر دو الگ الگ قیمتیں بتانا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ گاہک دوشقوں میں سے کسی ایک کو متعین طور پر منتخب کر لے۔ جب ایک مرتبہ قیمت متعین ہوگئی تو نہ تو ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے اسے بڑھایا جاسکتا ہے اور نہ ہی جلدی ادائیگی کی وجہ سے کمی کی جاسکتی ہے۔

۸۔ یہ بات یقینی بنانے کے لئے کہ خریدار قیمت بروقت ادا کر دے گا وہ یہ ذمہ داری لے سکتا ہے کہ نادہندگی کی صورت میں وہ متعین رقم ایسے خیراتی فنڈ میں جمع کرائے گا جو مالیاتی ادارے کے زیر انتظام ہو۔ یہ مقدار سالانہ فیصد کی بنیاد پر بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ رقم لازمی طور پر خالص خیراتی مقاصد کے لئے ہی خرچ ہونی چاہئے اور کسی بھی صورت میں مالیاتی ادارے کی آمدن کا حصہ نہیں بننی چاہئے۔

۹۔ قبل از وقت ادائیگی کی صورت میں کلائنٹ کسی چھوٹ کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ تاہم مالیاتی ادارہ معاہدے میں پیشگی شرط کے بغیر اپنی مرضی سے قیمت کا کچھ حصہ معاف کر سکتا ہے۔





## اجارہ

”اجارہ“ اسلامی فقہ کی ایک اصطلاح ہے، جس کا لغوی معنی ہے کوئی چیز کرائے پر دینا۔ اسلامی فقہ میں ”اجارہ“ کی اصطلاح دو مختلف صورتوں کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ پہلی صورت میں اجارے کا معنی ہے کسی شخص کی خدمات حاصل کرنا جس کے معاوضے میں اسے تنخواہ دی جاتی ہے۔ خدمات حاصل کرنے والے کو ”مستاجر“ اور اس ملازم کو ”اجیر“ کہا جاتا ہے۔ لہذا اگر ”الف“ ”ب“ کو اپنے دفتر میں ماہانہ تنخواہ کی بنیاد پر منیجر یا کلرک رکھتا ہے تو ”الف“ مستاجر ہے اور ”ب“ اجیر ہے۔ اسی طرح اگر ”الف“ کسی قلی (پورٹر) کی خدمات حاصل کرتا ہے تاکہ وہ اس کا سامان اتر پورٹ تک پہنچائے تو ”الف“ مستاجر ہے جبکہ وہ پورٹر اجیر ہے، اور دونوں صورتوں میں فریقین کے درمیان طے پانے والا معاملہ ”اجارہ“ کہلائے گا۔ اجارے کی اس قسم میں تمام وہ معاملات شامل ہیں جن میں کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی خدمات (Services) حاصل کرتا ہے۔ جس کی خدمات حاصل کی گئی ہیں وہ کوئی ڈاکٹر، قانون دان، معلم، مزدور یا کوئی ایسا شخص ہو سکتا ہے جو ایسی خدمات مہیا کر سکتا ہو جن کی کوئی قیمت لگائی جاسکتی ہو۔ اسلامی فقہ کی اصطلاح کے مطابق ان میں سے ہر شخص کو ”اجیر“ کہا جاسکتا ہے، اور جو شخص ان کی خدمات حاصل کرتا ہے اسے مستاجر کہا جائے گا، جبکہ اجیر کو دی جانے والی تنخواہ ”اجرت“ کہلائے گی۔

”اجارہ“ کی دوسری قسم کا تعلق انسانی خدمات کے ساتھ نہیں بلکہ اثاثہ جات اور جائیداد کے منافع (حق استعمال) کے ساتھ ہے۔ اس مفہوم میں ”اجارہ“ کا معنی ہے ”کسی متعین مملوکہ چیز کے منافع (Usufructs) کسی دوسرے شخص کو ایسے کرائے کے بدلے میں منتقل کر دینا جس کا اس سے مطالبہ کیا جائے“۔ اس صورت میں ”اجارہ“ کی اصطلاح انگریزی اصطلاح Leasing کے ہم معنی ہوگی، کرایے پر دینے والا (Lessor) ”موجر“ کہلاتا ہے اور کرایے پر لینے والے (Lessee) کو ”مستاجر“ کہا جاتا ہے، اور موجر کو جو کرایہ دیا جاتا ہے اسے ”اجرت“ کہتے ہیں۔

اجارے کی دونوں قسموں پر اسلامی فقہی لٹریچر میں تفصیلی بحث کی گئی ہے اور ان میں سے ہر ایک کے اپنے قواعد و ضوابط ہیں۔ لیکن اس کتاب کے مقصد کے زیادہ متعلق دوسری قسم ہے، اس لئے کہ اسے عموماً سرمایہ کاری یا تمویل کے طریقے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔

لیزنگ کے مفہوم میں اجارے کے قواعد بیع کے قواعد کے کافی مشابہ ہیں، اس لئے کہ دونوں صورتوں میں کوئی چیز دوسرے شخص کو معاوضے کے بدلے میں منتقل کی جاتی ہے۔ بیع اور اجارہ میں فرق صرف یہ ہے کہ بیع میں جائیداد بذات خود خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور اجارے کی صورت میں جائیداد خود منتقل کرنے والے کی ملکیت میں رہتی ہے، صرف اسے استعمال کرنے کا حق مستاجر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

اس لئے یہ بات آسانی سے ملاحظہ کی جاسکتی ہے کہ اجارہ اپنی اصل کے اعتبار سے کوئی طریقہ تمویل نہیں ہے، بلکہ یہ بیع کی طرح ایک معمول کی کاروباری سرگرمی ہے۔ تاہم بعض وجوہات کی بنیاد پر، خاص طور پر اس میں جو ٹیکسوں کی سہولتیں ہیں ان کی وجہ سے، مغربی ملکوں میں اسے تمویل کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض مالیاتی اداروں نے سادہ سودی قرضے دینے کی بجائے بعض اشیاء اپنے کلائنٹس کو لیز پر دینا شروع کر دیں۔ ان اشیاء کا کرایہ متعین کرتے وقت یہ مالیاتی ادارے اس مجموعی لاگت کا بھی حساب لگاتے ہیں جو انہیں ان اثاثوں کی خریداری کے لئے اٹھانا پڑی اور اس میں وہ متعین سود بھی شامل کر لیتے ہیں جو لیز کی مدت میں اس رقم پر وہ حاصل کر سکتے ہیں۔ اس طریقے سے حساب کی ہوئی مجموعی رقم کو لیز (اجارہ) کی مدت کے مہینوں پر تقسیم کر لیا جاتا ہے، اور اس بنیاد پر ماہانہ کرایہ متعین کر لیا جاتا ہے۔

لیز کو شرعاً بطور طریقہ تمویل استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں یہ سوال کسی معاہدے کی شرائط پر موقوف ہے۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا لیز ایک معمول کا کاروباری عقد ہے، طریقہ تمویل نہیں ہے، اس لئے لیز پر وہ تمام قواعد لاگو ہوں گے جو شریعت میں اجارے کے لئے بیان کیے گئے ہیں، لہذا ہمیں لیز کے متعلق ان قواعد پر گفتگو کر لینی چاہئے جو اسلامی فقہ میں بیان کیے گئے ہیں۔ یہ جاننے کے بعد ہم یہ سمجھنے کے قابل ہو سکیں گے کہ کوئی شرائط کے تحت اجارے کو تمویل کے مقصد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

اگرچہ ”اجارہ“ کے اصول اتنے زیادہ ہیں کہ ان کے لئے ایک مستقل جلد درکار ہے، ہم اس باب میں صرف ان بنیادی اصولوں کو مختصر بیان کرنے کی کوشش کریں گے جن کا جاننا اس عقد کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے اور جن کی عموماً جدید معاشی سرگرمیوں میں ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ یہ اصول یہاں مختصر نوٹس کی شکل میں بیان کیے جا رہے ہیں تاکہ قارئین انہیں مختصر حوالے کے لئے استعمال کر سکیں۔

## لیزنگ (اجارہ) کے بنیادی قواعد

- ۱۔ لیزنگ ایک ایسا عقد ہے جس کے ذریعے کسی چیز کا مالک طے شدہ مدت کے لئے طے شدہ معاوضے کے بدلے میں اس چیز کے استعمال کا حق کسی اور شخص کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔
- ۲۔ لیز ایسی چیز کا ہو سکتا ہے جس کا کوئی ایسا استعمال ہو جس کی کوئی قدر و قیمت ہو، لہذا جس چیز کا کوئی استعمال نہ ہو وہ لیز پر نہیں دی جاسکتی۔
- ۳۔ لیز کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ لیز پردہ گئی چیز کی ملکیت موجر (Lessor) ہی کے پاس رہے اور مستاجر (Lessee) کو صرف حق استعمال منتقل ہو، لہذا ہر ایسی چیز جسے صرف کیے بغیر (یعنی ختم کیے بغیر یا اپنے پاس سے نکالے بغیر) استعمال نہیں کیا جاسکتا ان کی لیز بھی نہیں ہو سکتی، اس لئے نقد رقم، کھانے پینے کی اشیاء، ایندھن اور گولہ بارود وغیرہ کی لیز ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ انہیں خرچ کیے بغیر ان کا استعمال ممکن نہیں ہے۔ اگر اس نوعیت کی کوئی چیز لیز پردے دی گئی ہے تو اسے ایک قرض سمجھا جائے گا اور قرض کے سارے احکام اس پر لاگو ہوں گے۔ اس غیر صحیح لیز پر جو بھی کرایہ لیا جائے گا وہ قرض پر لیا جانے والا سود ہوگا۔
- ۴۔ لیز پردہ گئی جائیداد بذات خود چونکہ موجر (Lessor) کی ملکیت میں ہے اس لئے ملکیت کی وجہ سے پیدا ہونے والی ذمہ داریوں کو بھی وہ خود ہی اٹھائے گا، لیکن اس کے استعمال کے متعلق ذمہ داریوں کو مستاجر (Lessee) اٹھائے گا۔
- مثال: ”الف“ نے اپنا گھر ”ب“ کو کرایہ پر دیا۔ خود اس جائیداد کی طرف منسوب ٹیکس ”الف“ کے ذمے ہوں گے، جبکہ پانی کا ٹیکس، بجلی کے بل اور مکان کے استعمال کے حوالے سے دیگر اخراجات ”ب“ یعنی مستاجر پر ہوں گے۔
- ۵۔ لیز کی مدت کا تعین واضح طور پر ہو جانا چاہئے۔
- ۶۔ لیز کے معاہدے میں لیز کا جو مقصد متعین ہوا ہے مستاجر (Lessee) اس اثاثے کو اس کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے استعمال نہیں کر سکتا۔ اگر معاہدے میں کوئی مقصد طے نہیں ہوا تو مستاجر اسے ان مقاصد کے لئے استعمال کر سکتا ہے جن کے لئے عام حالات میں اسے استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر وہ اسے غیر معمولی مقصد کے لئے استعمال کرنا چاہتا ہے (جس کے لئے عموماً وہ چیز استعمال نہیں ہوتی) تو ایسا وہ موجر (مالک) کی صریح اجازت کے بغیر نہیں کر سکتا۔
- ۷۔ مستاجر کی طرف سے اس چیز کے غلط استعمال یا غفلت و کوتاہی کی وجہ سے جو نقصان ہو وہ اس

کا معاوضہ دینے کا ذمہ دار ہے۔

۸۔ لیز پر دی گئی چیز لیز کی مدت کے دوران موجر (Lessor) کے ضمان (Risk) میں رہے گی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی سبب سے نقصان ہو جائے جو مستاجر (Lessee) کے اختیار سے باہر ہو تو یہ نقصان موجر (مالک) برداشت کرے گا۔

۹۔ جو جائیداد دو یا زیادہ شخصوں کی مشترکہ ملکیت میں ہو وہ بھی لیز پر دی جاسکتی ہے اور کرایہ مالکان کے درمیان ملکیت میں ان کے حصے کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔

۱۰۔ جو شخص کسی جائیداد کی ملکیت میں شریک ہو وہ اپنا متناسب حصہ اپنے شریک ہی کو کرائے پر دے سکتا ہے کسی اور شخص کو نہیں۔<sup>(۱)</sup>

۱۱۔ لیز کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ لیز پر دی جانے والی چیز فریقین کے لئے اچھی طرح متعین ہونی چاہئے۔

مثال: ”الف“ ”ب“ سے کہتا ہے کہ میں تمہیں اپنی دو دکانوں میں سے ایک کرایہ پر دیتا ہوں۔ ”ب“ بھی اس سے اتفاق کر لیتا ہے تو یہ اجارہ باطل ہوگا الا یہ کہ دونوں دکانوں میں سے ایک کی تعیین اور شناخت ہو جائے۔

## کرائے کا تعین

۱۲۔ لیز کی پوری مدت کے لئے کرائے کا تعین عقد کے وقت ہی ہو جانا چاہئے۔ یہ بھی جائز ہے کہ لیز کی مدت کے مختلف مراحل کے لئے کرایہ کی مختلف مقداریں طے کر لی جائیں، لیکن شرط یہ ہے کہ ہر مرحلے کے کرائے کی مقدار کا پوری طرح تعین لیز کے روپہ عمل آتے ہی ہو جانا چاہئے۔ اگر بعد میں آنے والے کسی مرحلے کا کرایہ طے نہیں کیا گیا یا اسے موجر کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا تو یہ اجارہ صحیح نہیں ہوگا۔

مثال: (۱) ”الف“ اپنا گھر پانچ سال کی مدت کے لئے ”ب“ کو کرائے پر دیتا ہے۔ پہلے سال کا کرایہ دو ہزار ماہانہ مقرر کیا گیا ہے اور یہ بھی طے پا گیا ہے کہ ہر اگلے سال کا کرایہ پچھلے سال سے دس فیصد زیادہ ہوگا تو یہ اجارہ (lease) صحیح ہے۔

(۲) مذکورہ مثال میں ”الف“ معاہدے میں شرط لگاتا ہے کہ دو ہزار ماہانہ کرایہ صرف ایک سال کے لئے مقرر کیا گیا ہے، اگلے سالوں کا کرایہ بعد میں موجر کی مرضی سے طے ہوگا تو یہ

(۱) دیکھئے ابن عابدین، رد المحتار، ج ۶، ص ۴۷، ۴۸۔

اجارہ باطل ہے اس لئے کہ کرایہ غیر متعین ہے۔

- ۱۳۔ کرائے کا تعین اس مجموعی لاگت کی بنیاد پر کرنا جو موجر کو اس چیز کی خریداری پر پڑی ہے، جیسا کہ عموماً تمویلی اجارہ (Financial Lease) میں ہوتا ہے، یہ بھی شریعت کے اصولوں کے خلاف نہیں ہے، بشرطیکہ اجارہ صحیح کی دوسری شرعی شرائط پر مکمل طور پر عمل کیا جائے۔
- ۱۴۔ موجر (Lessor) ایک طرفہ طور پر کرائے میں اضافہ نہیں کر سکتا، اور اس طرح کی شرط رکھنے والا معاہدہ بھی صحیح نہیں ہوگا۔

- ۱۵۔ مستاجر (Lessee) کو کرائے پر دیا گیا اثاثہ سپرد کرنے سے پہلے کرایہ یا اس کا کچھ حصہ پیشگی بھی قابل ادا قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن موجر اس طرح سے جو رقم حاصل کرے گا وہ علی الحساب (On Account) ادائیگی کی بنیاد پر ہوگی اور کرائے کے واجب الادا ہونے کے بعد اسے اس میں ایڈجسٹ کر لیا جائے گا۔

- ۱۶۔ اجارے کی مدت اس تاریخ سے شروع ہوگی جبکہ اجارے پر دیا گیا اثاثہ مستاجر کے سپرد کر دیا جائے، چاہے وہ اسے استعمال کرنا شروع کرے یا نہ کرے۔

- ۱۷۔ اگر اجارے پر دی گئی چیز اپنا متعلقہ کام کھو بیٹھتی ہے جس کے لئے وہ چیز کرائے پر دی گئی تھی اور اس کی مرمت بھی ممکن نہیں ہے تو اجارہ اس تاریخ سے نسخ ہو جائے گا جس تاریخ کو اس طرح کا نقصان ہوا ہے۔ تاہم اگر یہ نقصان مستاجر کے غلط استعمال یا اس کی غفلت کی وجہ سے ہوا ہے تو وہ موجر کو قیمت میں واقع ہونے والی کمی کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا، یعنی یہ دیکھا جائے گا کہ نقصان سے ذرا پہلے اس کی قیمت کیا تھی اور اب نقصان کے بعد کیا ہے۔

## اجارہ بطور طریقہ تمویل

مراجہ کی طرح اجارہ (Lease) بھی اپنی اصل کے اعتبار سے طریقہ تمویل نہیں ہے، بلکہ یہ ایک سادہ معاہدہ ہے جس کا مقصد کسی چیز کے استعمال کا حق ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف طے شدہ معاوضے کے بدلے میں منتقل کرنا ہے، تاہم بعض مالیاتی اداروں نے سودی بنیاد پر طویل المیعاد قرضے دینے کی بجائے لیز کو بطور طریقہ تمویل استعمال کرنا شروع کر دیا ہے۔ اس طرح کی لیز کو عموماً تمویلی اجارہ (Financial Lease) کہا جاتا ہے جو کہ عملی اجارہ (Operational Lease) سے مختلف ہے اور اس میں (یعنی فنانشل لیز میں) عملی اجارہ کی بہت سی خصوصیات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

ماضی قریب میں جب غیر سودی مالیاتی ادارے قائم ہوئے تو انہوں نے محسوس کیا کہ لیز پوری دنیا میں تسلیم شدہ طریقہ تمویل ہے، دوسری طرف انہوں نے یہ حقیقت بھی محسوس کی کہ لیز شرعاً ایک جائز عقد ہے اور اسے غیر سودی طریقہ تمویل کے طور پر اختیار کیا جاسکتا ہے، اس لئے اسلامی مالیاتی اداروں نے لیز کو اختیار کرنا شروع کر دیا، لیکن ان میں سے بہت کم نے اس حقیقت کی طرف توجہ دی کہ تمویلی اجارہ (Financial Lease) میں بہت سی ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو عملاً اجارہ کی بجائے سود کے زیادہ مشابہ ہیں، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے بغیر کسی تبدیلی کے لیز کے معاہدے کے انہی ماڈلز کو استعمال کرنا شروع کر دیا جو روایتی مالیاتی اداروں میں مستعمل تھے، حالانکہ ان کی بہت سی شقیں شریعت کے مطابق نہیں تھیں۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے لیز اپنی اصل کے اعتبار سے طریقہ تمویل نہیں ہے، تاہم چند متعین شرائط کے ساتھ اس عقد کو تمویل کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس مقصد کے لئے اتنا کافی نہیں ہے کہ سود (Interest) کی جگہ کرایہ (Rent) کا نام رکھ دیا جائے اور رہن (Mortgage) کی جگہ لیز پر دیے گئے اثاثے کا نام، بلکہ لیزنگ اور سودی قرضے میں عملی فرق ہونا چاہئے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ لیز کے تمام اسلامی اصولوں کی پیروی کی جائے، جن میں سے کچھ کا بیان اس باب کے ابتدائی حصے میں ہو چکا ہے۔

مزید وضاحت کے لئے ذیل میں اس وقت جاری تمویلی اجارہ (Financial Lease) اور شرعاً جائز عملی لیز میں چند بنیادی فرق ظاہر کیے جاتے ہیں۔

۱۔ بیع کے برعکس اجارہ مستقبل کی کسی تاریخ سے بھی نافذ العمل ہو سکتا ہے<sup>(۱)</sup> لہذا فارورڈ سیل تو شرعاً ناجائز ہے لیکن مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف منسوب اجارہ جائز ہے، اس شرط کے ساتھ کہ کرایہ اس وقت واجب الادا ہوگا جبکہ اجارہ پر دیا گیا اثاثہ مستاجر (Lessee) کے سپرد کر دیا جائے۔

تمویلی اجارہ کی بہت سی صورتوں میں موجر یعنی مالیاتی ادارہ اس اثاثے کو خود مستاجر (Lessee) کے ذریعے خریدتا ہے۔ مستاجر وہ چیز موجر کی طرف سے خریدتا اور اس کی قیمت فراہم کنندہ (Supplier) کو ادا کرتا ہے۔ کبھی تو یہ قیمت براہ راست اسے ادا کر دیتا ہے اور کبھی مستاجر کے ذریعے سے۔ لیز کے بعض معاہدوں میں لیز اسی دن سے شروع ہو جاتی ہے جس دن موجر قیمت ادا کر دیتا ہے قطع نظر اس سے کہ مستاجر نے وہ قیمت فراہم کنندہ کو ادا کر دی ہے اور اس چیز پر قبضہ حاصل کر لیا ہے یا نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مستاجر کے اجارہ پر لی جانے والی چیز پر قبضہ کرنے سے

پہلے ہی اس پر کرایہ کی ذمہ داری شروع ہو جاتی ہے، یہ شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ کلائنٹ کو دی جانے والی رقم پر کرایہ لینے کے مترادف ہے جو کہ سادہ اور خالص سود ہے۔

شرعاً صحیح طریقہ یہ ہے کہ کرایہ اس تاریخ سے لیا جائے جس دن سے مستاجر نے اجارہ والے اثاثے پر قبضہ کیا ہے، اس تاریخ سے نہیں جس کو قیمت کی ادائیگی کی گئی ہے۔ اگر فراہم کنندہ رقم وصول کرنے کے بعد اس چیز کی سپردگی میں تاخیر کر دیتا ہے تو مستاجر تاخیر کی اس مدت کے کرائے کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔

### فریقین میں مختلف تعلقات

۲۔ یہ بات واضح طور پر سمجھ لینی چاہئے کہ جب اجارہ پر دی جانے والی چیز کی خریداری کا کام خود مستاجر کو سونپا جائے تو یہاں پر مالیاتی ادارے اور کلائنٹ کے درمیان دو مختلف تعلق ہوں گے جو کہ یکے بعد دیگرے دو بہ عمل آئیں گے۔ پہلے مرحلے میں کلائنٹ اس اثاثے کی خریداری کے لئے مالیاتی ادارے کا وکیل ہے۔ اس مرحلے پر فریقین کے درمیان تعلق وکیل اور موکل سے زیادہ نہیں ہے، موجد اور مستاجر ہونے کا تعلق ابھی عمل میں نہیں آیا۔

دوسرا مرحلہ اس تاریخ سے شروع ہوگا جبکہ کلائنٹ فراہم کنندہ سے اس چیز کا قبضہ حاصل کر لے، اس مرحلے پر موجد اور مستاجر کا تعلق اپنا کردار ادا کرنا شروع کر دے گا۔

فریقین کی ان دو مختلف حیثیتوں کو آپس میں غلط ملط نہیں کرنا چاہئے۔ پہلے مرحلے کے دوران کلائنٹ پر مستاجر کی ذمہ داریاں عائد نہیں ہوں گی، اس مرحلے پر وہ صرف ایک وکیل کی ذمہ داریاں ادا کرنے کا ذمہ دار ہے، البتہ جب اس اثاثے کا قبضہ اسے دے دیا گیا تو وہ بطور مستاجر اپنی ذمہ داریوں کا پابند ہے۔

تاہم یہاں مرابحہ اور لیزنگ میں ایک فرق ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا عملاً بیع اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ کلائنٹ فراہم کنندہ سے اس چیز پر قبضہ حاصل کر لے اور مرابحہ کا سابقہ معاہدہ بیع کے نافذ العمل ہونے کے لئے کافی نہیں ہے، لہذا بطور وکیل اس اثاثے پر قبضہ کرنے کے بعد کلائنٹ اس بات کا پابند ہے کہ وہ مالیاتی ادارے کو اس سے مطلع کرے اور اس کی خریداری کے لئے ایجاب (Offer) کرے۔ بیع اس وقت منعقد ہوگی جبکہ مالیاتی ادارہ اس ایجاب کو قبول کر لے گا۔

لیزنگ میں طریقہ کار اس سے مختلف اور ذرا مختصر ہے۔ یہاں فریقین کو قبضہ کرنے کے بعد اجارہ کا عقد کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کلائنٹ کو اپنا وکیل بناتے وقت مالیاتی ادارے نے قبضے کی

تاریخ سے یہ اثاثہ اجارہ پر دینے سے اتفاق کر لیا تھا تو اس تاریخ سے اجارہ خود بخود شروع ہو جائے گا۔  
مراستہ اور اجارہ میں اس فرق کی دو وجوہ ہیں:

پہلی وجہ یہ ہے کہ بیع کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ فوری طور پر نافذ العمل ہو، لہذا مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف منسوب بیع شرعاً صحیح نہیں ہوتی، لیکن اجارہ مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف بھی مضاف ہو سکتا ہے، لہذا مراستہ کی صورت میں سابقہ معاہدہ کافی نہیں ہے، جبکہ لیزنگ میں یہ بالکل کافی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شریعت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ کوئی شخص ایسی چیز کا نفع یا فیس حاصل نہیں کر سکتا جس کا ضمان (رسک) اس نے برداشت نہ کیا ہو۔

اس اصول کو مراستہ پر منطبق کریں تو بائع ایسی چیز پر نفع نہیں لے سکتا جو ایک لمحے کے لئے بھی اس کے ضمان (رسک) میں نہ آئی ہو، اس لئے کلائنٹ اور مالیاتی ادارے کے درمیان بیع منعقد ہونے کے لئے سابقہ معاہدے ہی کو کافی قرار دے دیا جائے تو یہ اثاثہ اسی وقت کلائنٹ کی طرف منتقل ہو جائے گا جب وہ اس پر قبضہ کرے گا اور وہ اثاثہ ایک لمحے کے لئے بھی بائع کے رسک میں نہیں آئے گا۔ یہی وجہ ہے کہ مراستہ میں بیک وقت منتقلی ممکن نہیں ہے، اس لئے اس میں قبضے کے بعد نئے ایجاب و قبول کا ہونا ضروری ہے۔

لیزنگ کی صورت میں لیزنگ کی پوری مدت کے دوران وہ اثاثہ موجر (Lessor) کی ملکیت اور اس کے ضمان میں رہتا ہے، اس لئے کہ اس میں ملکیت تبدیل نہیں ہوتی، لہذا اگر لیزنگ کی مدت بالکل اسی وقت سے شروع ہو جاتی ہے جبکہ کلائنٹ نے قبضہ کیا ہے تو اس میں بھی مذکورہ بالا اصول کی مخالفت نہیں ہے۔

## ملکیت کی وجہ سے ہونے والے اخراجات

۳۔ چونکہ موجر اس اثاثے کا مالک ہے اور اس نے اسے اپنے وکیل کے ذریعے خریدا ہے اس لئے اس کی خریداری اور اس ملک میں درآمد پر ہونے والے اخراجات کی ادائیگی کا بھی وہی ذمہ دار ہے، لہذا کسٹم ڈیوٹی اور مال برداری وغیرہ کے اخراجات اسی کے ذمے ہیں۔ وہ ان اخراجات کو لاگت میں شامل کر کے کرائے کے تعین میں انہیں مد نظر رکھ سکتا ہے لیکن اصولی طور پر مالک ہونے کی وجہ سے وہ ان تمام اخراجات کو برداشت کرنے کا ذمہ دار ہے۔ ہر ایسا معاہدہ جو اس کے خلاف ہو جیسا کہ روایتی فنانشل لیز میں ہوتا ہے، شریعت کے موافق نہیں ہے۔



## نقصان کی صورت میں فریقین کی ذمہ داری

جیسا کہ لیزنگ کے بنیادی قواعد میں پہلے بیان کیا گیا ہے کہ مستاجر (Lessee) ہر ایسے نقصان کا ذمہ دار ہے جو اثاثے کو اس کے غلط استعمال یا غفلت کی وجہ سے لاحق ہو، اسے معمول کے استعمال کی وجہ سے ہونے والی خرابیوں کا بھی ذمہ دار ٹھہرایا جاسکتا ہے، لیکن اسے اس نقصان کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جاسکتا جو اس کے اختیار سے باہر ہو۔ روایتی تنویلی اجارہ (Financial Lease) میں عموماً ان دو قسموں کے نقصانات میں فرق نہیں کیا جاتا۔ اسلامی اصولوں پر مبنی لیز میں دونوں قسم کی صورت حال میں الگ الگ معاملہ کرنا چاہئے۔

## طویل المیعاد لیز میں قابل تخریر کرایہ

۵۔ لیز کے طویل المیعاد معاہدوں میں عموماً موجر (Lessor) کے لئے عموماً یہ فائدہ مند نہیں ہوتا کہ وہ لیز کی پوری مدت کے لئے کرایے کی ایک شرح مقرر کر لے، اس لئے کہ مارکیٹ کی صورت حال وقتاً فوقتاً بدلتی رہتی ہے، اس صورت میں موجر کے پاس دو اختیار ہیں:

(الف) ۱۰ لیز کا معاہدہ اس شرط کے ساتھ کر سکتا ہے کہ خاص مدت کے بعد (مثلاً ایک سال کے بعد) کرایہ خاص نسبت سے (مثلاً پانچ فیصد) بڑھا دیا جائے گا۔

(ب) ۱۱ ایک مختصر مدت کے لئے لیز کا معاہدہ کر لے، اس کے بعد فریقین باہمی رضامندی سے نئی شرائط پر لیز کی تجدید کر سکتے ہیں۔ اس صورت میں فریقین میں سے ہر ایک آزاد ہوگا کہ وہ تجدید سے انکار کر دے۔ اس صورت میں مستاجر (Lessee) پر لازم ہوگا کہ وہ لیز پر لی گئی چیز فارغ کر کے موجر (Lessor) کو لوٹا دے۔

یہ دو اختیار تو قدیم فقہی قواعد کی بنیاد پر ہیں، بعض معاصر علماء طویل المیعاد لیز میں اس بات کی بھی اجازت دیتے ہیں کہ کرایے کی مقدار کو ایسے قابل تغیر معیار (Benchmark) کے ساتھ منسلک کیا جاسکتا ہے جو اچھی طرح معلوم ہو اور اس کی اچھی طرح وضاحت کر دی گئی ہو اور اس میں جھگڑے کا کوئی امکان باقی نہ رہا ہو۔ مثلاً ان علماء کے نزدیک لیز کے معاہدے میں یہ شرط لگانا جائز ہے کہ اگر حکومت کی طرف سے موجر پر لگائے گئے ٹیکس میں اضافہ ہوگا تو کرایہ میں بھی اسی حساب سے اضافہ کر دیا جائے گا، اسی طرح یہ علماء اس بات کی بھی اجازت دیتے ہیں کہ کرائے میں سالانہ اضافے کو افراط زر کی شرح کے ساتھ منسلک کر دیا جائے، لہذا اگر افراط زر کی شرح پانچ فیصد ہے تو کرایہ بھی پانچ فیصد

بڑھ جائے گا۔

اسی اصول کی بنیاد پر بعض اسلامی بینک مروجہ شرح سود کو کرائے کی تعیین کے لئے بطور معیار استعمال کرتے ہیں۔ یہ بینک لیزنگ کے ذریعے اتنا ہی نفع حاصل کرنا چاہتے ہیں جتنا روایتی بینک سودی قرضے دے کر حاصل کرتے ہیں، اس لئے وہ کرایوں کی شرح سود سے منسلک کر لیتے ہیں اور کرائے کی ایک متعین مقدار طے کرنے کی بجائے وہ لیز پر دیئے جانے والے اثاثے کی خریداری کی لاگت کا حساب لگاتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس کے کرائے کے ذریعے اتنی رقم حاصل کر لیں جو سود کی شرح کے برابر ہو، اس لئے معاہدے میں یہ شرط ہوتی ہے کہ کرایہ شرح سود کے برابر ہو گا یا شرح سود سے کچھ زیادہ۔ چونکہ سود کی شرح بدلتی رہتی ہے اس لئے لیز کی پوری مدت کے لئے اس کا تعین نہیں کیا جاسکتا، اسی لئے ان معاہدوں میں کسی خاص ملک کی شرح سود کو بطور معیار استعمال کیا جاتا ہے (مثلاً<sup>(۱)</sup> Libor کو)

اس انتظام پر دو بنیادوں پر اعتراض کیا گیا ہے۔

پہلا اعتراض یہ اٹھایا گیا ہے کہ کرائے کی ادائیگی کو شرح سود کے ساتھ منسلک کرنے سے یہ معاملہ سودی تمویل کی طرح ہی ہو گیا ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جیسا کہ مزاحمہ میں تفصیلی بحث سے ثابت کیا گیا ہے کہ شرح سود کو تو صرف معیار کے طور پر استعمال کیا گیا ہے، جب تک صحیح اجارہ کے لئے شرعاً مطلوب شرائط کو پورا کیا جاتا ہے تو معاہدے میں کرائے کی تعیین کے لئے کسی بھی معیار کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔ سودی تمویل اور صحیح اجارہ (Lease) میں فرق اس مقدار میں مضمر نہیں ہے جو تمویل کار یا موجر (Lessor) کو ادا کی جائے گی، بلکہ بنیادی فرق یہ ہے کہ یہ کی صورت میں لیز پر دینے والا لیز پر دی گئی چیز کا مکمل ضمان (Risk) برداشت کرتا ہے۔ اگر لیز پر دیا ہوا اثاثہ لیز کی مدت میں تباہ ہو جاتا ہے تو موجر (Lessor) یہ نقصان برداشت کرے گا، اسی طرح اگر مستاجر کے غلط استعمال یا اس کی غفلت و کوتاہی کے بغیر اس اثاثے کے منافع ضائع ہو جاتے ہیں (یعنی وہ اس مقصد کے لئے قابل استعمال نہیں رہتا جس مقصد کے لئے اسے کرائے پر لیا گیا تھا) تو موجر (Lessor) کرائے کا مطالبہ نہیں کر سکتا، جبکہ سودی تمویل میں تمویل کار (Financier) ہر حالت میں سود کا مستحق سمجھا جاتا ہے اگرچہ قرض لینے والے نے قرض کے طور پر لی گئی رقم سے کوئی بھی فائدہ نہ اٹھایا ہو۔ جب تک اس بنیادی فرق کا لحاظ رکھا گیا ہے (یعنی موجر لیز والے اثاثے کا ریسک برداشت

(۱) London Inter-bank offered rate

اس کی کچھ وضاحت مزاحمہ کے باب میں گزر چکی ہے۔ (مترجم)

کرتا ہے) تو اس معاہدے کو سودی معاہدے کے خانے میں نہیں رکھا جاسکتا، اگرچہ مستاجر سے لی جانے والی کرائے کی رقم شرح سود کے برابر ہو۔

لہذا یہ بات واضح ہے کہ شرح سود کو محض پیمانے کے طور پر استعمال کرنے سے یہ معاملہ سودی قرضے کی طرح ناجائز نہیں ہو جاتا، اگرچہ بہتر یہی ہے کہ سود کو بطور پیمانہ استعمال کرنے سے بھی گریز کیا جائے تاکہ ایک اسلامی معاملہ غیر اسلامی معاملے سے بالکل ممتاز ہو اور سود کی کسی قدر مشابہت نہ پائی جائے۔

اس انتظام پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ چونکہ شرح سود میں ہونے والی تبدیلی پہلے سے معلوم نہیں ہوتی اس لئے جو کرایہ اس سے منسلک ہوگا اس میں بھی جہالت اور غرر ہوگا جو کہ شرعاً ناجائز ہے۔ یہ شریعت کے بنیادی تقاضوں میں سے ہے کہ کسی عقد میں داخل ہوتے وقت فریقین کو معاوضہ معلوم ہونا چاہئے۔ یہ معاوضہ لیز کے معاملے میں وہ کرایہ ہے جو مستاجر (Lessee) سے لیا جاتا ہے، لہذا لیز کے معاملے کے بالکل آغاز میں ہی یہ کرایہ فریقین کو معلوم ہونا چاہئے۔ اگر ہم کرائے کو مستقبل کی شرح سود کے ساتھ منسلک کر دیں جو کہ اس وقت غیر معلوم ہے تو کرایہ بھی غیر معلوم ہو جائے گا۔ یہ جہالت یا غرر ہے جس کی وجہ سے عقد صحیح نہیں رہتا۔

اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ جہالت دو وجوہ سے ممنوع ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ جہالت فریقین میں تنازعہ کا باعث بن سکتی ہے، اس وجہ کا اطلاق یہاں پر نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہاں فریقین باہمی رضامندی سے ایک ایسے اچھی طرح واضح پیمانے پر متفق ہو گئے ہیں جو کرائے کی تعیین کے لئے معیار کا کام دے گا اور اس کی بنیاد پر جو کرایہ بھی متعین کیا جائے گا وہ فریقین کے لئے قابل قبول ہوگا، اس لئے فریقین میں تنازعہ کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

جہالت (کرائے کا معلوم نہ ہونا) کے ممنوع ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے فریقین کو غیر متوقع نقصان سے متاثر ہونے کا خدشہ لاحق رہے گا۔ یہ ممکن ہے کہ کسی خاص عرصے میں شرح سود غیر متوقع طور پر بہت زیادہ بڑھ جائے، اس صورت میں مستاجر کو نقصان ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ کسی خاص عرصے میں شرح سود غیر متوقع حد تک کم ہو جائے، اس صورت میں موجر کا نقصان ہوگا، ان ممکنہ صورتوں میں ہونے والے نقصان کے خطرے سے نمٹنے کے لئے بعض معاصر علماء نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ کرایہ اور شرح سود میں ربط اور تعلق کو خاص حد تک محدود کر دیا جائے۔ مثال کے طور پر معاہدے میں یہ شق رکھی جاسکتی ہے کہ خاص مدت کے بعد کرائے کی مقدار شرح سود میں ہونے والی تبدیلی کے مطابق تبدیل ہو جائے گی، لیکن یہ اضافہ کسی بھی صورت میں پندرہ فیصد سے

زائد اور پانچ فیصد سے کم نہیں ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر شرح سود میں اضافہ پندرہ فیصد سے زائد ہوتا ہے تو کرایہ پندرہ فیصد تک ہی بڑھے گا، اس کے برعکس اگر شرح سود میں کمی پانچ فیصد سے زائد ہو جاتی ہے تو کرایہ میں کمی پانچ فیصد سے زائد نہیں ہوگی۔

ہماری رائے میں یہ ایک معتدل نقطہ نظر ہے جس میں مسئلے کے تمام پہلوؤں کا لحاظ رکھا گیا

ہے۔

## کرایہ کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے جرمانہ

فنانشل لیز کے بعض معاہدوں میں کرائے کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں مستاجر پر جرمانہ مقرر کیا جاتا ہے۔ اس جرمانے سے اگر موجر کی آمدن میں اضافہ ہوتا ہو تو یہ شرعاً جائز نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کرایہ جب واجب الادا ہو گیا تو یہ مستاجر کے ذمے ایک دین ہے اور اس پر دین (Debt) کے تمام اصول و احکام لاگو ہوں گے۔ مدیون سے دین کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے مزید رقم وصول کرنا عین ربا ہے جس سے قرآن کریم نے منع کیا ہے، لہذا اگر مستاجر کرائے کی ادائیگی میں تاخیر بھی کر دے تب بھی موجر اس سے اضافی رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

اس ممانعت سے غلط فائدہ اٹھانے کی وجہ سے ہونے والے نقصانات سے بچنے کے لئے ایک اور متبادل کی مدد لی جاسکتی ہے وہ یہ کہ مستاجر سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ یہ عہد کرے کہ اگر وہ مقررہ تاریخ پر کرایہ ادا کرنے سے قاصر رہا تو وہ متعین رقم خیرات کے طور پر دے گا۔ اس مقصد کے لئے تمویل کار / موجر ایک خیراتی فنڈ قائم کر سکتا ہے جہاں اس طرح کی رقم جمع کرائی جائیں اور انہیں خیراتی مقاصد کے لئے خرچ کیا جائے۔ جن میں حاجت مند لوگوں کو غیر سودی قرضے جاری کرنا بھی شامل ہے۔ خیراتی مقاصد کے لئے دی جانے والی یہ رقم تاخیر کی مدت کے حساب سے مختلف بھی ہو سکتی ہے اور اس کا حساب سالانہ فیصد کی بنیاد پر بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس مقصد کے لئے لیز کے معاہدے میں درج ذیل شق شامل کی جاسکتی ہے:

”مستاجر (Lessee) بذریعہ ہذا یہ عہد کرتا ہے کہ اگر وہ مقررہ تاریخ تک کرایہ ادا کرنے سے قاصر رہا تو وہ ..... فیصد سالانہ کے حساب سے رقم ایسے خیراتی فنڈ میں جمع کرائے گا جو موجر (Lessor) کے زیر انتظام ہوگا اور جسے صرف موجر ہی شریعت کے مطابق خیراتی کاموں کے لئے استعمال کرے گا اور یہ فنڈ کسی بھی صورت میں موجر کی آمدن کا حصہ نہیں ہوگا۔“

اس انتظام سے اگرچہ موجر کو متوقع منافع (Opportunity Cost) کا معاوضہ نہیں ملے گا لیکن یہ مستاجر کی طرف سے بروقت ادائیگی کے سلسلے میں (تاخیر سے) مضبوط رکاوٹ کا کام ضرور دے گا۔

مستاجر کی طرف سے اس طرح کی ذمہ داری لینے کے جواز اور موجر کے لئے اپنے نفع کی خاطر کسی قسم کی تعویض یا جرمانے کے عدم جواز پر مراجعہ کے باب میں تفصیلی بحث ہو چکی ہے، جسے وہاں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

### لیز کو ختم کرنا

۶۔ اگر مستاجر معاہدے کی کسی شرط کی خلاف ورزی کرے تو موجر کو حق حاصل ہے کہ وہ لیز کو ایک طرفہ طور پر ختم کر دے، البتہ اگر مستاجر کی طرف سے کسی شرط کی خلاف ورزی نہیں ہوئی تو لیز کو باہمی رضامندی کے بغیر ختم نہیں کیا جاسکتا۔ فنانشل لیز کے بعض معاہدوں میں یہ ملاحظہ کیا گیا ہے کہ موجر کو جب وہ چاہے اپنی ایک طرفہ مرضی اور فیصلے سے لیز ختم کرنے کا غیر محدود اختیار دے دیا جاتا ہے، یہ شریعت کے اصولوں کے خلاف ہے۔

۷۔ فنانشل لیز کے بعض معاہدوں میں یہ بات بھی شامل ہوتی ہے کہ لیز کے خاتمے کی صورت میں لیز کی باقی ماندہ مدت کا کرایہ بھی مستاجر پر واجب الادا ہوگا، اگرچہ لیز کا خاتمہ موجر کی مرضی سے ہوا ہو۔

یہ شرط ظاہر ہے کہ شریعت اور عدل و انصاف کے خلاف ہے۔ اس شرط کو شامل کرنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ معاہدے کے پیچھے بنیادی تصور سودی قرضے ہی کا ہوتا ہے جو لیز کے ظاہری لبادے میں دیا جانا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لیز کے معاہدے کے منطقی نتائج سے بچنے کی ہر ممکن کوشش کی جاتی ہے۔

یہ فطری بات ہے کہ اس طرح کی شرط شرعاً قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ لیز کے خاتمے کا منطقی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ موجر اپنی چیز واپس لے لے۔ مستاجر سے یہ مطالبہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ لیز کے خاتمے کی تاریخ تک کا کرایہ ادا کرے۔ اگر لیز کا خاتمہ مستاجر کے غلط استعمال یا کسی کوتاہی کی وجہ سے ہوا ہے تو اس کے غلط استعمال یا کوتاہی کی وجہ سے ہونے والے نقصان کا معاوضہ بھی موجر طلب کر سکتا ہے۔ لیکن اسے باقی ماندہ مدت کے کرائے کی ادائیگی پر آمادہ نہیں کیا جاسکتا۔

## اثاثے کی انشورنس

۸۔ اگر لیز پردیے گئے اثاثے کی اسلامی طریقہ مکافل کے مطابق انشورنس کرائی جاتی ہے تو وہ موجر کے خرچ پر ہونی چاہئے مستاجر کے خرچ پر نہیں۔

## اثاثے کی باقی ماندہ قیمت

۹۔ جدید تمویلی اجارہ (Financial Lease) کی اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں لیز کی مدت پوری ہونے کے بعد لیز پردیے گئے اثاثے کی ملکیت مستاجر کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ چونکہ موجر (Lessor) اپنی لاگت اضافی نفع کے ساتھ وصول کر چکا ہوتا ہے اور یہ نفع عموماً اس سود کے برابر ہوتا ہے جو اس مدت کے دوران اس رقم پر حاصل کیا جاسکتا تھا اس لئے اس (موجر کو) لیز شدہ اثاثے میں مزید دلچسپی نہیں ہوتی، دوسری طرف مستاجر (Lessee) چاہتا ہے کہ لیز کی مدت پوری ہونے کے بعد وہ اثاثہ اس کے پاس ہی رہے۔

ان وجوہات کی بنیاد پر لیز شدہ اثاثہ لیز کی مدت پوری ہونے کے بعد عموماً مستاجر کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے۔ کبھی بغیر معاوضے کے اور کبھی برائے نام قیمت پر۔ اس بات کو یقینی بنانے کے لئے کہ یہ اثاثہ مستاجر کی طرف منتقل کر دیا جائے گا لیز کے معاہدے میں یہ شرط صراحتاً شامل کر دی جاتی ہے اور بعض اوقات یہ شرط صراحتاً تو ذکر نہیں کی جاتی لیکن یہ بات فریقین میں معہود اور طے شدہ سمجھی جاتی ہے کہ لیز کی مدت ختم ہونے کے بعد اس اثاثے کی ملکیت مستاجر کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

یہ شرط، خواہ صراحتاً مذکور ہو یا عملاً طے شدہ سمجھی جائے، دونوں صورتوں میں شریعت کے اصولوں کے مطابق نہیں ہے۔ یہ اسلامی فقہ کا معروف اصول ہے کہ ایک عقد اور معاہدے کو دوسرے کے ساتھ اس انداز سے منسلک نہیں کیا جاسکتا کہ ایک دوسرے کے لئے پیشگی شرط کی حیثیت رکھتا ہو۔ یہاں پر اثاثے کے مستاجر کی طرف انتقال کو لیز کے معاہدے کے لئے پیشگی لازمی شرط قرار دیا گیا ہے جو کہ شرعاً جائز نہیں ہے۔

شریعت میں اصل پوزیشن یہ ہے کہ یہ اثاثہ صرف موجر (Lessor) کی ملکیت ہوگا اور لیز کی مدت پوری ہونے کے بعد اسے یہ آزادی ہوگی کہ چاہے تو یہ اثاثہ واپس لے لے، یا لیز کی تجدید کر لے، یا کسی اور کو لیز پر دے دے، یا یہ اثاثہ مستاجر یا کسی اور شخص کو بیچ دے۔ مستاجر اسے اس بات پر مجبور نہیں کر سکتا کہ وہ اسے برائے نام قیمت پر بیچے اور نہ ہی اس طرح کی شرط لیز کے معاہدے میں

لگائی جاسکتی ہے۔ البتہ لیز کی مدت کے خاتمے کے بعد اگر موجر وہ اثاثہ مستاجر کو بطور ہبہ دینا چاہے یا اسے بیچنا چاہے تو وہ اپنی رضامندی سے ایسا کر سکتا ہے۔

تاہم بعض معاصر سکالرز نے اسلامی مالیاتی اداروں کی ضروریات کو مد نظر رکھتے ہوئے ایک متبادل تجویز کیا ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ عقد اجارہ خود تو مدت ختم ہونے پر اثاثہ بیچنے یا اسے ہبہ کرنے کی شرط پر مشتمل نہیں ہونا چاہئے، البتہ موجر ایک طرف وعدہ کر سکتا ہے کہ وہ لیز کی مدت ختم ہونے کے بعد وہ اثاثہ مستاجر کو بیچ دے گا، یہ وعدہ صرف موجر پر لازم ہوگا۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ اصول یہ ہے کہ مستقبل میں کوئی عقد کرنے کا ایک طرف وعدہ اس صورت میں جائز ہے جبکہ وعدہ کرنے والا تو وعدہ پورا کرنے کا پابند ہو لیکن جس سے وعدہ کیا گیا ہے وہ اس عقد میں داخل ہونے کا پابند نہ ہو، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے (مستاجر کو) خریدنے کا اختیار حاصل ہے جسے وہ استعمال کر بھی سکتا ہے اور نہیں بھی کر سکتا، البتہ اگر وہ خریدنے کے اس اختیار کو استعمال کرنا چاہے تو وعدہ کرنے والا اس سے انکار نہیں کر سکتا اس لئے کہ وہ اپنے وعدے کا پابند ہے، اس لئے یہ سکالرز یہ تجویز کرتے ہیں کہ لیز کے معاہدے میں داخل ہونے کے بعد موجر ایک الگ ایک طرف وعدے پر دستخط کرے جس کے ذریعے سے وہ اس بات کا عہد کرے کہ اگر مستاجر کرایہ پورا کا پورا ادا کر دیتا ہے اور وہ باہمی رضامندی سے طے شدہ قیمت پر وہ اثاثہ خریدنا چاہتا ہے تو وہ اس قیمت پر اثاثہ اسے بیچ دے گا۔

جب ایک مرتبہ موجر نے وعدے پر دستخط کر دیئے تو وہ وعدے کو پورا کرنے کا پابند ہے، اور مستاجر اگر خریدنے کے اپنے اختیار کو استعمال کرنا چاہتا ہے تو وہ اسے اس صورت میں استعمال کر سکتا ہے جبکہ وہ لیز کے طے شدہ معاہدے کے مطابق کرایہ پورے طور پر ادا کر چکا ہو۔

اسی طرح ان سکالرز نے اس بات کی بھی اجازت دی ہے کہ موجر بیع کی بجائے مدت کے اختتام پر اثاثہ مستاجر کو ہبہ کرنے کا الگ سے وعدہ کرے بشرطیکہ وہ کرائے کی رقم پورے طور پر ادا کر دے۔

اس طریقہ کار کو "اجارۃ واقتناء" کہا جاتا ہے۔ اس کی بہت بڑی تعداد میں معاصر علماء نے اجازت دی ہے۔ اس پر اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں میں وسیع پیمانے پر عمل ہو رہا ہے۔ اس طریقہ کار کا جواز دو بنیادی شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔

پہلی شرط یہ ہے کہ اجارہ (Lease) کا معاہدہ بذات خود وعدہ بیع یا وعدہ ہبہ پر دستخط کرنے کی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہونا چاہئے، بلکہ یہ وعدہ الگ دستاویز کے ذریعے ہونا چاہئے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وعدہ یک طرفہ ہونا چاہئے اور صرف وعدہ کرنے والے پر لازم ہونا

چاہئے، یہ دوطرفہ معاہدہ نہیں ہونا چاہئے جو فریقین پر لازم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ ایک مکمل عقد ہوگا جو کہ مستقبل کی ایک تاریخ کو موثر ہو رہا ہے اور ایسا کرنا بیع اور عہدہ کی صورت میں جائز نہیں ہے۔

### ضمنی اجارہ (Sub-Lease)

۱۰۔ اگر لیز پر لیا گیا اثاثہ ایسا ہے جسے مختلف استعمال کرنے والے مختلف طریقوں سے استعمال کرتے ہیں (یعنی استعمال کنندہ کے مختلف ہونے سے اس چیز پر مختلف اثرات مرتب ہوتے ہیں) تو مستاجر (Lessee) موجر (Lessor) کی واضح اجازت کے بغیر آگے کسی اور کو کرائے پر نہیں دے سکتا۔ اگر موجر آگے کسی اور کو اجارہ پر دینے کی اجازت دے دیتا ہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ اگر اس دوسرے ضمنی اجارے (Sub-Lease) سے حاصل ہونے والا کرایہ اس کرائے کے برابر یا اس سے کم ہے جو مالک (اصل موجر) کو ادا کیا جاتا ہے تو تمام معروف فقہاء اس کے جواز پر متفق ہیں۔ لیکن اگر ضمنی اجارے (Sub-Lease) سے حاصل ہونے والا کرایہ مالک کو ادا کیے جانے والے کرائے سے زائد ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کے نقطہ ہائے نظر مختلف ہیں۔ امام شافعی اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک یہ جائز ہے اور دوسری لیز (Sub-Lease) سے حاصل ہونے والا زائد کرایہ استعمال کرنا بھی جائز ہے۔ فقہ حنبلی میں بھی اسی نقطہ نظر کو رائج قرار دیا گیا ہے۔ دوسری طرف امام ابوحنیفہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ سب لیز سے حاصل ہونے والا زائد کرایہ اپنے پاس رکھنا اس کے لئے جائز نہیں ہے اور یہ زائد رقم صدقہ کرنا ضروری ہے۔ البتہ اگر اس دوسرے موجر (Sub-Lessor) نے اس اثاثے میں کوئی اضافہ کر کے اسے ترقی دی ہے یا یہ اسے کرایہ پر ایسی کرنسی میں دیتا ہے جو اس کرنسی سے مختلف ہے جس میں یہ خود مالک کو کرایہ ادا کرتا ہے تو یہ اس ضمنی اجارے (Sub-Lease) سے زائد کرایہ لے سکتا اور اسے اپنے استعمال میں لاسکتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

اگرچہ امام ابوحنیفہ کا نقطہ نظر زیادہ محتاط ہے اور ممکنہ حد تک اس پر عمل بھی کرنا چاہئے لیکن ضرورت کے مواقع پر فقہ شافعی اور فقہ حنبلی پر بھی عمل کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ اس زائد رقم کی قرآن و حدیث میں کوئی صریح ممانعت موجود نہیں ہے۔ ابن قدامہ نے اس زائد مقدار کے جواز پر مضبوط دلائل ذکر کیے ہیں۔

(۱) دیکھئے: ابن قدامہ الحنفی، ج ۵، ۴۷۵، ریاض، ۱۹۸۱ء اور ابن عابدین، رد المحتار، ج ۵۔



## لیز کا انتقال

۱۱۔ موجر لیز شدہ جائیداد کسی تیسرے شخص کو بھی بیچ سکتا ہے، جس کی وجہ سے موجر اور مستاجر ہونے کا تعلق نئے مالک اور مستاجر کے درمیان قائم ہو جائے گا۔ لیکن لیز شدہ اثاثے کی ملکیت منتقل کیے بغیر خود ہی لیز کو کسی مالی معاوضے کے بدلے میں منتقل کرنا جائز نہیں ہے۔

دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں اثاثے کی ملکیت دوسرے شخص کی طرف منتقل نہیں ہوئی، بلکہ اسے صرف اس کا کرایہ وصول کرنے کا حق حاصل ہوا ہے، اس طرح کی تفویض (حوالہ) شرعاً صرف اسی صورت میں جائز ہے جبکہ اس شخص سے کوئی معاوضہ وصول نہ کیا جائے جس کی طرف یہ حق منتقل کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر ایک موجر مستاجر سے کرایہ وصول کرنے کا حق اپنے بیٹے یا اپنے دوست کی طرف ہدیے کے طور پر منتقل کر سکتا ہے، اسی طرح موجر یہ اختیار اپنے قرض خواہ کی طرف منتقل کر سکتا ہے، تاکہ کرائے کے ذریعے اس کے قرض کی ادائیگی ہو سکے، لیکن اگر موجر کسی کو متعین قیمت کے بدلے میں بیچنا چاہتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں زر (کرایہ کی رقم) کی بیع زر کے بدلے میں ہو رہی ہے، جس کا جواز برابری کے اصول کے ساتھ شروط ہے، وگرنہ یہ ربا بن جائے گا جو کہ ممنوع اور ناجائز ہے۔

## اجارہ کے تمسکات جاری کرنا

اجارہ کے انتظام میں تمسکات بنانے کے بہت اچھے امکانات ہیں جن کے ذریعے سے اجارہ کی بنیاد پر تمویل کرنے والوں کے لئے ثانوی بازار وجود میں لانے میں مدد مل سکتی ہے۔ چونکہ اجارہ میں موجر اثاثے کا مالک ہے اس لئے وہ اسے کھلی یا جزوی طور پر تیسرے فریق کو بیچ بھی سکتا ہے، جس کے ذریعے سے خریدار اور خریدے ہوئے حصے کی حد تک موجر والے حقوق اور ذمہ داریوں میں بائع کے قائم مقام ہوگا۔<sup>(۱)</sup>

لہذا اگر موجر عقد اجارہ میں داخل ہونے کے بعد چاہتا ہے کہ وہ اثاثے کی خریداری پر اٹھنے والی لاگت بمع منافع وصول کر لے تو وہ یہ اثاثہ کھلی یا جزوی طور پر ایک شخص یا کئی افراد کو بیچ سکتا ہے۔

(۱) بعض فقہاء کے نزدیک یہ بیع اس وقت تک مؤثر نہیں ہوگی جب تک کہ اجارے کی مدت پوری نہ ہو جائے، تاہم امام ابو یوسف اور بعض دیگر فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ بیع درست ہے اور خریدار بائع کی جگہ پر ہوگا اور اجارہ جاری رہ سکتا ہے۔ (دیکھئے رد المحتار لابن عابدین، ج ۳، ص ۵۷)

دوسری صورت میں (کئی افراد کو بیچنے کی صورت میں) ہر فرد نے اثاثے کا جتنا حصہ خریدا ہے اس کے ثبوت کے طور پر ایک سرٹیفکیٹ جاری کیا جاسکتا ہے جسے ”اجارہ سرٹیفکیٹ“ کہا جاسکتا ہے۔ یہ سرٹیفکیٹ لیز شدہ اثاثے میں حامل کی متناسب ملکیت کی نمائندگی کرے گا اور حامل اس حصے کی حد تک مالک / موجر کے حقوق اور ذمہ داریاں اٹھائے گا۔ اثاثہ چونکہ پہلے مستاجر کو اجارے پر دیا جا چکا ہے اس لئے یہ اجارہ نئے مالکان کے ساتھ جاری رہے گا۔ سرٹیفکیٹ ہولڈرز میں سے ہر شخص کو اثاثے کی ملکیت میں اس کے متناسب حصے کے مطابق کرایہ حاصل کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اسی طرح اس ملکیت کی حد تک اس پر موجر کی ذمہ داریاں بھی عائد ہوں گی۔ یہ سرٹیفکیٹ چونکہ ایک مادی اور حسی اثاثے میں ملکیت کا ثبوت ہیں اس لئے مارکیٹ میں ان کی تجارت اور تبادلہ آزادانہ طور پر کیا جاسکتا ہے، اور یہ سرٹیفکیٹ ایسی دستاویز کا کام دے سکتے ہیں جنہیں باسانی نقد رقم میں تبدیل کیا جاسکتا ہے، لہذا اس سے اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کی سیولیت (Liquidity) کی مشکلات حل کرنے میں بھی مدد ملے گی۔

یہ ذہن میں رہے کہ یہ لازمی ہے کہ سرٹیفکیٹ اثاثے میں مشاع (غیر منقسم) حصے کی ملکیت کی اس کے تمام حقوق و فرائض کے ساتھ نمائندگی کرتے ہوں۔ اس بنیادی تصور کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کی وجہ سے بعض حلقوں کی طرف سے ایسے سرٹیفکیٹ جاری کرنے کی کوشش کی گئی جن میں اثاثے میں کسی قسم کی ملکیت تفویض کیے بغیر حامل کے صرف کرائے کی مخصوص رقم حاصل کرنے کے حق کی نمائندگی کی گئی، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس سرٹیفکیٹ کے حامل کالیز شدہ اثاثے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، اس کا حق صرف اتنا ہے کہ وہ مستاجر سے حاصل ہونے والے کرائے میں حصہ دار بنے۔ دستاویز جاری کرنے کا یہ طریقہ شرعاً جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ اسی باب میں پہلے بیان کیا گیا کہ کرایہ واجب الادا ہونے کے بعد ایک دین (Debt) ہے جسے مستاجر ادا کرے گا۔ دین یا دین کی نمائندگی کرنے والی دستاویز شرعاً قابل مبادلہ دستاویز نہیں ہے، اس لئے کہ اس طرح کی دستاویز کی خرید و فروخت زریا مالیاتی ذمہ داری کی خرید و فروخت کے مترادف ہے جو کہ برابری کا اصول بہ نظر رکھے بغیر شرعاً جائز نہیں ہے، اور اگر خرید و فروخت کرتے وقت قیمت میں برابری کو مد نظر رکھا جائے تو دستاویز جاری کرنے کا بنیادی مقصد فوت ہو جاتا ہے، اس لئے اس طرح ”اجارہ سرٹیفکیٹ“ ثانوی بازار وجود میں لانے کا مقصد پورا نہیں کر سکتے۔

لہذا یہ ضروری ہے کہ اجارہ سرٹیفکیٹ کو اس انداز سے ڈیزائن کیا جائے کہ وہ لیز شدہ اثاثے میں حقیقی ملکیت کی نمائندگی کریں، صرف کرایہ حاصل کرنے کے حق کی نمائندگی نہ کریں۔

## ہیڈ لیز (Head-Lease)

لیزنگ کے جدید کاروبار میں ایک اور تصور وجود میں آیا ہے اور وہ ہے ”ہیڈ لیز“ کا تصور۔ اس میں مستاجر اثاثہ کئی ثانوی مستاجرین کو اجارے پر دے دیتا ہے، پھر وہ دوسرے لوگوں کو دعوت دیتا ہے کہ وہ اس کے کاروبار میں شریک ہوں، اس طرح سے کہ وہ مستاجرین سے حاصل ہونے والے کرایوں میں انہیں حصہ دار بنالیتا ہے، اور اس پر وہ ان شرکاء سے متعین رقم وصول کرتا ہے۔ یہ انتظام شریعت کے اصولوں کے مطابق نہیں ہے۔ وجہ واضح ہے کہ مستاجر اس اثاثے کا مالک تو ہے نہیں، وہ صرف اس کے حق استعمال (Usufruct) سے فائدہ اٹھانے کا حق دار ہے۔ یہ حق استعمال اس نے ثانوی اجارہ (Sub-Lease) کر کے ان مستاجرین (Lessees) کو منتقل کر دیا ہے۔ اب یہ کسی چیز کا مالک نہیں ہے، نہ خود اثاثے کا اور نہ ہی حق استعمال کا۔ یہ اب صرف کرایہ وصول کرنے کا حق رکھتا ہے، اس لئے اب یہ اپنے اس حق کا کچھ حصہ دوسرے افراد کو تفویض کر رہا ہے۔ یہ بات پہلے تفصیل سے بیان کی جا چکی ہے کہ اس حق کی تجارت نہیں کی جاسکتی، اس لئے کہ یہ قابل وصول دین کو کم قیمت پر فروخت کرنے کے مترادف ہے جو کہ ربا کی ایک شکل ہے جس سے قرآن و سنت میں منع کیا گیا ہے۔

یہ تمویلی اجارہ (Financial Lease) کی چند ایسی بنیادی خصوصیات ہیں جو شرعی احکام کے مطابق نہیں ہیں۔ لیز کو بطور اسلامی طریقہ تمویل استعمال کرتے وقت ان غلطیوں سے بچنا ضروری ہے۔

لیز کے معاہدے میں واقع ہونے والی ممکنہ غلطیوں کی فہرست انہی باتوں تک محدود نہیں ہے جو اوپر بیان کی گئی ہیں، بلکہ اس باب میں صرف ان بنیادی غلطیوں کا ذکر کیا گیا ہے جو لیز کے معاہدوں میں دیکھنے میں آئی ہیں۔ اسلامی لیز کے بنیادی اصول اوپر مختصر بیان کر دیئے گئے ہیں، اسلامی لیز کے معاہدے میں ان سب کی رعایت ہونی چاہئے۔



## سلم اور استصناع

- شرعاً کسی بیع کے صحیح ہونے کے لئے بنیادی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جس چیز کی بیع کا ارادہ ہے وہ بیچنے والے کے حسی یا معنوی قبضے میں ہو، اس شرط میں تین باتیں ہائی جاتی ہیں۔
- (۱) وہ چیز موجود ہو، لہذا ایسی چیز جو ابھی وجود میں نہیں آئی وہ بیچی نہیں جاسکتی۔
  - (۲) بیچی جانے والی چیز پر بائع کی ملکیت آچکی ہو، لہذا وہ چیز موجود تو ہے لیکن بائع اس کا مالک نہیں ہے تو وہ اس کی بیع نہیں کر سکتا۔
  - (۳) صرف ملکیت ہی کافی نہیں ہے بلکہ یہ بائع کے قبضے میں ہونی چاہئے۔ خواہ یہ قبضہ حسی ہو یا معنوی۔ اگر بائع اس چیز کا مالک تو ہے لیکن وہ خود یا اپنے کسی وکیل کے ذریعے اسے قبضے میں نہیں لایا تو وہ اسے بیع نہیں کر سکتا۔
- شریعت کے اس عمومی اصول سے صرف دو صورتیں مستثنیٰ ہیں، ایک سلم اور دوسری استصناع۔ دونوں مخصوص نوعیت کی بیع ہیں۔ اس باب میں یہ بتایا جائے گا کہ ان کا تصور کیا ہے اور انہیں کس حد تک استعمال کیا جاسکتا ہے۔

### سلم کا معنی

”سلم“ ایک ایسی بیع ہے جس کے ذریعے بائع یہ ذمہ داری قبول کرتا ہے کہ وہ مستقبل کی کسی تاریخ میں متعین چیز خریدار کو فراہم کرے گا اور اس کے بدلے میں مکمل قیمت بیع کے وقت ہی پیشگی لے لیتا ہے۔

یہاں قیمت نقد ہے لیکن بیع (بیچ جانے والی چیز) کی ادائیگی موبجل اور مؤخر ہے۔ خریدار کو ”رب السلم“ اور بائع کو ”مسلم الیہ“ اور خریدی ہوئی چیز کو ”مسلم فیہ“ کہا جاتا ہے۔

سلم کی حضور اقدس ﷺ نے مخصوص شرائط کے ساتھ اجازت دی تھی۔ اس بیع کا بنیادی مقصد چھوٹے کاروباروں کی ضرورت کو پورا کرنا تھا جنہیں اپنی فصل اگانے کے لئے اور فصل کی کٹائی تک اپنے بیوی بچوں کے اخراجات پورے کرنے کے لئے رقم کی ضرورت ہوتی تھی۔ رہا کی حرمت کے بعد وہ سودی قرضہ نہیں لے سکتے تھے، اس لئے انہیں اجازت دی گئی کہ وہ اپنی زرعی پیداوار پیشگی

قیمت پر فروخت کر دیں۔

اسی طرح عرب تاجر دوسرے علاقوں کی طرف کچھ اشیاء برآمد کرتے تھے اور وہاں سے اپنے علاقے میں کچھ چیزیں درآمد کرتے تھے۔ اس مقصد کے لئے انہیں رقم کی ضرورت ہوتی تھی۔ رہا کی حرمت کے بعد یہ لوگ سودی قرضہ نہیں لے سکتے تھے، اس لئے انہیں اجازت دی گئی کہ وہ پیشگی قیمت پر یہ اشیاء فروخت کر دیں۔ نقد قیمت وصول کر کے یہ لوگ اپنا مذکورہ بالا کاروبار باسانی جاری رکھ سکتے تھے۔ سلم سے بائع کو بھی فائدہ پہنچتا تھا اس لئے کہ قیمت پیشگی مل جاتی تھی اور خریدار کو بھی فائدہ پہنچتا تھا اس لئے کہ سلم میں قیمت عموماً نقد سودے کی نسبت کم ہوتی تھی۔

سلم کی اجازت اس عام قاعدے سے ایک استثناء ہے جس کے مطابق مستقبل کی طرف منسوب بیع جائز نہیں ہے۔ سلم کی یہ اجازت چند کڑی شرائط کے ساتھ مشروط ہے، ان شرائط کو ذیل میں مختصر ایمان کیا جاتا ہے۔

### سلم کی شرائط

۱۔ سلم کے جائز ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ خریدار پوری کی پوری قیمت عقد کے وقت ادا کر دے۔ یہ اس لئے ضروری ہے کہ اگر عقد کے وقت خریدار قیمت کی مکمل ادائیگی نہ کرے تو یہ دین کے بدلے میں دین کی بیع کے مترادف ہوگا، جس سے رسول اللہ ﷺ نے صراحۃً منع فرمایا ہے۔ علاوہ ازیں سلم کے جواز کی بنیادی حکمت بائع کی فوری ضرورت کو پورا کرنا ہے۔ اگر قیمت اسے مکمل طور پر ادا نہیں کی جاتی تو عقد کا بنیادی مقصد فوت ہو جائے گا۔

اس لئے تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ سلم میں قیمت کی مکمل ادائیگی ضروری ہے، البتہ امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ بائع خریدار کو دو یا تین دن کی رعایت دے سکتا ہے، یہ رعایت عقد کا باقاعدہ حصہ نہیں ہونی چاہئے۔<sup>(۱)</sup>

۲۔ سلم صرف انہی اشیاء میں ہو سکتی ہے جن کی کوالٹی اور مقدار کا پیشگی پورے طور پر تعین ہو سکتا ہو۔ ایسی اشیاء جن کی کوالٹی یا مقدار کا تعین نہ کیا جاسکتا ہو انہیں ”سلم“ کے ذریعے نہیں بیچا جاسکتا۔ مثال کے طور پر قیمتی پتھروں کی سلم کی بنیاد پر بیع نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ ان کا ہر ٹکڑا اور فرد عموماً دوسرے سے معیار، سائز یا وزن میں مختلف ہوتا ہے اور ان کی بیان کے ذریعے تعین عموماً ممکن نہیں ہوتی۔

۳۔ کسی متعین چیز یا متعین کمیت یا فارم کی پیداوار کی بیع سلم نہیں ہو سکتی۔ مثلاً اگر بائع یہ ذمہ داری

(۱) ابن قدامہ، المغنی، ج ۳، ص ۳۲۸۔

قبول کرتا ہے کہ وہ متعین کھیت کی گندم یا متعین درخت کا پھل مہیا کرے گا تو سلم صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ ادائیگی سے پہلے ہی اس کھیت کی پیداوار یا اس درخت کا پھل ہلاک ہو۔ اس امکان کی وجہ سے بیچی ہوئی چیز کی ادائیگی غیر یقینی رہے گی۔ یہ قاعدہ ہر اس چیز پر لاگو ہوگا جس کی فراہمی یقینی نہ ہو جائے۔<sup>(۱)</sup>

۴۔ یہ بھی ضروری ہے کہ جس چیز کی سلم کرنا مقصود ہے اس کی نوعیت اور معیار واضح طور پر متعین کر لیا جائے، جس میں کوئی ایسا ابہام باقی نہ رہے جو بعد میں تنازع کا باعث بن سکتا ہو، اس سلسلے میں تمام ممکنہ تفصیلات واضح طور پر ذکر کر لینی چاہئیں۔

۵۔ یہ بھی ضروری ہے کہ بیچی جانے والی چیز کی مقدار بغیر کسی ابہام کے متعین کر لی جائے۔ اگر چیز کی مقدار تاجروں کے عرف میں وزن کے ذریعے متعین کی جاتی ہے (یعنی وہ چیز تول کر رکھتی ہے) تو اس کا وزن متعین ہونا ضروری ہے، اور اگر اس کی مقدار کا تعین پیمائش کے ذریعے ہوتا ہے تو اس کی متعین پیمائش معلوم ہونی چاہئے۔ جو چیز عموماً تولی جاتی ہے اس کی مقدار کا تعین (سلم کی صورت میں) پیمائش کے ذریعے سے نہیں ہونا چاہئے، اسی طرح پیمائش کی جانے والی چیز کی مقدار وزن میں متعین نہیں ہونی چاہئے۔

۶۔ بیچی گئی چیز کی سپردگی کی تاریخ اور جگہ کا تعین بھی عقد کے اندر ہونا چاہئے۔

۷۔ بیع سلم ایسی اشیاء کی نہیں ہو سکتی جن کی نوری ادائیگی ضروری ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر سونے کی بیع چاندی کے بدلے میں ہو رہی ہے تو شرعاً ضروری ہے کہ دونوں چیزوں کی ادائیگی ایک ہی وقت میں ہو۔ یہاں بیع سلم کارگر نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اگر گندم کی بیع جو کے بدلے میں ہو رہی ہو تو بیع کے صحیح ہونے کے لئے دونوں چیزوں پر ایک ہی وقت میں قبضہ ہونا ضروری ہے، اس لئے اس صورت میں سلم کا معاہدہ جائز نہیں ہے۔

تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ سلم اس وقت تک صحیح نہیں ہوتی جب تک ان شرائط کو مکمل طور پر پورا نہیں کر لیا جاتا، اس لئے کہ یہ شرائط ایک صریح حدیث پر مبنی ہیں، اس سلسلے میں ایک معروف حدیث یہ ہے:

من اسلف فی شیء فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم۔  
جو شخص سلم کرنا چاہتا ہے اسے سلم کرنی چاہئے متعین پیمائش اور متعین وزن میں ایک طے شدہ مدت تک۔<sup>(۲)</sup>

(۱) ملاحظہ ہو: ابن قدامہ، المغنی، ج ۳، ص ۳۲۵، ریاض، ۱۹۸۱۔ (۲) حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھیں۔

البتہ ان شرائط کے علاوہ کچھ اور شرطیں بھی ہیں جن کے بارے میں مختلف فقہی مکاتب فکر کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں، ان شرائط پر ذیل میں بحث کی جا رہی ہے:

(۱) فقہ حنفی کے مطابق یہ ضروری ہے کہ جس چیز کی بیع سلم ہو رہی ہے وہ معاہدہ طے پانے کے دن سے قبضہ کے دن تک مارکیٹ میں دستیاب ہو، لہذا اگر عقد سلم کے وقت وہ چیز بازار میں دستیاب نہیں ہے تو اس کی بیع سلم نہیں ہو سکتی، اگرچہ اس بات کی توقع ہو کہ قبضہ کے وقت وہ چیز بازار میں دستیاب ہوگی۔ (۱)

لیکن فقہ شافعی، مالکی اور حنبلی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ معاہدے کے وقت اس چیز کا دستیاب ہونا سلم کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے۔ ان کے ہاں جو چیز ضروری ہے وہ یہ ہے کہ وہ چیز قبضہ کے وقت دستیاب ہو۔ (۲) موجودہ حالات میں اس نقطہ نظر پر عمل کیا جاسکتا ہے۔ (۳)

(۲) فقہ حنفی اور فقہ حنبلی کی رو سے یہ ضروری ہے کہ قبضہ کی مدت عقد کے وقت سے کم از کم ایک ماہ ہو۔ اگر قبضہ کا وقت ایک مہینے سے پہلے کا مقرر کر لیا گیا تو سلم صحیح نہیں ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سلم کی اجازت چھوٹے کاشتکاروں اور تاجروں کی ضرورت کے لئے دی گئی ہے لہذا انہیں وہ چیز مہیا کرنے کے لئے مناسب وقت ملنا چاہئے۔ ایک مہینے سے پہلے وہ یہ سامان مہیا کرنے کے قابل نہیں ہوں گے، علاوہ ازیں سلم میں قیمت نقد سودے کی نسبت کم ہوتی ہے، قیمت میں یہ رعایت تب ہی قرین انصاف ہوگی جبکہ یہ سامان ایسی مدت کے بعد سپرد کیا جائے جس کا قیمتوں پر معقول اثر پڑ سکتا ہو۔ ایک مہینے سے کم مدت عموماً قیمتوں پر اثر انداز نہیں ہوتی، لہذا ادائیگی کا کم از کم وقت ایک مہینے سے کم نہیں ہونا چاہئے۔ (۴)

امام مالک اس بات سے تو اتفاق کرتے ہیں کہ سلم کے معاہدے کے لئے کم سے کم مدت ہونی چاہئے، لیکن ان کا موقف یہ ہے کہ یہ مدت پندرہ دن سے کم نہیں ہونی چاہئے، اس لئے کہ مارکیٹ کے ریٹ دو ہفتوں کے اندر اندر تبدیل ہو سکتے ہیں۔ (۵)

اس نقطہ نظر سے (کہ کم از کم مدت شرعاً متعین ہے) دوسرے فقہاء مثلاً امام شافعی اور بعض حنفی فقہاء نے اتفاق نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے سلم کے صحیح ہونے کے لئے کم از کم

(گزشتہ صفحہ کا حاشیہ) یہ حدیث صحاح ستہ میں روایت کی گئی ہے (دیکھئے: ابن المہمام، فتح القدیر، ج ۶، ص ۲۰۵)

(۱) الکاسانی، بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۲۱۱۔ (۲) ابن قدامہ، المغنی، ج ۳، ص ۳۲۶۔

(۳) قحانوی، اشرف علی، امداد القادری، ج ۳، ص ۷۲۔ (۴) ابن قدامہ، المغنی، ج ۳، ص ۳۲۳۔

(۵) درریر، الشرح الصغیر، ج ۳، ص ۷۵، اور الخرش، ج ۳، ص ۳۰۔

مدت کا تعین نہیں فرمایا، حدیث کے مطابق شرط صرف یہ ہے کہ قبضے کا وقت واضح طور پر متعین ہونا چاہئے، لہذا کوئی کم از کم مدت بیان نہیں کی جاسکتی، فریقین باہمی رضامندی سے قبضے کی کوئی بھی تاریخ متعین کر سکتے ہیں۔

موجودہ حالات میں یہ نقطہ نظر قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ نے کوئی کم از کم مدت متعین نہیں کی۔ فقہاء نے مختلف مدتیں ذکر کی ہیں جو ایک دن سے لے کر ایک مہینے تک ہیں۔ ظاہر ہے کہ فقہاء نے یہ مدتیں غریب بائع کے مفاد کو مد نظر رکھتے ہوئے تقاضائے مصلحت سمجھ کر مقرر کی ہیں، لیکن مصلحت، وقت اور جگہ کے بدلنے سے بدل سکتی ہے۔ بعض اوقات زیادہ قریب کی تاریخ مقرر کرنا بائع کے زیادہ مفاد میں ہو سکتا ہے۔ جہاں تک قیمت کا تعلق ہے تو یہ سلم کا لازمی عنصر نہیں ہے کہ سلم میں قیمت ہمیشہ اس دن کی بازاری قیمت سے کم ہی ہو، بائع اپنے مفاد کا خود بہتر فیصلہ کر سکتا ہے۔ اگر وہ اپنی آزادانہ مرضی سے پہلے کی کوئی تاریخ قبضہ کرانے کے لئے مقرر کر لیتا ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کہ اسے ایسا کرنے سے روکا جائے۔ بعض معاصر فقہاء نے اس نقطہ نظر کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ یہ جدید معاہدوں کے لئے زیادہ موزوں ہے۔<sup>(۱)</sup>

### سلم بطور طریقہ تمویل

پچھلے مذکور بحث سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شریعت نے سلم کی اجازت کاشتکاروں اور تاجروں کی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے دی ہے۔ اس لئے یہ بنیادی طور پر چھوٹے تاجروں اور کاشتکاروں کے لئے ایک طریقہ تمویل ہے۔ یہ طریقہ تمویل جدید بینکوں اور مالیاتی اداروں میں بھی استعمال ہو سکتا ہے خاص طور پر زرعی شعبے کی تمویل کے لئے۔ یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ سلم میں قیمت ان چیزوں کی نسبت کم ہو سکتی ہے جنہیں ادا کیا جانا ہو، اس طرح سے ان دو قیمتوں کے درمیان جو فرق ہو گا وہ بینکوں اور مالیاتی اداروں کا جائز منافع ہو گا۔ یہ بات یقینی بنانے کے لئے کہ بائع مطلوبہ چیز طے شدہ وقت پر مہیا کر دے گا اس سے سیکورٹی کا بھی مطالبہ کیا جاسکتا ہے جو ضمانت یا رہن وغیرہ کی صورت میں ہو سکتی ہے۔ نادہندگی کی صورت میں ضامن سے یہ مطالبہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ وہی چیز مہیا کرے اور رہن کی صورت میں خریدار / تمویل کار مرہون چیز بیچ کر اس کی قیمت سے مطلوبہ چیز بازار سے خرید سکتا ہے یا پیشگی دی ہوئی قیمت وصول کر سکتا ہے۔

واحد مشکل جو جدید مالیاتی اداروں اور بینکوں کو پیش آ سکتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنے کلائنٹس



سے نقد رقم کی بجائے اشیاء وصول کریں گے۔ چونکہ یہ بینک صرف رقم کا معاملہ کرنے میں ماہر ہوتے ہیں اس لئے یہ بظاہر ان پر بوجھ محسوس ہوگا کہ وہ مختلف کلائنٹس سے مختلف اشیاء وصول کر کے انہیں بازار میں فروخت کریں۔ وہ یہ اشیاء ان پر عملاً قبضہ کرنے سے پہلے نہیں بیچ سکتے اس لئے کہ یہ شریعت میں ممنوع ہے۔

لیکن جب ہم اسلامی طریقہ ہائے تمویل کی بات کرتے ہیں تو ایک بنیادی نکتہ نظر انداز نہیں ہونا چاہئے، وہ یہ کہ ایسے مالیاتی اداروں کا تصور جو صرف زر (Money) کا لین دین کریں اسلامی شریعت کے لئے اجنبی ہے۔ اگر یہ ادارے حلال نفع حاصل کرنا چاہتے ہیں تو انہیں کسی نہ کسی طرح اشیاء کا لین دین کرنا پڑے گا، اس لئے کہ شریعت میں محض قرض دے کر نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا، اس لئے اسلامی معیشت قائم کرنے کے لئے مالیاتی اداروں کے زاویہ نگاہ اور سوچ میں تبدیلی لانا ہوگی۔ یہ ادارے اشیاء کے معاملات کرنے کے لئے خصوصی سیل قائم کر سکتے ہیں۔ اگر ایسے سیل قائم کر دیئے جائیں تو سلم کے ذریعے اشیاء خریدنا اور انہیں نقد بازار میں بیچنا مشکل نہیں ہوگا۔ تاہم سلم کے معاہدے سے فائدہ اٹھانے کے دو طریقے اور بھی ہیں۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ کوئی چیز سلم کے طور پر خرید کر مالیاتی ادارہ اسے ایک متوازی عقد سلم کے ذریعے بیچ سکتا ہے۔ جس کی تاریخ ادائیگی بھی پہلی سلم والی ہی ہو۔ دوسری (متوازی) سلم میں چونکہ مدت کم ہوگی اس لئے اس میں قیمت پہلے معاہدے کی نسبت ذرا زیادہ ہوگی، اور ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہوگا وہ مالیاتی ادارے کو حاصل ہونے والا نفع ہوگا۔ دوسری سلم کی مدت جتنی کم ہوگی قیمت اتنی ہی زیادہ ہوگی اور نفع بھی اتنا ہی زیادہ ہوگا۔ اس طریقے سے یہ ادارے اپنے مختصر مدت کی تمویل کے شعبے کو چلا سکتے ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر کسی وجہ سے متوازی سلم کا معاہدہ قابل عمل نہیں ہے تو یہ مالیاتی ادارے کسی تیسرے فریق سے خریداری کا وعدہ لے سکتے ہیں۔ یہ وعدہ متوقع خریداری کی طرف سے یک طرفہ ہونا چاہئے۔ چونکہ یہ محض وعدہ ہے عملاً بیع نہیں ہے اس لئے خریداری پیشگی ادائیگی کا پابند نہیں ہے، اس لئے اس میں زیادہ قیمت مقرر کی جاسکتی ہے، اور چونکہ متعلقہ چیز ادارے کو وصول ہوگی وہ وعدے کے مطابق تیسرے فریق کو پہلے سے طے شدہ قیمت پر بیچ دے گا۔

بعض اوقات ایک تیسرا طریقہ بھی تجویز کیا جاتا ہے وہ یہ کہ قبضے کی تاریخ آنے پر وہ چیز بائع ہی کو زیادہ قیمت پر بیچ دی جاتی ہے۔ لیکن یہ تجویز شرعی احکام کے مطابق نہیں ہے۔ شرعاً یہ جائز نہیں ہے کہ خریدار قبضہ کرنے سے پہلے وہ چیز بائع کو بیچ دے، اور اگر یہ سود از زیادہ قیمت پر ہوا ہے تو رہا کے

متبادل ہوگا جو کہ بالکل یہ ممنوع ہے۔ اگر یہ دوسری بیع خریدار کے قبضہ کر لینے کے بعد بھی ہو تب بھی اصل بیع کے وقت اس دوسری بیع کا بندوبست نہیں کیا جاسکتا، لہذا یہ تجویز قطعاً قابل عمل نہیں ہے۔

## متوازی سلم کے چند قواعد

چونکہ جدید اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے متوازی سلم کا طریقہ استعمال کر رہے ہیں اس لئے اس طریق کار کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط کا ذہن میں رہنا ضروری ہے۔

۱۔ متوازی سلم میں بینک دو مختلف معاہدوں میں داخل ہوتا ہے۔ ایک میں بینک خریدار ہے اور دوسرے میں بائع۔ ان میں سے ہر معاہدہ دوسرے سے الگ اور مستقل ہونا چاہئے۔ ان کو اس انداز سے باہم منسلک نہیں کرنا چاہئے کہ ان میں سے ایک کے حقوق اور ذمہ داریاں دوسرے عقد کے حقوق اور ذمہ داریوں پر موقوف ہوں۔ ہر عقد کی اپنی طاقت ہونی چاہئے اور وہ دوسرے پر موقوف اور منحصر نہیں ہونا چاہئے۔

مثال کے طور پر ”الف“ ”ب“ سے گندم کی سو بوریاں بطور سلم خریدتا ہے جس پر قبضہ ۳۱ دسمبر کو کرایا جائے گا۔ ”الف“ ”ج“ سے متوازی سلم کا معاہدہ کر سکتا ہے کہ وہ ۱ سے ۳۱ دسمبر کو گندم کی سو بوریاں فراہم کرے گا، لیکن ”ج“ کے ساتھ متوازی سلم کا معاہدہ کرتے وقت اسے گندم کی فراہمی ”ب“ سے گندم کی وصولی کے ساتھ مشروط نہیں ہونی چاہئے۔ اگر ”ب“ نے ۳۱ دسمبر کو گندم فراہم نہ کی تب بھی ”الف“ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ سو بوریاں گندم ”ج“ کو مہیا کرے۔ وہ ”ب“ کے خلاف جو ذرائع چاہے استعمال کر سکتا ہے لیکن وہ ”ج“ کو گندم فراہم کرنے کی ذمہ داری سے بری نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اگر ”ب“ نے ”الف“ کو خراب چیز مہیا کی جو طے شدہ اوصاف کے مطابق نہیں ہے تب بھی ”الف“ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ ”ج“ کو اس کے ساتھ طے شدہ معیار کے مطابق چیز مہیا کرے۔

۲۔ متوازی سلم (Parallel Salam) صرف تیسرے فریق کے ساتھ جائز ہے، پہلے معاملے میں جو شخص بائع ہے اسے دوسرے متوازی سلم معاملے میں خریدار نہیں بنایا جاسکتا، اس لئے کہ یہ بائی بیک (Buy Back) معاملہ ہو جائے گا جو کہ شرعاً جائز نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر دوسرے معاہدے میں خریدار اپنا مستقل قانونی وجود رکھتا ہے لیکن وہ مکمل طور پر اس شخص کی ملکیت میں ہے جو پہلے معاملے میں بائع تھا تب بھی یہ (دوسرا معاہدہ) جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ عملاً یہ بائی بیک ہی کے مترادف ہوگا۔ مثال کے طور پر A نے B سے گندم کی ہزار بوریاں بطور سلم کے خریدیں۔ B ایک جوائنٹ سٹاک کمپنی ہے،

B کی ایک ذیلی کمپنی C ہے جس کا اپنا ایک الگ قانونی وجود ہے، لیکن مکمل طور پر B کی ملکیت ہے، تو اس صورت میں A، C کے ساتھ متوازی مسلم کا معاہدہ نہیں کر سکتا، البتہ اگر C مکمل طور پر B کی ملکیت میں نہیں ہے تو A، C کے ساتھ یہ معاہدہ کر سکتا ہے، اگرچہ بعض شیئرز ہولڈرز دونوں (B اور C) میں مشترک ہوں۔

## اصطناع

اصطناع بیع کی دوسری قسم ہے جس میں سودا چیز کے وجود میں آنے سے پہلے ہی ہو جاتا ہے۔ اصطناع کا معنی ہے کسی تیار کنندہ (مینوفیکچرر) کو یہ آرڈر دینا کہ وہ خریدار کے لئے متعین چیز بنا دے۔ اگر تیار کنندہ (Manufacturer) اپنے پاس سے خام مال لگا کر خریدار کے لئے چیز تیار کرنے کی ذمہ داری قبول کر لیتا ہے تو اصطناع کا عقد وجود میں آ جائے گا، لیکن اصطناع کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ قیمت فریقین کی رضامندی سے طے کر لی جائے اور مطلوبہ چیز (جس کی تیاری مقصود ہے) کے ضروری اوصاف بھی متعین کر لیے جائیں۔

اصطناع کے معاہدے کی وجہ سے تیار کنندہ پر یہ اخلاقی ذمہ داری عائد ہو جاتی ہے کہ وہ اس چیز کو تیار کرے، لیکن تیار کنندہ کے اپنا کام شروع کرنے سے پہلے فریقین میں سے کوئی بھی دوسرے کو نوٹس دے کر معاہدہ منسوخ کر سکتا ہے<sup>(۱)</sup>۔ البتہ تیار کنندہ کے کام شروع کر دینے کے بعد معاہدہ ایک طرفہ طور پر ختم نہیں کیا جاسکتا ہے۔

## اصطناع اور مسلم میں فرق

اصطناع کی یہ نوعیت مد نظر رکھتے ہوئے اصطناع اور مسلم میں کئی فرق ہیں جو یہاں مختصر بیان کیے جا رہے ہیں:

- (۱) اصطناع ہمیشہ ایسی چیز پر ہوتا ہے جسے تیار کرنے کی ضرورت ہو، جبکہ مسلم ہر چیز کی ہو سکتی ہے خواہ اسے تیار کرنے کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔
- (۲) مسلم میں یہ ضروری ہے کہ قیمت مکمل طور پر پیشگی ادا کی جائے جبکہ اصطناع میں یہ ضروری نہیں ہے۔
- (۳) مسلم کا عقد جب یہ ایک مرتبہ ہو جائے تو اسے ایک طرفہ طور پر منسوخ نہیں کیا جاسکتا جبکہ عقد

اصناعت کو سامان کی تیاری شروع ہونے سے پہلے منسوخ کیا جاسکتا ہے۔  
(۴) سپردگی کا وقت سلم میں بیع کا ضروری حصہ ہے جبکہ اصناعت میں سپردگی کا وقت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup>

### استصناع اور اجارہ میں فرق

یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ اصناعت میں تیار کنندہ خود اپنے خام مال سے چیز تیار کرنے کی ذمہ داری قبول کرتا ہے، لہذا یہ معاہدہ اس بات کو بھی شامل ہوتا ہے کہ اگر خام مواد تیار کنندہ کے پاس موجود نہیں ہے تو وہ اسے مہیا کرے اور اس بات کو بھی کہ مطلوبہ چیز کی تیاری کے لئے کام کرے۔ اگر خام مواد گاہک کی طرف سے مہیا کیا گیا ہے اور تیار کنندہ سے صرف اس کی محنت اور مہارت مطلوب ہے تو یہ معاہدہ اصناعت نہیں ہوگا، اس صورت میں یہ اجارے کا عقد ہوگا، جس کے ذریعے کسی شخص کی خدمات ایک متعین معاوضے کے بدلے میں حاصل کی جاتی ہیں۔

جب مطلوبہ چیز کو بائع تیار کر لے تو اسے خریدار کے سامنے پیش کرے۔ فقہاء کے اس بارے میں مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں کہ اس مرحلے پر خریدار یہ چیز مسترد کر سکتا ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار وہ چیز دیکھنے پر اپنا اختیار رویت استعمال کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ اصناعت ایک بیع ہے اور جب کوئی شخص کوئی ایسی چیز خریدتا ہے جو اس نے دیکھی نہیں ہے تو دیکھنے کے بعد اسے سودا منسوخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے، اصناعت پر بھی یہی اصول لاگو ہوگا۔

لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ (فراہم کردہ) فریقین کے درمیان عقد کے وقت طے شدہ اوصاف کے مطابق ہے تو خریدار اسے قبول کرنے کا پابند ہوگا اور وہ اختیار رویت استعمال نہیں کر سکے گا۔ خلافت عثمانیہ میں فقہاء نے اسی نقطہ نظر کو ترجیح دی تھی اور حنفی قانون اسی کے مطابق مدون کیا گیا تھا۔ اس لئے کہ جدید صنعت و تجارت میں یہ بڑی نقصان کی بات ہوگی کہ تیار کنندہ نے اپنے تمام وسائل مطلوبہ چیز کی تیاری پر لگا دیئے اس کے بعد خریدار کوئی وجہ بتائے بغیر سودا منسوخ کر دے، اگرچہ فراہم کردہ چیز مطلوبہ اوصاف کے مکمل طور پر مطابق ہو۔<sup>(۲)</sup>

### فراہمی کا وقت

جیسا کہ پہلے اشارہ کیا گیا ہے اصناعت میں یہ ضروری نہیں ہے کہ سامان کی فراہمی کا وقت

(۱) ابن عابدین اور المختار۔ (۲) دیکھئے مجلہ دفعہ نمبر ۳۹۳ اور مقدمہ۔

متعین کیا جائے، تاہم خریدار سامان کی فراہمی کے لئے زیادہ سے زیادہ مدت مقرر کر سکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تیار کنندہ فراہمی میں متعین وقت سے تاخیر کر دے تو خریدار اسے قبول کرنے اور قیمت ادا کرنے کا پابند نہیں ہوگا۔<sup>(۱)</sup>

یہ بات یقینی بنانے کے لئے کہ سامان مطلوبہ مدت میں فراہم کر دیا جائے گا اس طرح کے بعض جدید معاہدے ایک تعزیری شق پر مشتمل ہوتے ہیں جس کے نتیجے میں اگر تیار کنندہ فراہمی میں متعین وقت سے تاخیر کر دے تو اس پر جرمانہ عائد ہوگا جس کا حساب یومیہ بنیاد پر کیا جائے گا، کیا شرعاً بھی اس طرح کی کوئی تعزیری شق شامل کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اگرچہ فقہاء اصناف پر بحث کے دوران اس سوال پر خاموش نظر آتے ہیں لیکن انہوں نے اس طرح کی شرط کو اجارے میں جائز قرار دیا ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے کپڑوں کی سلائی کے لئے کسی خیاط کی خدمات حاصل کرتا ہے تو فراہمی کے حساب سے اجرت مختلف ہو سکتی ہے۔ مستاجر (جو کپڑے سلوانا چاہتا ہے) یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر خیاط ایک دن میں یہ کپڑے تیار کر دے تو وہ سو پے اجرت دے گا اور اگر وہ دو دن میں تیار کرتا ہے تو وہ اسی (۸۰) روپے دے گا۔<sup>(۲)</sup>

اسی طرح سے اصناف میں قیمت کو فراہمی کے وقت کے ساتھ منسلک کیا جاسکتا ہے، اگر فریقین اس بات پر متفق ہو جائیں کہ فراہمی میں تاخیر کی صورت میں فی یوم متعین مقدار میں قیمت کم ہو جائے گی تو یہ شرعاً جائز ہوگا۔

## استصناع بطور طریقہ تمویل

استصناع کو مخصوص معاہدوں میں تمویل کی سہولت فراہم کرنے کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، خاص طور پر ہاؤس بلڈنگ فنانس کے شعبے میں۔ اگر کلائنٹ کے پاس اپنی زمین ہے اور وہ گھر کی تعمیر کے لئے تمویل چاہتا ہے تو تمویل کار اس کھلی زمین پر استصناع کی بنیاد پر گھر تعمیر کر دینے کی ذمہ داری قبول کر سکتا ہے اور اگر کلائنٹ کے پاس اپنی زمین نہیں ہے اور وہ زمین بھی خریدنا چاہتا ہے تو بھی تمویل کار یہ ذمہ داری قبول کر سکتا ہے کہ وہ اسے زمین کے ایسے قطعے پر تعمیر شدہ گھر مہیا کرے گا جس کی تفصیلات پہلے سے طے کر لی گئی ہوں۔ چونکہ استصناع میں یہ ضروری نہیں کہ قیمت پیشگی ادا کی جائے اور یہ بھی ضروری نہیں کہ بیع پر

(۱) ابن عابدین، رد المحتار، ج ۵، ص ۲۵، وان للاستعجال كان تفرغه غدا كان صحيحا۔

(۲) دیکھئے: ابن عابدین، رد المحتار، ج ۵، ص ۳۱۱۔

قبضے کے وقت ادا کی جائے (بلکہ قیمت فریقین کے طے شدہ معاہدے کے مطابق کسی بھی وقت تک مؤجل ہو سکتی ہے)<sup>(۱)</sup> اس لئے فریقین جس طرح چاہیں قیمت کی ادائیگی کا وقت اس کے مطابق طے کیا جاسکتا ہے۔ قیمتوں کی ادائیگی قسطوں میں بھی ہو سکتی ہے۔

یہ بھی ضروری نہیں کہ تمویل کارگمر کی خود تعمیر کرے، بلکہ وہ کسی تیسرے فریق کے ساتھ متوازی اصنعاع کے معاہدے میں بھی داخل ہو سکتا ہے یا وہ کسی ٹھیکے دار کی خدمات بھی حاصل کر سکتا ہے (جو کلائنٹ کے علاوہ ہو)، دونوں صورتوں میں وہ لاگت کا حساب لگا کر اصنعاع کی قیمت کا تعین اس انداز سے کر سکتا ہے کہ اس سے اسے لاگت پر معقول منافع حاصل ہو جائے۔ اس صورت میں کلائنٹ کی طرف سے قسطوں کی ادائیگی عین اس وقت سے بھی شروع ہو سکتی ہے جب فریقین نے معاہدے پر دستخط کیے ہیں اور تعمیر کے دوران اور مکان کلائنٹ کے حوالے کیے جانے کے بعد بھی جاری رہ سکتی ہیں۔ قسطوں کی ادائیگی محفوظ بنانے کے لئے زمین یا مکان یا کسی اور جائیداد کا ملکیت نامہ آخری قسط کی ادائیگی تک تمویل کار کے پاس بطور توثیق کے رکھا جاسکتا ہے۔

تمویل کار کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ معاہدے میں طے شدہ بیانات کے بالکل مطابق مکان تعمیر کرے۔ کسی بھی فرق کی صورت میں ہر ایسا خرچہ جو اسے معاہدے کی شرائط کے مطابق بنانے کے لئے ضروری ہو، تمویل کار کو برداشت کرنا پڑے گا۔

اصنعاع کے ذریعے کو منصوبوں کی تمویل (Project Financing) کے لئے بھی انہی خطوط پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اگر کوئی کلائنٹ اپنی فیکٹری میں ایئر کنڈیشن پلانٹ لگوانا چاہتا ہے اور پلانٹ تیار کرنے کی ضرورت ہے تو تمویل کار اصنعاع کے معاہدے کے ذریعے پہلے بیان کردہ طریق کار کے مطابق پلانٹ مہیا کرنے کی ذمہ داری قبول کر سکتا ہے، اسی طرح اصنعاع کے معاہدے کو کسی ہل یا شاہراہ کی تعمیر کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔

جدید BOT معاہدات (خریدو، چلاؤ اور منتقل کرو)<sup>(۲)</sup> کو بھی اصنعاع کی بنیادوں پر تشکیل دیا جاسکتا ہے۔ اگر کوئی حکومت ایک ہائی وے تعمیر کرنا چاہتی ہے تو وہ سڑک بنانے والی کمپنی کے ساتھ اصنعاع کا عقد کر سکتی ہے، اور قیمت کے طور پر اسے مخصوص مدت تک شاہراہ کو چلانے اور ٹول (toll) حاصل کرنے کا اختیار دیا جاسکتا ہے۔



## اسلامی سرمایہ کاری فنڈ

### اسلامی سرمایہ کاری فنڈ کے متعلق شرعی اصول

اس باب میں ”اسلامی سرمایہ کاری فنڈ“ (Islamic Investment Funds) کی اصطلاح سے مراد ایسا مشترکہ حوض ہے جس میں سرمایہ کار اپنی ضرورت سے زائد بچی ہوئی رقم شامل کرتے ہیں تاکہ ان رقم سے حلال منافع حاصل کرنے کے لئے اسلامی شریعت کے بالکل مطابق سرمایہ کاری کی جائے۔ رقم لگانے والوں کو کوئی ایسی دستاویز بھی دی جاسکتی ہے جو ان کی شامل کردہ رقم کی تصدیق کرے اور انہیں فنڈ کو عملاً حاصل ہونے والے منافع میں ان کے حصے کے تناسب سے نفع کا حق دار ٹھہرائے۔ اس دستاویز کو سرٹیفکیٹ، یونٹ، شیئر یا کوئی اور نام دیا جاسکتا ہے، لیکن ان کا شرعی جواز و شرطوں کے ساتھ مشروط ہوگا۔

پہلی شرط یہ ہے کہ ان (سرٹیفکیٹس) کی لکھی ہوئی قیمت (Face Value) کے حوالے سے ایک خاص نفع متعین کرنے کی بجائے یہ لازمی ہے کہ فنڈ کو حاصل ہونے والے حقیقی منافع کا ایک متناسب حصہ ان کو حاصل ہو، لہذا نہ تو اصل رقم کی اور نہ ہی اصل رقم کے ساتھ منسلک کسی متعین نفع کی ضمانت دی جاسکتی ہے۔ فنڈ میں رقم شامل کرنے والوں کو اس واضح تصور کے ساتھ شامل ہونا چاہئے کہ انہیں حاصل ہونے والا فائدہ فنڈ کو حقیقتاً حاصل ہونے والے نفع یا نقصان کے ساتھ منسلک ہے۔ اگر فنڈ کو زیادہ نفع حاصل ہوگا تو ان کا نفع بھی اسی نسبت سے بڑھ جائے گا۔ لیکن اگر فنڈ کو نقصان ہو جائے تو انہیں اس نقصان میں بھی شریک ہونا ہوگا الا یہ کہ نقصان فنڈ کی انتظامیہ کی کسی غفلت یا بد نظمی کی وجہ سے ہوا ہو۔ اس صورت میں فنڈ نہیں بلکہ فنڈ کی انتظامیہ نقصان پورا کرنے کی ذمہ دار ہوگی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جو رقم اکٹھی کی گئی ہے وہ شرعاً قابل قبول کاروبار میں لگائی جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف سرمایہ کاری کا شعبہ ہی نہیں بلکہ جن شرطوں پر معاہدہ ہوا ہے ان کا بھی اسلامی اصولوں کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

ان بنیادی تقاضوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اسلامی سرمایہ کاری فنڈ سرمایہ کاری کے مختلف ذرائع کو اختیار کر سکتے ہیں، جن پر ذیل میں مختصر گفتگو کی جاتی ہے۔

## ایکوئیٹی فنڈ (Equity Fund)

ایکوئیٹی فنڈ میں رقم جوائنٹ شاک کمپنیوں کے شیئرز میں لگائی جاتی ہے۔ منافع بنیادی طور پر کیپٹل گین (Capital Gain) کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے، یعنی شیئرز خرید کر اور ان کی قیمتیں بڑھ جانے پر انہیں بیچ کر۔ متعلقہ کمپنیوں کی طرف سے تقسیم کیے جانے والے منافع منقسمہ (Dividends) کے ذریعے بھی نفع حاصل کیا جاتا ہے۔

یہ تو ظاہر ہے کہ اگر کمپنی کا بنیادی کاروبار شرعاً ناجائز ہے تو اسلامی فنڈ کے لئے اس کے حصص خریدنا، اپنے پاس رکھنا یا انہیں بیچنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا منطقی نتیجہ شیئر ہولڈر کا ناجائز کاروبار میں براہ راست تلوٹ ہوگا۔

اسی طرح معاصر علماء اس بات پر بھی تقریباً متفق ہیں کہ اگر کسی کمپنی کے تمام معاملات شریعت کے مکمل طور پر مطابق ہیں جس میں یہ بات بھی شامل ہے کہ وہ کمپنی نہ تو سودی قرضہ لیتی ہے اور نہ ہی اپنی زائد رقم سودی کھاتوں میں رکھواتی ہے تو اس کے شیئرز خریدنا، اپنے پاس رکھنا اور انہیں بیچنا بغیر کسی شرعی رکاوٹ کے جائز ہے، لیکن بظاہر اس طرح کی کمپنیاں موجودہ بازار ہائے حصص میں بہت نادر ہیں۔ تقریباً تمام کمپنیاں کسی نہ کسی طرح کسی ایسی سرگرمی میں ملوث ہوتی ہیں جو شرعی احکام کے خلاف ہوتی ہے، اگرچہ ان کا بنیادی کاروبار حلال ہو، تب بھی وہ سودی قرضے لیتی ہیں۔ دوسری طرف وہ اپنی زائد رقم سودی کھاتوں میں رکھواتی ہیں یا ان سے سودی بانڈز یا تسکات خریدتی ہیں۔

موجودہ صدی میں اس طرح کی کمپنیوں کا مسئلہ ماہرین شریعت کے درمیان زیر بحث رہا ہے۔ علماء کی ایک جماعت کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کسی مسلمان کے لئے اس طرح کی کمپنیوں کے حصص کا لین دین کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ اس کمپنی کا بنیادی کاروبار حلال ہو۔ ان کا بنیادی استدلال یہ ہے کہ ایک کمپنی کا شیئر ہولڈر اس کمپنی کا شریک ہے، اور اسلامی فقہ کی رو سے ہر شریک اس کاروبار کے بارے میں دوسرے شرکاء کا وکیل ہوتا ہے لہذا محض کسی کمپنی کے شیئر کا خرینا ہی شیئر ہولڈر کی طرف سے کمپنی کو یہ اختیار دینا ہے کہ جس طرح کمپنی کی انتظامیہ مناسب سمجھے اپنا کاروبار جاری رکھے۔ اگر شیئر ہولڈر کو یہ معلوم ہے کہ کمپنی کسی غیر اسلامی معاملے میں ملوث ہوتی ہے لیکن پھر بھی وہ اس کمپنی کے شیئرز اپنے پاس رکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اس کمپنی کو اس غیر اسلامی معاملے کو جاری رکھنے کا اختیار دے دیا ہے۔ اس صورت میں نہ صرف یہ کہ اسے غیر اسلامی معاملے پر رضامندی ظاہر کرنے کا گناہ ہوگا بلکہ وہ معاملہ بھی بجا طور پر اس کی طرف منسوب ہوگا، اس لئے کہ کمپنی عملاً اس کے دیئے



ہوئے اختیار کے تحت ہی کام کر رہی ہے۔

مزید برآں یہ کہ جب کسی کمپنی کی تمویل سودی بنیادوں پر کی جاتی ہے تو اس کے کاروبار میں لگائے گئے فنڈز خالص نہیں رہتے، اسی طرح کمپنی اپنے بینک میں جمع کرائے ہوئے پیسوں پر سود وصول کرتی ہے تو لازماً اس کی آمدن میں ناجائز عنصر شامل ہو جاتا ہے جو کہ منافع منقسمہ (Dividends) کے ذریعے شیئر ہولڈرز میں تقسیم ہوگا۔

لیکن موجودہ دور کے علماء کی بڑی تعداد اس نقطہ نظر کی حمایت نہیں کرتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک جوائنٹ شاک کمپنی بنیادی طور پر سادہ شراکت (Partnership) سے مختلف ہے۔ عام شراکت میں پالیسی فیصلے تمام شرکاء کی رضامندی سے کیے جاتے ہیں، اور ہر شریک کو کاروبار کی پالیسی کے بارے میں ویٹو پاور حاصل ہوتی ہے، اس لئے شراکت کے سارے کام بجا طور پر تمام شرکاء کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اس کے برعکس جوائنٹ شاک کمپنی میں فیصلے اکثریت کے ذریعے ہوتے ہیں۔ کمپنی چونکہ شیئر ہولڈرز کی بہت بڑی تعداد پر مشتمل ہوتی ہے اس لئے وہ ہر شیئر ہولڈر کو ویٹو پاور نہیں دے سکتی۔ شیئر ہولڈرز کی انفرادی آراء اکثریتی فیصلے کے ذریعے مسترد ہو سکتی ہیں، اس لئے کمپنی کا ہر کام ہر شیئر ہولڈر کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی شیئر ہولڈر سالانہ اجلاس عمومی (A.G.M.) میں کسی خاص معاملے پر اپنا اعتراض اٹھاتا ہے لیکن اس کے اعتراض کو اکثریت مسترد کر دیتی ہے تو یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہوگا کہ اس نے اپنی انفرادی حیثیت سے اس معاملے کی اجازت دے دی ہے۔ خاص طور پر جبکہ وہ اس معاملے سے حاصل ہونے والی آمدن سے بچنے کا بھی ارادہ رکھتا ہے۔

لہذا کوئی کمپنی حلال کاروبار کر رہی ہے لیکن اپنی زائد از ضرورت رقوم سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہے جہاں سے تھوڑی سی ضمنی آمدن سودی بھی حاصل ہو جاتی ہے تو اس سے کمپنی کا سارا کاروبار ناجائز نہیں ہو جائے گا۔ اب اگر کوئی شخص اس کمپنی کے حصص اس واضح نیت کے ساتھ حاصل کرتا ہے کہ وہ اس ضمنی معاہدے کی بھی مخالفت کرے گا اور نفع (Dividend) کے اتنے حصے کو وہ اپنے استعمال میں نہیں لائے گا تو یہ بات کیسے کہی جاسکتی ہے کہ اس نے سودی معاملے کی اجازت دی ہے اور اس معاملے کو اس کی طرف کیسے منسوب کیا جاسکتا ہے۔

اس طرح کی کمپنی کے معاملات کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ یہ کمپنی بعض اوقات مالیاتی اداروں سے قرض لیتی ہے، اور قرضے عموماً سودی ہوتے ہیں۔ یہاں پر بھی وہی اصول لاگو ہوگا۔ اگر کوئی شیئر ہولڈر ذاتی طور پر اس طرح قرضہ لینے سے متفق نہیں ہے، لیکن اکثریت کی وجہ سے اس کی بات کو مسترد کر دیا

گیا ہے تو یہ قرض لینا اس کی طرف منسوب نہیں ہوگا۔

علاوہ ازیں اسلامی اصولوں کے مطابق اگرچہ سودی قرضہ لینا بڑا خطرناک گناہ کا کام ہے جس کا وہ آخرت میں جواب دہ ہوگا، لیکن اس گناہ کے کام کی وجہ سے قرض لینے والے کا سارا کاروبار حرام اور ناجائز نہیں ہو جائے گا۔ بطور قرض لی ہوئی رقم چونکہ قرض لینے والے کی مملوک سمجھی جاتی ہے اس لئے اس رقم سے جو چیز خریدی جائے گی وہ حرام نہیں ہوگی، اس لئے سودی قرضہ لینے کی ذمہ داری اسی شخص پر عائد ہوگی جو قصد سودی معاملے میں ملوث ہوا ہے، لیکن اس سے کمپنی کا سارا کاروبار ناجائز نہیں ہوگا۔

### شیرز میں سرمایہ کاری کے لئے شرائط

مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں کمپنیوں کے حصص کا کاروبار مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ شرعاً قابل قبول ہے:

- ۱۔ کمپنی کا مرکزی کاروبار شریعت کے خلاف نہیں ہے، اس لئے ایسی کمپنیوں کے حصص حاصل کرنا جائز نہیں ہے جو سود کی بنیاد پر تمویلی خدمات فراہم کرتی ہیں، جیسے بینک، انشورنس کمپنیوں کے حصص، یا ایسی کمپنیوں کے حصص جو کسی اور ناجائز کاروبار میں ملوث ہیں، جیسے وہ کمپنیاں جو شراب، خنزیر، حرام گوشت تیار کرتی یا بیچتی ہیں، یا وہ جوا، نائٹ کلب کی سرگرمیوں اور فحاشی وغیرہ میں ملوث ہیں۔
- ۲۔ اگر کمپنی کا مرکزی کاروبار حلال ہے مثلاً آٹو موبائل، ٹیکسٹائل وغیرہ کا کاروبار، لیکن وہ کمپنی اپنا زائد از ضرورت سرمایہ سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہے یا سودی قرضے لیتی ہے تو شیر ہولڈر پر لازم ہے کہ وہ اس طرح کے معاملات کے خلاف اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کر دے، جس کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کے سالانہ اجلاس عام میں اس طرح کی سرگرمیوں کے خلاف آواز اٹھائے۔
- ۳۔ اگر کمپنی کی آمدن میں سودی کھاتوں سے حاصل ہونے والی کچھ آمدن بھی شامل ہے تو شیر ہولڈر کو ادا کیے گئے منافع میں سے اس تناسب سے نفع کا حصہ خیرات کر دیا جائے اور شیر ہولڈر خود اس کا فائدہ نہ اٹھائے، مثلاً اگر کمپنی کے کل منافع میں سے پانچ فیصد اسے سودی کھاتوں سے حاصل ہوا ہے تو نفع کا پانچ فیصد خیرات کر دیا جائے۔
- ۴۔ کسی کمپنی کے شیرز اسی صورت میں قابل تبادلہ ہیں جبکہ وہ کمپنی کچھ غیر نقد اثاثہ جات کی بھی

مالک ہو۔ اگر کمپنی کے سارے اثاثہ جات سیال شکل میں ہیں یعنی زر (Money) کی شکل میں ہیں تو اس کے شیئرز لکھی ہوئی قیمت پر ہی بیچے اور خریدے جاسکتے ہیں، اس لئے کہ اس صورت میں شیئر صرف نقد (Money) کی نمائندگی کرتا ہے، اور زر کا تبادلہ صرف برابر برابر ہی کیا جاتا ہے۔

کسی کمپنی کے شیئرز کے تبادلے کے جواز کے لئے جامد اثاثہ جات کا کتنا تناسب ہونا ضروری ہے اس سوال کے بارے میں معاصر علماء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ جامد اثاثہ جات کی نسبت کم از کم ۵۱٪ ضروری ہونی چاہئے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر جامد اثاثہ جات ۵۱٪ سے کم ہوئے تو اکثر اثاثے سیال شکل میں ہوں گے، اس لئے تمام اثاثہ جات پر سیال والا حکم ہی جاری ہوگا، اس لئے کہ فقہ کا قاعدہ ہے:

للاكثر حکم الكل۔

اکثر کے ساتھ کُل والا ہی معاملہ کیا جاتا ہے۔

بعض دوسرے علماء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر کسی کمپنی کے جامد اثاثے ۳۳٪ بھی ہیں تب بھی ان کا لین دین ہو سکتا ہے۔

تیسرا نقطہ نظر فقہ حنفی پر مبنی ہے۔ فقہ حنفی کا اصول یہ ہے کہ اگر کوئی اثاثہ نقد اور غیر نقد پر مشتمل ہو تو اس کے نقد حصے کی نسبت سے قطع نظر اس کی خرید و فروخت کی جاسکتی ہے، لیکن اس اصول کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ اس مجموعے میں جامد اثاثے کا حصہ بالکل ہی معمولی نہ ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ جامد اثاثہ معتد بہ اور قابل ذکر نسبت میں ہونا چاہئے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مجموعے کی قیمت اس میں شامل سیال اثاثے سے زیادہ ہونی چاہئے۔ مثال کے طور پر اگر ۱۰۰ ڈالر کا شیئر ۷۵ ڈالر اور کچھ جامد اثاثوں کی نمائندگی کرتا ہے تو شیئر کی قیمت ۷۵ ڈالر سے زائد ہونی چاہئے۔ اس صورت میں اگر شیئر کی قیمت ۱۰۵ ڈالر مقرر کی گئی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا ۷۵ ڈالر تو ۷۵ ڈالر کے بدلے میں آگئے اور باقی ۳۰ ڈالر جامد اثاثوں کے بدلے میں ہیں۔ اس کے برخلاف اس شیئر کی قیمت اگر ۷۵ ڈالر مقرر کی جاتی ہے تو یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں شیئر کے ۷۵ ڈالر ایک رقم کے بدلے میں ہوں گے جو ۷۵ ڈالر سے کم ہے۔ تبادلے کی یہ قسم ربا کی تعریف میں داخل ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح مذکورہ مثال میں اگر شیئر کی قیمت ۷۵ ڈالر مقرر کی جاتی ہے تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ ۷۵ ڈالر شیئر کے ۷۵

ڈالر کے بدلے میں ہیں تو شیئر کی پشت پر پائے جانے والے جامد اثاثہ جات کی طرف قیمت کا کوئی حصہ منسوب نہیں ہوگا، اس لئے قیمت (۵ ڈالر) کا کچھ نہ کچھ لازماً شیئر کے جامد اثاثوں کے بدلے میں متصور ہوگا، اس لئے یہ عقد صحیح نہیں ہوگا، لیکن عملی طور پر یہ محض نظریاتی احتمال ہی ہے، اس لئے کہ ایسی صورت حال کا تصور مشکل ہے جس میں شیئر کی قیمت سیال اثاثوں سے بھی کم ہو جائے۔

ان شرائط کے ساتھ شیئرز کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے۔ اس بنیاد پر اسلامک ایکویٹی فنڈ قائم کیا جاسکتا ہے۔ فنڈ میں پیسے ڈالنے والے شرعی طور پر باہم شریک متصور ہوں گے۔ شامل کی گئی تمام رقوم سے ایک مشترکہ حوض بن جائے گا اور اسے مختلف کمپنیوں کے شیئرز کی خریداری کے لئے استعمال کیا جائے گا۔ نفع متعلقہ کمپنیوں کی طرف سے تقسیم کیے گئے منافع منقسمہ (Dividends) سے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے اور حصص کی قیمتوں میں اضافے کے ذریعے بھی۔ پہلی صورت میں یعنی جب نفع کمپنیوں کے تقسیم شدہ منافع کے ذریعے حاصل کیا جائے منافع کا وہ خاص تناسب خیرات کرنا ضروری ہوگا جو کمپنی کو سود کے ذریعے حاصل ہونے والے نفع کے بدلے میں ہے۔ معاصر اسلامک فنڈز نے اس طریق کار کے لئے (Purification) (خالص کرنا، پاک کرنا) کی اصطلاح وضع کی ہے۔ (اُردو ترجمے میں "تطہیر" کی اصطلاح استعمال کی جائے گی۔)

معاصر علماء کا اس صورت میں تطہیر کے ضروری ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، جبکہ نفع Capital Gain کے ذریعے سے حاصل کیا گیا ہو (یعنی سستی قیمت پر شیئرز خرید کر اور انہیں مہنگی قیمت پر بیچ کر)۔ بعض علماء کی رائے ہے کہ اگر نفع حصص کی خرید و فروخت Capital Gain کے ذریعے حاصل کیا گیا تب بھی تطہیر کا عمل ضروری ہے، اس لئے کہ شیئرز کی بازاری قیمت میں سود کا عنصر بھی منعکس ہو سکتا ہے جو کمپنی کے اثاثہ جات میں شامل ہے۔ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر شیئر بیچ دیا گیا ہے تو اب کسی تطہیر کی ضرورت نہیں ہے اگرچہ بیچنے کے نتیجے میں نفع بھی حاصل ہوا ہو۔ دلیل یہ ہے کہ شیئر کی قیمت کے کسی متعین حصے کو اس سود کے ساتھ خاص قرار نہیں دیا جاسکتا جو کمپنی کو حاصل ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ اگر حلال شیئرز کی تمام شرطوں کا خیال رکھا گیا ہے تو کمپنی کے اکثر اثاثہ جات حلال ہیں، اس کے اثاثوں کا ایک بہت معمولی حصہ ایسا ہوگا جو سودی آمدن کی وجہ سے حاصل ہوا ہو، یہ معمولی سا تناسب صرف اتنا نہیں کہ غیر معلوم ہے بلکہ کمپنی کے باقی اکثر اثاثوں کے مقابلے میں نظر انداز کرنے کے قابل ہے، اس لئے شیئر کی قیمت درحقیقت کمپنی کے ان اکثر اثاثوں کے مقابلے میں ہے نہ کہ اس معمولی تناسب کے مقابلے میں، اس لئے شیئر کی پوری کی پوری قیمت کو صرف حلال اثاثوں کی قیمت قرار دیا جاسکتا ہے۔

اگرچہ دوسرا نقطہ نظر بھی بے وزن نہیں ہے لیکن پہلا نقطہ نظر زیادہ محتاط اور شک و شبہ سے زیادہ دور ہے۔ یہ نقطہ نظر اوپن اینڈ فنڈ (Open Ended Fund) (جس فنڈ کی طرف سے یونٹ ہولڈرز سے یونٹ دوبارہ خریدنے کا وعدہ ہو) میں زیادہ منصفانہ ہے، اس لئے کہ اگر شیئرز کی قیمت میں اضافے والے نفع میں تطہیر نہیں کی جاتی اور کوئی شخص اپنا فنڈ کا یونٹ ایسے وقت میں واپس (Redeem) کرتا ہے جبکہ فنڈ نے اپنے پاس موجود شیئرز میں سے کسی پر سالانہ نفع (Dividend) حاصل نہیں کیا تو اس یونٹ کی واپسی کے وقت (یونٹ ہولڈر کو اس کے پیسے ادا کرتے وقت) اس کی قیمت میں سے تطہیر کی بنیاد پر کوئی کمی نہیں کی جائے گی اگرچہ یہ ہو سکتا ہے کہ فنڈ کے پاس موجود حصص کی قیمت میں اضافے کی وجہ سے یونٹ کی قیمت میں بھی اضافہ ہو گیا ہو۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص اپنا یونٹ اس وقت واپس کرتا ہے جبکہ فنڈ کچھ سالانہ منافع (Dividend) حاصل کر چکا ہے اور اس میں سے تطہیر کی رقم نکالی جا چکی ہے جس کی وجہ سے ہر یونٹ کے بالمقابل آنے والے اثاثہ جات میں کمی ہو گئی ہے تو اس شخص کو نسبت پہلے شخص کے یونٹ کی کم قیمت وصول ہوئی ہے۔

اس کے برخلاف اگر تطہیر ڈیویڈنڈ کی بھی ہو اور قیمت بڑھنے سے حاصل ہونے والے نفع پر بھی، تو تطہیر (Purification) کی رقم کی منہائی کے حوالے سے تمام یونٹ ہولڈرز کے ساتھ یکساں سلوک ہوگا، اس لئے کیپٹل گین پر بھی تطہیر کرنا صرف یہ نہیں کہ شک و شبہ سے خالی ہے بلکہ تمام یونٹ ہولڈرز کے لئے زیادہ مساویانہ ہے۔ یہ تطہیر کمپنی کو سالانہ حاصل ہونے والے سود کی اوسط کی بنیاد پر کی جاسکتی ہے۔ (یعنی یہ دیکھا جائے کہ کمپنی کو اوسطاً کتنا سود حاصل ہوتا ہے)۔

### فنڈ کی انتظامیہ کا معاوضہ

فنڈ کا نظم و نسق دو مختلف طریقوں سے چلایا جاسکتا ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ انتظامیہ رقم لگانے والوں (یونٹ ہولڈرز) کے لئے بطور مضارب کام کرے۔ اس صورت میں فنڈ کو حاصل ہونے والے سالانہ منافع میں سے متعین فیصد تناسب انتظامیہ کے معاوضے کے طور پر مقرر کیا جاسکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ انتظامیہ کو اس کا حصہ اسی صورت میں ملے گا جبکہ فنڈ کو کوئی نفع حاصل ہوگا۔ اگر فنڈ کو کوئی نفع حاصل نہیں ہوا تو انتظامیہ بھی کسی چیز کی حق دار نہیں ہوگی۔ نفع کے بڑھنے سے انتظامیہ کا حصہ بھی بڑھ جائے گا۔

دوسرا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ انتظامیہ شرکاء کے وکیل کے طور پر کام کرے۔ اس صورت میں انتظامیہ کو اس کی خدمات کے عوض پہلے سے طے شدہ فیس دی جاسکتی ہے۔ یہ فیس یکمشت بھی ہو سکتی

ہے اور ماہانہ یا سالانہ ادائیگی کی صورت میں بھی۔ موجودہ دور کے علماء شریعت کے مطابق یہ فیس، فنڈ کے اثاثہ جات کی صافی مالیت کی کسی خاص نسبت پر بھی مبنی ہو سکتی ہے، مثلاً یہ طے کیا جاسکتا ہے کہ انتظامیہ فنڈ کے اثاثہ جات کی کل قیمت کا ۲٪ یا ۳٪ مالی سال کے آخر میں لے گی۔<sup>(۱)</sup>

تاہم فنڈ کا آغاز کرنے سے پہلے مذکورہ طریقوں میں سے کسی کا طے ہو جانا شرعاً ضروری ہے۔ اس کا عملی طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ فنڈ کی پراسپیکٹس میں یہ واضح کر دیا جائے کہ انتظامیہ کا معاوضہ کس بنیاد پر ادا کیا جائے گا۔ عموماً یہی تصور کیا جاتا ہے کہ جو شخص بھی فنڈ میں اپنا حصہ ڈالتا ہے وہ پراسپیکٹس میں مذکور شرائط سے متفق ہوتا ہے، اس لئے (پراسپیکٹس میں معاوضہ کا طریقہ درج ہونے کی صورت میں) اس طریقے کے بارے میں بھی یہی سمجھا جائے گا کہ اس سے تمام شرکاء نے اتفاق کر لیا ہے۔

### اجارہ فنڈ

اسلامی فنڈ کی ایک اور صورت اجارہ فنڈ بھی ہو سکتی ہے۔ "اجارہ" کا معنی ہے کرائے پر دینا۔ اس کے قواعد پر اسی کتاب کے تیسرے باب میں بحث کی جا چکی ہے۔ اس فنڈ میں لوگوں کی جمع شدہ رقم کو جائیداد، موٹر گاڑیاں اور دوسرا ساز و سامان خریدنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تاکہ انہیں استعمال کو کرائے پر دیا جائے۔ ان اثاثوں کا مالک فنڈ ہی رہتا ہے اور استعمال کنندگان سے کرایہ لیا جاتا ہے، اور یہ کرایہ فنڈ کے لئے آمدن کا ذریعہ ہوتا ہے، جو کہ رقم لگانے والوں (Subscribers) میں ان کے حصوں کے مطابق تقسیم ہو جاتی ہے۔ ہر حصہ دار (Subscriber) کو ایک سرٹیفکیٹ دیا جاتا ہے جو کہ کرائے پر دیئے گئے اثاثوں میں اس کی مناسب ملکیت کا ثبوت ہے اور اسے آمدن میں حصہ دہی کے حق دار ہونے کو یقینی بناتا ہے۔ ان سرٹیفکیٹس کو "سک" کہا جاسکتا ہے جو کہ قدیم اسلامی فقہ میں ایک متعارف اصطلاح ہے۔ چونکہ یہ سکوک (سک کی جمع) ان کے حاملین کی حسی اور مادی اثاثوں میں مناسب ملکیت کی نمائندگی کرتے ہیں نہ کہ سیال اثاثوں یا دیون کی، اس لئے مکمل طور پر قابل تبادلہ ہیں اور ثانوی بازار میں ان کی خرید و فروخت کی جاسکتی ہے۔ جو شخص اس سک کو خریدتا ہے وہ متعلقہ اثاثوں کی مناسب ملکیت میں بیچنے والے کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور اصل حصہ ڈالنے والے کے حقوق و ذمہ داریاں اس کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں۔ ان سکوک کی قیمت بازار کی قوتوں

(۱) اس کو سسار (دلال) کے مشابہ ہونے کی وجہ سے درست قرار دیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ اس کی (دلال کی) اجرت فیصد تناسب پر مبنی ہوتی ہے۔

(طلب و رسد) کی بنیاد پر متعین ہوتی ہیں اور عام طور پر ان کی نفع بخشی پر مبنی ہوتی ہیں۔

تاہم یہ ذہن میں رہنا چاہئے کہ اجارے (Lease) کے تمام معاہدوں کا شرعی اصولوں کے مطابق ہونا ضروری ہے جو کہ عملاً روایتی تصویلی اجارے (Financial lease) سے مختلف ہیں۔ دونوں میں فرق کے نکات اس کتاب کے تیسرے باب میں تفصیل سے بیان کیے جا چکے ہیں، تاہم چند بنیادی اصول یہاں مختصر ایمان کیے جاتے ہیں۔

۱۔ لیز (اجارے) پر دیا گیا اثاثہ حق استعمال رکھتا ہو، اور کرایہ اس وقت سے وصول کیا جائے جب یہ حق استعمال مستاجر (Lessee) کو دے دیا گیا ہو۔

۲۔ اجارے پر دیا گیا اثاثہ اس نوعیت کا ہو کہ اس کا حلال اور جائز استعمال ممکن ہو۔

۳۔ ملکیت کی وجہ سے عائد ہونے والی تمام ذمہ داریوں کو موجر (Lessor) قبول کرے۔

۴۔ عین عقد کے آغاز ہی میں کرایہ متعین اور فریقین کو معلوم ہونا چاہئے۔ فنڈ کی اس قسم میں

انتظامیہ حصہ داروں (Subscribers) کے وکیل کے طور پر کام کرے گی اور اسے اس کی

خدمات کے عوض فیس (اجرت) ادا کی جائے گی۔ انتظامیہ کی فیس ایک متعین مقدار بھی ہو

سکتی ہے اور وصول شدہ کرائے کا تناسب حصہ بھی۔ اکثر فقہاء کے مذہب کے مطابق اس

طرح کا فنڈ ”مضاربہ“ کی بنیاد پر تشکیل نہیں دیا جاسکتا، اس لئے کہ ان کے مذہب کے

مطابق مضاربہ اشیاء کی خرید و فروخت تک محدود ہوتا ہے اور اسے خدمات (Services) یا

اجارے کے کاروبار تک وسعت نہیں دی جاسکتی، لیکن فنڈ قبلی کے مطابق مضاربہ اجارے اور

خدمات پر بھی ہو سکتا ہے۔ بہت سے معاصر علماء نے اسی نقطہ نظر کو ترجیح دی ہے۔

## اشیاء کا فنڈ

اسلامی فنڈ کی ایک اور صورت ”اشیاء کا فنڈ“ ہو سکتی ہے۔ اس قسم کے فنڈ میں جمع شدہ رقوم کو

مختلف اشیاء کی خریداری کے لئے استعمال کیا جائے گا تا کہ انہیں آگے بیچا جاسکے۔ اس طرح بیچنے سے

جو نفع حاصل ہوگا وہ فنڈ کی آمدن ہوگی جو کہ پیسے شامل کرنے والوں (Subscribers) میں حصہ

رسدی تقسیم ہو جائے گی۔

اس فنڈ کو شرعاً قابل قبول بنانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بیع کے بارے میں شرعی احکام کی

پوری رعایت رکھی جائے، مثلاً:

۱۔ بیع (بیچ جانے والی چیز) بیع کے وقت بیچنے والے کی ملکیت میں ہو، اس لئے شارٹ سیل

جس میں کوئی شخص کوئی چیز اپنی ملکیت میں آنے سے پہلے ہی بیچ دیتا ہے، شرعاً جائز نہیں ہے۔

۲۔ مستقبل کی طرف منسوب بیع (Forward Sale) سوائے سلم اور اسحناع کے جائز نہیں ہے (سلم اور اسحناع کی تفصیل کے لئے پچھلا باب ملاحظہ ہو)۔

۳۔ جن اشیاء کا کاروبار ہو رہا ہے وہ حلال ہوں، اس لئے شراب، خنزیر اور دوسری حرام اشیاء کا کاروبار بھی ناجائز ہے۔

۴۔ بیچنے والا جس چیز کو بیچنا چاہتا ہے اس پر اس کا حسی یا معنوی قبضہ ہونا چاہئے (معنوی قبضے میں ہر ایسا عمل داخل ہے جس کے ذریعے اس چیز کا ضمان (Risk) دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو جائے)۔

۵۔ اس چیز کی قیمت متعین اور فریقین کو معلوم ہونی چاہئے، ایسی قیمت جو غیر متعین ہو یا کسی غیر یقینی واقعے کے ساتھ منسلک ہو اس سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

ان شرائط اور اس طرح کی دوسری شرائط جو اس کتاب کے دوسرے باب میں زیادہ تفصیل سے بیان ہوئی ہیں کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ بات آسانی سے سمجھی جاسکتی ہے کہ اشیاء کی مارکیٹ بالخصوص مستقبل کی خرید و فروخت کی مارکیٹ (Financial Market) میں جو سودے مروج ہیں وہ ان شرائط کے مطابق نہیں ہیں، اس لئے اشیاء کا اسلامی فنڈ (Islamic Commodity Fund) اس طرح کے معاہدوں میں داخل نہیں ہو سکتا۔ تاہم اگر اشیاء کے حقیقی سودے ہوں جن میں مذکورہ بالا شرطوں سمیت تمام شرعی تقاضوں کی رعایت رکھی گئی ہو تو ”اشیاء کا فنڈ“ (Commodity Fund) قائم کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح کے فنڈ کے یونٹ کی خرید و فروخت بھی ہو سکتی ہے، بشرطیکہ ہر وقت فنڈ کی ملکیت میں کچھ اشیاء ہوں۔

### مراجہ فنڈ

مراجہ بیع کی ایک خاص قسم ہے جس میں اشیاء اصل لاگت پر زائد منافع شامل کر کے بیچی جاتی ہیں۔ بیع کی اس قسم کو اس دور کے اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں نے بطور طریقہ تمويل (Mode of Finance) اختیار کیا ہے۔ یہ بینک اپنے کلائنٹ کے لئے کوئی چیز خریدتے ہیں اور اس کلائنٹ کے ہاتھ پر لاگت پر طے شدہ نسبت سے نفع کا اضافہ کر کے ادھار بیچ دیتے ہیں۔ اگر کوئی فنڈ اس طرح کی بیع کرنے کے لئے وجود میں آیا ہو تو اس کے یونٹ ثانوی بازار میں قابل خرید و



فروخت نہیں ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ مرابحہ کی صورت میں عام طور پر مالیاتی اداروں میں جو ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اشیاء خریدتے ہی فوراً کلائنٹ کو بیچ دی جاتی ہیں اور ادھار ادائیگی کی بنیاد پر جو قیمت ہوتی ہے وہ کلائنٹ کے ذمہ واجب الادا دین ہو جاتی ہے، اس لئے مرابحہ کا یہ مشترکہ فنڈ کسی حسی اور مادی اثاثے کا مالک نہیں ہے۔ یہ مشترکہ فنڈ یا تو نقد رقم پر مشتمل ہے یا قابل وصول دیون (Debts) پر، اس لئے اس فنڈ کے یونٹ زر (Money) یا قابل وصول دیون کی نمائندگی کرتے ہیں، اور جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا یہ دونوں چیزیں قابل تبادلہ نہیں ہیں۔ اگر ان کا رقم کے بدلے میں تبادلہ ہو تو وہ برابر قیمت پر ہونا ضروری ہے۔

## بیع الدین

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دین کی بیع شرعاً جائز ہے یا نہیں۔ اگر کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ دین ہے جو اس سے قابل وصول ہے اور وہ اس دین کو ڈسکاؤنٹ (کم قیمت) پر بیچنا چاہتا ہے، جیسا کہ عموماً ہنڈی (Bill of Exchange) میں ہوتا ہے، اسے شرعی اصطلاح میں بیع الدین کہتے ہیں۔ قدیم فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ دین کی بیع ڈسکاؤنٹ (کم قیمت پر) جائز نہیں ہے۔ معاصر علماء کی بہت بڑی اکثریت کا بھی یہی نقطہ نظر ہے، البتہ ملائیشیا کے بعض علماء اس طرح کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ یہ عموماً فقہ شافعی کے ایک قاعدے کا حوالہ دیتے ہیں جس میں یہ قرار دیا گیا ہے کہ بیع الدین جائز ہے، لیکن ان حضرات نے اس حقیقت کی طرف توجہ نہیں دی کہ شافعی فقہاء نے بیع الدین کی اجازت صرف اس صورت میں دی ہے جبکہ اسے برابر سراہہ بیچا گیا ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ بیع الدین کی ممانعت ربا کی حرمت کا ایک منطقی نتیجہ ہے۔ ایسا دین جو رقم (Money) کی شکل میں قابل وصول ہو اس کا حکم بھی زر (Money) والا ہوتا ہے، اور جب زر کے بدلے میں اسی نوعیت کے زر کی بیع ہو رہی ہو تو قیمت کا برابر سراہہ ہونا ضروری ہے، کسی بھی طرف سے کمی بیشی ربا کے مترادف ہوگی اور شریعت میں اس کی قطعاً اجازت نہیں دی جاسکتی۔

بعض علماء یہ استدلال کرتے ہیں کہ بیع الدین کی اجازت اس صورت تک منحصر ہے جبکہ دین کسی چیز کے بیچنے کی وجہ سے وجود میں آیا ہو۔ اس صورت میں، ان کے کہنے کے مطابق دین نیچے ہوئی چیز کی نمائندگی کرتا ہے اور اس دین کی بیع کو اس چیز کی بیع ہی تصور کرنا چاہئے، لیکن یہ دلیل بالکل بے وزن ہے، اس لئے کہ ایک مرتبہ جب چیز کی بیع ہوگئی تو اس کی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہوگئی اور اب وہ بیچنے والے کی ملکیت میں نہیں رہی، بیچنے والا جس چیز کا مالک ہے وہ صرف رقم (Money)

ہے، اس لئے اگر وہ دین کو بیچتا ہے تو وہ رقم (Money) ہی کی بیچ ہے اور اسے کسی بھی اعتبار سے چیز کی بیچ تصور نہیں کیا جاسکتا۔

یہی وجہ ہے کہ اس نقطہ نظر کو معاصر علماء کی بہت بڑی اکثریت نے قبول نہیں کیا۔ مجمع الفقہ الاسلامی جدہ جو کہ ماہرین شریعت کی سب سے بڑی نمائندہ تنظیم ہے جس میں ملائیشیا سمیت تمام مسلمان ملکوں کے نمائندے شامل ہوتے ہیں اس نے بھی بیع الدین کی حرمت کو متفقہ طور پر بغیر کسی مخالفت کے قبول کیا ہے۔

### مخلوط اسلامی فنڈ

اسلامی فنڈ کی ایک صورت اور ہو سکتی ہے جس میں لوگوں کی لگائی رقوم سرمایہ کاری کی مختلف اقسام جیسے ایکویٹی، لیزنگ (اجارہ) اشیاء کا کاروبار وغیرہ میں لگائی جائیں۔ اسے ”مخلوط اسلامی فنڈ“ (Mixed Islamic Fund) کہا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں اگر فنڈ کے حسی اور مادی اثاثے ۵۱٪ سے زائد اور سیال اثاثے اور دیون ۵۰٪ سے کم ہوں تو فنڈ کے یونٹ قابل خرید و فروخت ہوں گے، تاہم اگر سیال اثاثے اور دیون ۵۰٪ سے زائد ہیں تو اکثر معاصر علماء کی رائے کے مطابق ان کی تجارت نہیں ہو سکے گی، اس صورت میں ضروری ہے کہ یہ کلوز اینڈ فنڈ (Close Ended Fund) ہو۔ (یعنی ایسا فنڈ جس کے یونٹ دوبارہ خریدنے کو فنڈ کی طرف سے وعدہ نہ ہو۔)۔



## محدود ذمہ داری کا تصور

محدود ذمہ داری (Limited Liability) کا تصور مسلمان ملکوں سمیت پوری جدید دنیا میں بڑے پیمانے کے تجارتی اور صنعتی اداروں کا ایک لائیٹنگ عنصر بن چکا ہے۔ اس باب کا مقصد اس تصور کی وضاحت کرنا اور اس کا شرعی نقطہ نظر سے جائزہ لینا ہے کہ کیا یہ تصور خالص اسلامی معیشت میں قابل قبول ہے یا نہیں۔

”محدود ذمہ داری“ جدید قانونی اور معاشی اصطلاح کے مطابق ایک ایسی صورت حال ہے جس میں کسی کاروبار کا شریک یا شیئر ہولڈر خود کو اس رقم سے زائد ذمہ داری اٹھانے سے محفوظ بناتا ہے جو رقم اس نے محدود ذمہ داری والی کمپنی یا شراکت (Partnership) میں لگائی ہے۔ اگر کاروبار کو خسارہ ہو جاتا ہے تو ایک شیئر ہولڈر زیادہ سے زیادہ جو نقصان اٹھائے گا وہ یہ ہوگا کہ وہ اپنا اصل راس المال کھو بیٹھے گا، لیکن یہ خسارہ اس کے ذاتی اثاثوں تک نہیں پھیلے گا، اور اگر کمپنی کے اثاثے اس کی (قرضوں وغیرہ کی) ذمہ داری سے سبکدوش ہونے کے لئے کافی نہیں ہیں تو قرض خواہ شیئر ہولڈرز کے ذاتی اثاثوں سے اپنے قابل وصول بقایا جات وصول کرنے کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔

اگرچہ محدود ذمہ داری کے تصور کا اطلاق بعض ملکوں میں سادہ شراکت (Partnership) پر بھی کیا گیا تھا لیکن زیادہ تر اس کا اطلاق کمپنیوں اور کارپوریٹ ہئیتوں (یعنی جنہیں شخص قانونی تسلیم کیا گیا ہو) پر ہوتا ہے، بلکہ شاید یہ کہنا درست ہو کہ محدود ذمہ داری کا تصور اصل میں ظاہر ہی کارپوریٹ باڈیز اور جوائنٹ سٹاک کمپنیوں کے ظہور سے ہوا ہے۔ اس تصور کے متعارف کرائے جانے کا بنیادی تصور ہی یہ تھا کہ بڑے پیمانے کی مشترکہ کاروباری مہموں کی طرف زیادہ سے زیادہ تعداد میں لوگوں کو راغب کیا جائے اور انہیں یہ یقین دلایا جائے کہ اگر وہ اپنی بچتوں سے ان کاروباری اداروں میں سرمایہ کاری کریں گے تو ان کی ذاتی دولت خطرے میں نہیں ہوگی۔ عملی طور پر جدید کاروبار میں اس تصور نے خود کو وسیع پیمانے پر سرمایہ کاروں کے بڑے سرمائے کو متحرک کرنے میں اہم طاقت ہونا ثابت کیا ہے۔

یقیناً محدود ذمہ داری کا تصور شیئر ہولڈرز کے فائدے میں ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ قرض خواہوں (Creditors) کے لئے نقصان دہ بھی ہو سکتا ہے۔ اگر ایک لمیٹڈ کمپنی کی ذمہ داریاں

اس کے اثاثوں سے بڑھ جاتی ہیں، کمپنی دیوالیہ ہو جاتی ہے اور اس کے نتیجے میں اس کی تنفیض (Liquidation) ہو جاتی ہے تو قرض خواہوں کو اپنے مطالبوں میں معتد بہ نقصان ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ وہ کمپنی کے اثاثوں کی سیال شدہ قیمت ہی وصول کر سکتے ہیں، اور ان کے پاس باقی ماندہ مطالبات کمپنی کے شیر ہولڈرز سے وصول کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ حتیٰ کہ کمپنی کے ڈائریکٹران جو اس بُری صورتِ حال کے ذمہ دار ہو سکتے ہیں انہیں بھی قرض خواہوں کے مطالبات پورا کرنے کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ محدود ذمہ داری کے تصور کا یہ پہلو ایسا ہے جو شرعی نقطہ نگاہ سے غور و فکر اور تحقیق کا تقاضا کرتا ہے۔

اگرچہ جدید تجارتی عمل میں محدود ذمہ داری کا تصور نیا ہے اور اسلامی فقہ کے اصل مراجع میں اس کا صریح تذکرہ نہیں ملتا لیکن کتاب و سنت اور اسلامی فقہ میں طے کردہ قواعد و اصول کی روشنی میں اس کے متعلق شرعی نقطہ نظر معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اس مقصد کے لئے ضرورت ہے کہ جو اجتہاد کی اہلیت رکھتے ہیں وہ کسی قدر اجتہاد سے کام لیں۔ بہتر یہ ہے کہ ماہرین شریعت یہ اجتہاد اجتماعی سطح پر کریں، لیکن اولین تقاضے کے طور پر کچھ انفرادی کوششیں بھی ہونی چاہئیں جو کہ اجتماعی عمل کے لئے بنیاد کا کام دیں گی۔

راقم الحروف، شریعت کا معمولی طالب علم ہونے کی حیثیت سے طویل عرصے سے اس مسئلے پر غور کرتا رہا ہے، اور اس مضمون میں جو کچھ پیش کیا جا رہا ہے اسے اس موضوع پر آخری فیصلہ نہیں سمجھنا چاہئے، یہ تو موضوع پر ابتدائی سوچ ہے، اس مضمون کا مقصد مزید تحقیق کے لئے بنیاد فراہم کرنا ہے۔ محدود ذمہ داری کے سوال کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ جدید کارپوریٹ باڈی کی قانونی شخصیت کے تصور کے ساتھ منسلک ہے۔ اس تصور کے مطابق ایک جوائنٹ سٹاک کمپنی بذاتِ خود ایک مستقل وجود اور شخص کا درجہ رکھتی ہے جو اس کے شیر ہولڈرز کے انفرادی وجود اور شخص سے الگ ہے۔ یہ الگ وجود بطور فرضی شخص کے ایک قانونی شخصیت رکھتا ہے جو مدعی اور مدعی علیہ بن سکتا ہے، معاہدے کر سکتا ہے، اپنے نام پر جائیداد رکھ سکتا ہے اور تمام معاہدات میں یہ عام شخص والا قانونی درجہ رکھتا ہے۔

یہ باور کیا جاتا ہے کہ بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا شرعاً ”فرضی قانونی“ کا تصور قابلِ قبول ہے یا نہیں؟ اگر ایک دفعہ ”فرضی قانونی“ کا تصور قبول کر لیا جائے اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ”فرضی قانونی“ کی فرضی نوعیت کے باوجود اس کے نام پر ہونے والے معاہدات کے قانونی اثرات کے بارے میں اس کے ساتھ قدرتی شخص والا معاملہ کیا جائے، اس بات کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو ہمیں محدود ذمہ داری

کا تصور بھی تسلیم کرنا ہوگا جو کہ پہلے تصور کا ایک منطقی نتیجہ ہے۔ وجہ واضح ہے، اگر حقیقی شخص یعنی ایک انسان دیوالیہ ہو کر مر جائے تو اس کے قرض خواہ اس کے چھوڑے ہوئے اثاثوں کے علاوہ کسی چیز پر دھوئی نہیں کر سکتے۔ اگر اس کی ذمہ داریاں اس کے اثاثوں سے بڑھ جاتی ہیں تو یقینی بات ہے کہ قرض خواہوں کو نقصان اٹھانا پڑے گا اور مقروض شخص کے مرنے کے بعد ان کے لئے چارہ جوئی کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

اب اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک کمپنی ایک شخص قانونی کی حیثیت سے وہی حقوق اور ذمہ داریاں رکھتی ہے جو ایک قدرتی شخص کے ہوتے ہیں تو دیوالیہ کمپنی پر بھی یہی اصول لاگو ہوگا۔ کمپنی جب دیوالیہ ہو جاتی ہے تو اس کی تنضیض (Liquidation) کی جاتی ہے اور کسی کمپنی کی تنضیض (اس کے اثاثے بیچ کر نقد شکل میں تبدیل کرنا) ایک شخص کی موت کی طرح ہے، اس لئے کہ تنضیض کے بعد کمپنی مزید عرصے تک موجود نہیں رہ سکتی۔ جب ایک حقیقی شخص دیوالیہ ہو کر مر جاتا ہے تو اس کے قرض خواہ نقصان اٹھاتے ہیں تو شخص قانونی کے قرض خواہوں کا بھی نقصان ہو سکتا ہے جبکہ اس کی تنضیض کے ذریعے اس کی قانونی عمر پوری ہو جائے۔

لہذا بنیادی سوال یہی ہے کہ ”شخص قانونی“ کا تصور شرعاً قابل قبول ہے یا نہیں۔

”شخص قانونی“ جس کا تصور جدید معاشی اور قانونی نظام میں پایا جاتا ہے اس پر اگرچہ اسلامی فقہ کی کتابوں میں بحث نہیں کی گئی لیکن چند ایسی نظام موجود ہیں جن سے استنباط کر کے شخص قانونی کا تصور نکالا جاسکتا ہے۔

## ۱۔ وقف

پہلی نظیر وقف کی ہے۔ وقف ایک دینی اور قانونی ادارہ ہے جس میں کوئی شخص اپنی جائیداد کا کچھ حصہ کسی دینی یا خیراتی مقصد کے ساتھ خاص کر دیتا ہے۔ جائیداد کو جب وقف قرار دے دیا جائے تو وہ اب وقف کرنے والے کی ملکیت نہیں رہتی۔ جن پر جائیداد وقف کی گئی ہے وہ اس کے حق استعمال یا آمدن سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں لیکن وہ اس جائیداد کے مالک نہیں ہیں۔ اس کے مالک اللہ تعالیٰ ہیں۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء نے وقف کے ساتھ مستقل قانونی وجود والا برتاؤ کیا ہے اور اس کی طرف بعض ایسی خصوصیات منسوب کی ہیں جو قدرتی شخص کی ہوتی ہیں۔ یہ بات مسلم فقہاء کی طرف سے وقف کے متعلق ذکر کیے گئے دو مسئلوں سے واضح ہو جائے گی۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر وقف کی آمدن سے کوئی جائیداد خریدی جائے تو وہ خود بخود وقف کا حصہ

نہیں بن جائے گی، بلکہ فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ خریدی ہوئی جائیداد وقف کی مملوک تصور ہوگی<sup>(۱)</sup>۔ اس سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ ایک حقیقی شخص کی طرح وقف بھی کسی جائیداد کا مالک بن سکتا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ فقہاء نے صراحتاً بیان کیا ہے کہ جو رقم مسجد کو بطور عطیہ دی جائے تو وہ وقف کا جز نہیں ہے بلکہ یہ مسجد کی ملکیت میں داخل ہوگی۔<sup>(۲)</sup>

یہاں پر بھی مسجد کو رقم کا مالک تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ اصول بعض مالکی فقہاء نے بھی صراحتاً بیان کیا ہے۔ انہوں نے بیان کیا ہے کہ مسجد کسی چیز کا مالک بننے کی اہلیت رکھتی ہے۔ مسجد کی یہ اہلیت معنوی (Constructive) ہے جبکہ ایک انسان کی اہلیت حسی (Physical) ہے۔<sup>(۳)</sup>

ایک اور مالکی فقہیہ احمد الدردیر نے کسی مسجد کے نام کی گئی وصیت کو درست قرار دیا ہے اور دلیل میں یہی بات کہی ہے کہ مسجد جائیداد کی مالک بن سکتی ہے۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ انہوں نے اس اصول کو پھیلا کر مسافر خانے اور ہل پر بھی لاگو کیا ہے بشرطیکہ وہ وقف ہوں۔

ان مثالوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقہاء نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ وقف جائیداد کا مالک ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ وقف کوئی انسان نہیں ہے پھر بھی مالک ہونے کے معاملے میں اس پر انسان والا حکم ہی لگایا ہے۔ جب ایک مرتبہ اس کی ملکیت قائم ہوگئی تو اس کا منطقی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اسے بیچ سکے گا، خرید سکے گا، وہ دائن (قرض خواہ) اور مدیون (مقروض) بھی ہو سکتا ہے، مدعی اور مدعی علیہ بھی بن سکتا ہے، اس طرح سے شخص قانونی کی تمام خصوصیات اس کی طرف منسوب ہوں گی۔

## ۲۔ بیت المال

قدیم فقہی ذخیرے میں ”مفخص قانونی“ کی جو دوسری مثال ملتی ہے وہ بیت المال ہے۔ چونکہ یہ عوامی اثاثہ ہے اس لئے اسلامی سیاست کے تمام شہری کسی نہ کسی طرح بیت المال سے استفادے کا حق رکھتے ہیں، لیکن کوئی شخص اس کا مالک ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ تاہم بیت المال کے بھی کچھ حقوق اور ذمہ داریاں ہوتی ہیں۔ معروف حنفی فقہیہ امام سرخسی ”المبسوط“ میں فرماتے ہیں:

”بیت المال پر ایسی ذمہ داریاں اور اس کے لئے ایسے حقوق بھی ثابت ہو سکتے ہیں جو مجہول ہوں۔“<sup>(۴)</sup>

(۱) الفتاویٰ الہندیہ، کتاب الوقف، ج ۲، ص ۳۷۔

(۲) حوالہ بالا، ج ۳، ص ۲۴۰۔ نیز ملاحظہ ہو: اعلاء السنن، ج ۱۳، ص ۱۹۸۔

(۳) دیکھئے: الخرشنی علی الخلیل، ج ۷، ص ۸۰۔ (۴) المبسوط للسرخسی، ج ۱۳، ص ۳۳۔

ایک اور جگہ پر فرماتے ہیں:

”اگر اسلامی مملکت کے سربراہ کو فوجیوں کی تنخواہیں دینے کے لئے رقم کی ضرورت ہے، لیکن بیت المال کے خراج والے شعبے میں اسے رقم نہیں ملتی تو وہ تنخواہیں زکوٰۃ والے شعبے سے دے سکتا ہے، لیکن زکوٰۃ کے شعبے سے جو رقم لی گئی ہے وہ خراج کے شعبے کے ذمے قرض تصور ہوگی۔“ (۱)

اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ نہ صرف یہ کہ بیت المال بلکہ اس کے اندرونی شعبے بھی ایک دوسرے سے قرض لے اور دے سکتے ہیں، ان قرضوں کی ذمہ داری سربراہ مملکت پر عائد نہیں ہوگی بلکہ بیت المال کے متعلقہ شعبے پر عائد ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بیت المال کا ہر شعبہ اپنا مستقل تشخص اور وجود رکھتا ہے اور اس حیثیت میں وہ رقم بطور قرض لے اور دے سکتا ہے، اس پر دائن اور مدیون والے احکام بھی جاری ہو سکتے ہیں۔ جس طرح ”مفخص قانونی“ مدعی اور مدعی علیہ بن سکتا ہے اسی طرح بیت المال کا یہ شعبہ بھی مدعی یا مدعی علیہ بن سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فقہاء اسلام نے بیت المال کے بارے میں ”مفخص قانونی“ کا تصور قبول کر لیا ہے۔

### ۳۔ خلطت (شراکت)

جوائنٹ سٹاک کمپنی میں ”مفخص قانونی“ کے تصور کے قریب تر ایک اور مثال فقہ شافعی میں ملتی ہے۔ فقہ شافعی کے ایک طے شدہ اصول کے مطابق اگر ایک سے زائد اشخاص مل کر اپنا مشترکہ کاروبار چلاتے ہیں جس میں دونوں کے مملوکہ اثاثے ملے جلتے ہیں، زکوٰۃ ان کے مشترکہ اثاثوں پر بحیثیت مجموعی واجب ہوگی اگرچہ ان میں سے کوئی مفخص انفرادی طور پر بقدر نصاب مالیت کا مالک نہ ہو، لیکن مجموعی اثاثوں کی کل مالیت نصاب سے زائد ہو تو بھی زکوٰۃ پورے مشترکہ مال پر واجب ہوگی جس میں اول الذکر مفخص کا حصہ بھی شامل ہوگا، اس لئے جس مفخص کا حصہ نصاب سے کم ہے وہ مجموعی اثاثوں میں اپنی ملکیت کے تناسب سے زکوٰۃ کی ادائیگی میں شریک ہوگا جبکہ اگر ہر ایک کی ذاتی اور انفرادی حیثیت پر زکوٰۃ کا حساب کیا جاتا تو اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوتی۔

یہی اصول جسے ”خلطۃ الشیوع“ کہا جاتا ہے جانوروں کی زکوٰۃ پر زیادہ قوت کے ساتھ لاگو ہوتا ہے، جس کے نتیجے میں بعض اوقات کسی مفخص کو اس سے زیادہ زکوٰۃ ادا کرنا پڑتی ہے اگر اس سے انفرادی حیثیت میں زکوٰۃ لی جاتی، اور کبھی اس سے کم زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

اسی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:

لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة. (۱)

الگ الگ اثاثوں کو باہم ملاؤ نہیں اور جو مشترک ہیں انہیں الگ الگ نہ کرو تا کہ زکوٰۃ کی مقدار کم کرو۔“

خلطہ الشیوع کا یہ اصول فقہ مالکی اور فقہ حنبلی میں بھی تفصیلات کے کچھ فرق کے ساتھ تسلیم کیا گیا ہے۔ اس اصول کی تہہ میں شخص قانونی کا بنیادی تصور موجود ہے۔ اس اصول کے مطابق زکوٰۃ فرد پر واجب نہیں ہوتی بلکہ مشترکہ اثاثہ ہی ہے جس پر زکوٰۃ لاگو ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ”مشترکہ شاک“ کے ساتھ مستقل شخص والا معاملہ کیا گیا ہے اور زکوٰۃ کی ذمہ داری اسی وجود کی طرف منتقل کر دی گئی ہے۔ یہ اگرچہ بالکل ”شخص قانونی“ کا تصور نہیں ہے لیکن اس کے کافی قریب ضرور ہے۔

## ۴۔ ترکہ مستغرق فی الدین

چوتھی مثال وہ جائیداد ہے جو ایسی میت کا ترکہ ہو جس کی ذمہ داریاں اس کی ترکہ کے میں چھوڑی ہوئی جائیداد سے متجاوز ہوں۔ اختصار کے لئے ہم اس کا حوالہ ”مقروض ترکہ“ کہہ کر دے سکتے ہیں۔

فقہاء کے بیان کے مطابق یہ جائیداد میت کی ملکیت بھی نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اب زندہ نہیں ہے، نہ ہی یہ وارثوں کی ملک ہے، اس لئے کہ ترکہ کے پر قرض خواہوں کو وارثوں پر ترجیحی حق حاصل ہوتا ہے۔ یہ قرض خواہوں کی بھی ملکیت نہیں ہے، اس لئے کہ ابھی تک قرضوں کی ادائیگی نہیں ہوئی۔ ورنہ اس ترکہ کے پر مطالبے کا حق تو رکھتے ہیں لیکن جب تک عملاً ان کے درمیان یہ تقسیم نہیں ہو جاتا ان کی ملکیت نہیں ہے۔ چونکہ یہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اس لئے اس کا اپنا مستقل وجود ہے۔ اسے مستقل قانونی شخصیت بھی کہا جاسکتا ہے۔ میت کے ورثاء یا اس کے نامزد منتظمین (اوصیاء) بطور منتظم ان اثاثوں کی دیکھ بھال کریں گے لیکن وہ اس کے مالک نہیں ہیں۔ تقسیم کر کے قرضوں کے تصفیہ پر کچھ اخراجات بھی ہوتے ہیں، یہ اخراجات بھی اسی ترکہ کے سے پورے کیے جائیں گے۔

اس زاویہ نگاہ سے اگر دیکھا جائے تو یہ ”مستغرق فی الدین ترکہ“ اپنا مستقل وجود رکھتا ہے جو

(۱) رواہ البخاری کتاب الزکوٰۃ باب لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع، ۱۹۵، ۱۔ والترمذی کتاب الزکوٰۃ باب ما جاء فی زکوٰۃ الامل والغنم، ۱۳۶، ۱۔



بچ بھی سکتا ہے، خرید بھی سکتا ہے، دائن اور مدیون بھی ہو سکتا ہے، اور ”فخص قانونی“ والی خصوصیات بیشتر اس میں پائی جاتی ہیں۔ صرف اتنا ہی نہیں، بلکہ اس ”فخص قانونی“ کی ذمہ داریاں اس کے موجودہ اثاثوں تک ہی محدود ہیں۔ اگر یہ اثاثے قرضوں کو پورا کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں تو قرض خواہ باقی قرضوں کے لئے ورثہ سمیت کسی سے رجوع نہیں کر سکتے اور ان کے لئے چارہ جوئی کی کوئی صورت نہیں ہے۔

یہ چند مثالیں ہیں جن میں فقہاء نے قانونی شخصیت کا ذکر کیا ہے جو ”فخص قانونی“ کے مشابہ ہے۔ ان مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”فخص قانونی“ کا تصور اسلامی فقہ کے لئے بالکل اجنبی نہیں ہے، اور اگر ان نظائر کی بنیاد پر کمپنی کی قانونی شخصیت کو تسلیم کر لیا جائے تو غالباً اس پر کوئی بڑا اعتراض نہیں ہو سکتا۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے، کسی کمپنی کی محدود ذمہ داری کا سوال ”فخص قانونی“ کے تصور سے گہرا تعلق رکھتا ہے۔ اگر فخص قانونی کے ساتھ اس کی ذمہ داریوں اور حقوق میں قدرتی فخص والا برتاؤ کیا جائے تو ہر فخص اپنے مملوکہ اثاثوں کی حد تک ہی ذمہ دار ہوتا ہے۔ اگر کوئی فخص دیوالیہ ہو کر مر جائے تو اس کی باقی ماندہ ذمہ داریوں کا بوجھ کسی اور پر نہیں ڈالا جاسکتا، چاہے اس کا اس کے ساتھ کتنا ہی قریبی تعلق کیوں نہ ہو۔ اسی کے ساتھ مشابہت کی بنیاد پر کمپنی کی محدود ذمہ داری کو بھی درست قرار دیا جاسکتا ہے۔

## غلام کے مالک کی محدود ذمہ داری

میں یہاں پر ایک اور مثال کا حوالہ دینا چاہتا ہوں جو کہ جوائنٹ شاک کمپنی کی قریب ترین مثال ہے۔ اس مثال کا تعلق ہمارے ماضی کے اس دور سے ہے جبکہ غلامی رائج تھی اور غلاموں کو ان کے مالکوں کی ملکیت سمجھا جاتا اور ان کی آزادانہ تجارت کی جاتی تھی۔ اگرچہ ہمارے دور کے لحاظ سے غلامی کا ادارہ ایک ماضی کا قصہ ہے لیکن غلاموں کی تجارت سے متعلق مختلف مسائل پر بحث کرتے ہوئے ہمارے فقہاء نے جو قانونی اصول بیان کیے ہیں وہ اب بھی اسلامی فقہ کے کسی طالب علم کے لئے مفید ہو سکتے ہیں، اور ہم اپنے جدید مسائل کے حل کے لئے ان قواعد کو استعمال کر سکتے ہیں۔ اس حوالے سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ نظیر مذکورہ سوال سے انتہائی متعلق ہے۔

اس زمانے میں غلام دو طرح کے ہوتے تھے۔ پہلی قسم کے غلام وہ ہوتے تھے جنہیں ان کے مالکوں کی طرف سے کوئی تجارتی معاملہ کرنے کی اجازت نہیں ہوتی تھی، اس طرح کے غلام کو ”قن“ کہا

جاتا تھا۔ ان کے علاوہ غلاموں کی ایک قسم اور تھی جنہیں ان کے مالکوں کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوتی تھی، اس طرح کے غلام کو ”العبد المأذون“ کہا جاتا تھا۔ اس طرح کے غلام کو ابتدائی سرمایہ اس کے مالک کی طرف سے فراہم کیا جاتا تھا، لیکن یہ غلام ہر طرح کے تجارتی معاہدے کرنے میں آزاد ہوتا تھا۔ اس کے کاروبار میں لگا ہوا سرمایہ مکمل طور پر اس کے مالک کا ہوتا تھا، آمدن بھی اسی کی ہوتی تھی اور غلام جو کچھ بھی کماتا تھا وہ اس کے آقا کو اس کی انفرادی اور خصوصی ملکیت کے طور پر ملتا تھا۔ اگر تجارت کے دوران یہ غلام مقروض ہو جائے تو یہ قرضے اس رقم اور سامان سے ادا کیے جاتے تھے جو غلام کے پاس ہیں۔ اگر غلام کے پاس موجود نقد اور اشیاء قرضے ادا کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں تو قرض خواہ اس غلام کو بیچ کر اس کی قیمت سے اپنے مطالبات پورے کرنے کا حق رکھتے تھے، لیکن اگر غلام کو بیچ کر بھی وہ قرضے پورے نہ ہوں اور وہ غلام مقروض ہونے کی حالت میں ہی مر جائے تو قرض خواہ اپنے باقی ماندہ مطالبات کے لئے اس کے مالک کی طرف رجوع نہیں کر سکتے۔

یہاں آقا حقیقتاً سارے کاروبار کا مالک ہے، غلام تو محض کاروباری معاہدے کرنے کے لئے ایک درمیانی واسطہ اور ذریعہ ہے، غلام کاروبار میں سے کسی چیز کا مالک نہیں ہے، پھر بھی آقا کی ذمہ داری اس کے لگائے ہوئے سرمائے اور غلام کی قیمت تک محدود ہے۔ غلام کی موت کے بعد قرض خواہ آقا کے ذاتی اثاثوں پر کوئی دعویٰ نہیں کر سکتے۔

یہ اسلامی فقہ میں پائی جانے والی قریب ترین مثال ہے جو کہ کمپنی کے شیئر ہولڈرز کی محدود ذمہ داری کے بہت مشابہ ہے۔

ان پانچ نظام کی بنیاد پر بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”مفخص قانونی“ اور محدود ذمہ داری کا تصور اسلامی تعلیمات کے خلاف نہیں ہے۔ لیکن اس بات کو اہمیت دی جانی چاہئے کہ محدود ذمہ داری کا تصور لوگوں کو دھوکا دینے اور نفع بخش کاروبار کے نتیجے میں پیدا ہونے والی فطری ذمہ داریوں سے جان چھڑانے کا ذریعہ نہ بنے، لہذا اس تصور کو پبلک کمپنی تک محدود کیا جاسکتا ہے جو کہ اپنے شیئر زعوام الناس کے لئے جاری کرتی ہے اور اس کے شیئر ہولڈرز کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ انہیں کاروبار کے روزمرہ کے امور اور اثاثوں سے زائد قرضوں کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔

جہاں تک پرائیویٹ کمپنیوں اور شراکتوں (Partnership) کا تعلق ہے تو محدود ذمہ داری کے تصور کا ان پر اطلاق نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ عملی طور پر ہر شیئر ہولڈر اور شریک کاروبار کے روزمرہ کے امور کے بارے میں باہمی معلومات حاصل کر سکتا ہے اور اس کاروبار کی تمام ذمہ داریاں اس پر بھی عائد ہونی چاہئیں۔ البتہ غیر عامل شریک (Sleeping Partner) یا پرائیویٹ

کمپنی کے ایسے شیئر ہولڈرز کا استثناء کیا جاسکتا ہے جو کاروبار میں عملاً حصہ نہیں لیتے، اور شرکاء کے درمیان معاہدے کے مطابق ان کی ذمہ داریوں کو محدود کیا جاسکتا ہے۔

اگر معاہدے کے تحت غیر عامل شریک (Sleeping Partner) کی ذمہ داری محدود ہے تو اسلامی فقہ کے مطابق اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے کام کرنے والے شرکاء (Working Partners) کو اس بات کی اجازت نہیں دی کہ وہ ایسے قرضے حاصل کریں جو کاروبار کے اثاثوں سے زائد ہوں۔ اس صورت میں اگر کاروبار پر قرضے ایک متعین حد سے تجاوز کر جاتے ہیں تو ان کی ذمہ داری کام کرنے والے شرکاء پر عائد ہوگی جنہوں نے اس حد سے تجاوز کیا ہے۔

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شرعی نقطہ نظر سے محدود ذمہ داری کے تصور کو پبلک جوائنٹ سٹاک کمپنیوں اور ایسی کارپوریٹ باڈیز کے لئے درست قرار دیا جاسکتا ہے جو اپنے شیئرز عام لوگوں کے لئے جاری کرتے ہیں، اس تصور کا اطلاق کسی فرم کے غیر عامل شرکاء (Sleeping Partners) اور پرائیویٹ کمپنی کے ان شرکاء پر ہو سکتا ہے جو کاروبار کے انتظام و انصرام میں عملی حصہ نہیں لیتے، لیکن کسی شراکت کے کام کرنے والے شرکاء اور پرائیویٹ کمپنی کے کام میں حصہ لینے والے شرکاء کی ذمہ داری غیر محدود ہونی چاہئے۔

آخر میں ہم وہ بات دوبارہ دہراتے ہیں جس کی ہم نے شروع میں نشاندہی کی تھی کہ محدود ذمہ داری کا مسئلہ چونکہ ایک نیا مسئلہ ہے جس کے شرعی حل کے لئے مشترکہ کوششوں کی ضرورت ہے اس لئے مذکورہ بالا بحث کو اس موضوع پر آخری فیصلہ تصور نہیں کرنا چاہئے۔ یہ محض ابتدائی سوچ کا نتیجہ ہے جس میں مزید بحث و تحقیق کی گنجائش ہے۔



## اسلامی بینکوں کی کارکردگی

### ایک حقیقت پسندانہ جائزہ

اسلامی بینکاری آج کل ایک ناقابل انکار حقیقت بن چکی ہے، اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کی تعداد مسلسل بڑھ رہی ہے، بڑی مقدار میں سرمائے کے ساتھ نئے اسلامی بینک قائم ہو رہے ہیں، روایتی بینک بھی اسلامی شعبے (Islamic Windows) یا ذیلی اسلامی ادارے قائم کر رہے ہیں، حتیٰ کہ غیر مسلم بینک اور مالیاتی ادارے بھی اس میدان میں داخل ہو رہے اور زیادہ سے زیادہ مسلمانوں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے ایک دوسرے سے مقابلہ کر رہے ہیں۔ لگتا یہ ہے کہ اگلی دہائی میں اسلامی بینکاری کا حجم کم از کم دوگنا ہو جائے گا اور توقع ہے کہ اسلامی بینکوں کے معاملات دنیا کے مالیاتی معاہدوں کے ایک بڑے حصے پر محیط ہوں گے۔ لیکن قبل اس کے کہ اسلامی مالیاتی ادارے اپنے کاروبار کو وسعت دیں انہیں اپنی گزشتہ دو عشروں کی کارکردگی کا جائزہ لے لینا چاہئے، اس لئے کہ ہر نئے نظام کو گزشتہ تجربات سے سبق حاصل کرنا، اپنی سرگرمیوں پر نظر ثانی کرنا اور اپنی خامیوں کا حقیقت پسندانہ انداز میں تجزیہ کرنا پڑتا ہے۔ جب تک ہم اپنی کوتاہیوں اور خوبیوں کا جائزہ نہ لیں اس وقت تک ہم مکمل کامیابی کی طرف بڑھنے کی توقع نہیں رکھ سکتے۔ اس تناظر میں ہمیں چاہئے کہ ہم شریعت اسلامیہ کی روشنی میں اسلامی بینکوں اور اسلامی مالیاتی اداروں کے آپریشنز کا تجزیہ کریں اور یہ واضح کریں کہ انہوں نے کیا کھویا اور کیا پایا ہے۔

ایک مرتبہ ملائیشیا میں ایک پریس کانفرنس کے دوران راقم الحروف سے اسلامی معیشت کی طرف پیش رفت میں اسلامی بینکوں کے حصے کے متعلق سوال کیا گیا۔ میرا جواب بظاہر تضاد کا حامل تھا۔ میں نے کہا کہ ان کا اسلامی معیشت کی طرف پیش رفت میں بہت بڑا حصہ ہے بھی اور نہیں بھی۔ اس باب میں اسی جواب پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے۔

جب یہ کہا گیا کہ ان کا بہت بڑا کردار اور حصہ ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کی یہ نمایاں کامیابی ہے کہ انہوں نے ایسے مالیاتی ادارے بنا کر جن کا مقصد شریعت کی پیروی ہے ایک بہت بڑا راستہ نکالا ہے۔ یہ مسلمانوں کا ایک سہانا خواب تھا کہ غیر سودی معیشت قائم ہو، لیکن اسلامی

بینکنگ محض تصور ہی تھا جس پر تحقیقی مقالہ جات میں بحث کی جاتی تھی اور اس کا کوئی عملی نمونہ موجود نہیں تھا۔ یہ اسلامی بینک اور اسلامی مالیاتی ادارے ہی تھے جنہوں نے اس نظریے اور تصور کو عملی جامہ پہنایا اور اس نظریاتی تصور کی زندہ اور عملی مثال قائم کی، اور انہوں نے یہ کام ایک ایسے ماحول میں کیا جہاں یہ دعویٰ کیا جاتا تھا کہ کوئی بھی مالیاتی ادارہ سود کے بغیر چل ہی نہیں سکتا۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام بینکوں کا یہ بڑا جرأت مندانہ قدم تھا کہ وہ یہ پختہ عزم لے کر آگے بڑھے کہ ان کے تمام معاہدات شریعت و اسلامیہ کے مطابق ہوں گے اور ان کی تمام سرگرمیاں سود میں ملوث ہونے سے پاک ہوں گی۔

ان اسلامی بینکوں کا ایک بہت بڑا حصہ یہ ہے کہ چونکہ یہ بینک شرعی نگرانی کے بورڈز کے ماتحت تھے اس لئے انہوں نے ماہرین شریعت کے سامنے جدید کاروبار سے متعلق متنوع سوالات پیش کیے، جس سے انہیں نہ صرف یہ کہ موجودہ تجارت اور کاروبار کو سمجھنے کا موقع ملا بلکہ شریعت کی روشنی میں ان کا جائزہ لے کر ان کے شرعاً قابل قبول متبادل پیش کرنے کا بھی موقع ملا۔

یہ بات ضرور سمجھ لینی چاہئے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اسلام ہر ایسے مسئلے کا تسلی بخش حل پیش کرتا ہے جو آنے والے کسی بھی وقت میں کسی بھی صورت حال میں پیش آئے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ قرآن کریم، سنت رسول اللہ ﷺ اور مسلمان علماء کے استنباط کردہ احکامات میں ہماری سماجی و معاشی زندگی کی ہر ہر تفصیل بیان کر دی گئی ہے، بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ قرآن کریم اور سنت رسول اللہ ﷺ نے وسیع اور عمومی ضابطے مقرر فرمادیئے ہیں جن کی روشنی میں ہر دور کے علماء اپنے زمانے کی نئی صورت حال کے احکام نکال لیتے ہیں۔ اس نئی صورت حال کے متعلق خاص حکم شرعی تک پہنچنے کے لئے ماہرین شریعت کو بڑا اہم کردار ادا کرنا پڑتا ہے۔ انہیں ہر سوال پر قرآن و سنت میں طے کردہ اصولوں اور اسلامی فقہ کی کتابوں میں بیان کردہ قواعد کی روشنی میں غور کرنا پڑتا ہے۔ اس عمل کو ”استنباط“ اور ”اجتہاد“ کہا جاتا ہے۔ اجتہاد و استنباط کے اس عمل نے اسلامی فقہ کو علم و حکمت کی ایسی دولت عطا فرمائی ہے جس کے ہم پلہ کوئی اور مذہب نظر نہیں آتا۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں شریعت اپنے پورے اثر و نفوذ کے ساتھ نافذ العمل ہو وہاں اجتہاد و استنباط کا مسلسل جاری عمل اسلامی فقہی درجے میں نئے قواعد و ضوابط اور تصورات شامل کرتا رہتا ہے، جس کی وجہ سے یہ بات آسان ہو جاتی ہے کہ تقریباً ہر صورت حال کا واضح حکم اسلامی فقہ کی کتابوں میں تلاش کیا جائے۔ لیکن گزشتہ چند صدیوں کے دوران مسلمانوں کے سیاسی انحطاط نے اس عمل کو کافی حد تک روک رکھا۔ بہت سے اسلامی ممالک براہ راست غیر مسلم حکمرانوں کے تسلط میں تھے جنہوں نے طاقت کے زور پر لادین نظام

حکومت نافذ کیا اور مسلمانوں کی سماجی، معاشی زندگی کو شرعی ہدایات سے محروم رکھا، اور اسلامی احکامات، عبادات، دینی تعلیم اور بعض ملکوں میں نکاح و طلاق اور وراثت کے مسائل تک محدود ہو کر رہ گئے۔ جہاں تک سیاسی اور معاشی سرگرمیوں کا تعلق ہے تو ان میں شریعت کی حاکمیت کو کلی طور پر نظر انداز کر دیا گیا۔

جس طرح کسی بھی قانونی نظام کے ارتقاء کا انحصار اس کے عملی اطلاق و نفاذ پر ہوتا ہے، اسی طرح کاروبار و تجارت کے بارے میں اسلامی قانون کے ارتقاء کو بھی اسی صورت حال کا سامنا کرنا پڑا۔ بازار میں جتنے بھی کاروباری معاہدات سیکولر تصورات پر مبنی ہوتے رہے انہیں بہت کم ماہرین شریعت کے سامنے ان کا شریعت کی روشنی میں جائزہ لینے کے لئے پیش کیا گیا۔ یہ درست ہے کہ اس عرصے میں بھی بعض باعمل مسلمانوں نے بعض عملی سوالات علماء شریعت کے سامنے پیش کیے جن کا حکم علماء نے فتویٰ کی صورت میں بیان کیا، جس کا ایک ٹھوس مجموعہ اب بھی دستیاب ہے، لیکن ان فتاویٰ کا تعلق عموماً انفرادی مسائل سے تھا اور ان سے ان لوگوں کی انفرادی ضرورتیں ہی پوری ہوئیں۔

اسلامی بینکوں کی یہ سب سے بڑی خدمت ہے کہ ان کے کاروبار کے وسیع میدان میں آنے کی وجہ سے اسلامی قانونی نظام کے ارتقاء کا پیہر دوبارہ چالو ہوا ہے۔ اکثر اسلامی بینک شریعہ نگرانی بورڈز کے ماتحت کام کر رہے ہیں۔ یہ بینک اپنی روزمرہ کی مشکلات و مسائل ماہرین شریعت کے سامنے پیش کرتے ہیں جو کہ اسلامی اصول و قواعد کی روشنی میں ان کے بارے میں خاص احکام جاری کرتے ہیں۔ اس طریق کار سے صرف اتنا ہی نہیں کہ ماہرین شریعت نئی کاروباری صورت حال سے زیادہ واقف ہوتے ہیں بلکہ یہ علماء اپنے استنباطی عمل کے ذریعے اسلامی فقہ کے ارتقاء کا بھی ذریعہ بنتے ہیں۔ لہذا اگر کسی عمل کو ماہرین شریعت غیر اسلامی قرار دیتے ہیں تو علماء شریعت اور اسلامی بینکوں کی انتظامیہ کی مشترکہ کوششوں کے ذریعے ان کے مناسب متبادل بھی تلاش کیے جاتے ہیں۔ شریعہ بورڈز کی قراردادوں سے اب تک دسیوں جلدیں تیار ہو چکی ہیں۔ اسلامی بینکوں کا معیشت کو اسلامی بنانے میں یہ ایک ایسا حصہ ہے جس کی اہمیت کو کم نہیں کیا جاسکتا۔

ان اسلامی بینکوں کا ایک اور بڑا کردار یہ ہے کہ انہوں نے خود کو انٹرنیشنل مارکیٹ میں شامل کر لیا ہے، اور اسلامی بینکاری روایتی بینکاری سے ممتاز ہونے کی حیثیت سے پوری دنیا میں تدریجاً متعارف ہو رہی ہے۔ یہ تشریح ہے میرے اس تبصرے کی کہ اسلامی بینکوں کا اس کام میں بڑا حصہ ہے۔ دوسری طرف ان بینکوں کی کارکردگی میں بہت سی کوتاہیاں بھی ہیں جن کا سنجیدگی کے ساتھ تجزیہ ہونا چاہئے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اسلامی بینکنگ کا تصور ایک معاشی فلسفے پر مبنی ہے جو شریعت کے اصول و احکام کی تہہ میں موجود ہے۔ غیر سودی بینکاری کے تناظر میں اس فلسفے کا بدفہم ہر قسم کے استحصال سے پاک تقسیم دولت میں عدل کا قیام ہے۔ جیسا کہ میں نے اپنے مختلف مضامین میں بیان کیا ہے کہ سود میں مستقل رُخ امیر کی حمایت میں اور عام آدمی کے مفادات کے خلاف ہوتا ہے۔ امیر صنعتکار بینکوں سے بڑی مقدار میں قرضے لے کر عام کھاتہ داروں کی رقوم کو اپنے بڑے نفع اور منصوبوں میں استعمال کرتے ہیں۔ بہت بڑا نفع حاصل کرنے کے بعد یہ لوگ عام کھاتہ داروں کو معمولی سی شرح سود کے علاوہ اپنے نفع میں شریک نہیں ہونے دیتے، اور یہ معمولی سی مقدار بھی اپنی مصنوعات کی لاگت میں شامل کر کے (اور ان کی اتنی قیمت بڑھا کر) واپس لے لی جاتی ہے، اس لئے اگر کلی سطح (Macro Level) پر دیکھا جائے تو یہ عام کھاتہ داروں کو کچھ بھی نہیں دیتے، جبکہ اگر بہت زیادہ خسارہ ہو جائے جس کی وجہ سے یہ دیوالیہ ہو جائیں اور اس کے نتیجے میں خود بینک بھی دیوالیہ ہو جائے تو سارا خسارہ کھاتہ داروں کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔ اس طریقے سے سود، دولت کی تقسیم میں بے انصافی اور عدم توازن پیدا کرتا ہے۔

اسلامی تمویل میں صورت حال اس سے مختلف ہے، شریعت کی رو سے تمویل (Financing) کا مثالی طریقہ مشارکہ ہے جہاں نفع اور نقصان دونوں میں دونوں فریق متناسب طور پر شریک ہوتے ہیں۔ مشارکہ کھاتہ داروں کو کاروبار سے حقیقتاً حاصل ہونے والے منافع میں حصہ دار ہونے کے یا بہتر مواقع فراہم کرتا ہے، اور یہ نفع عام حالات میں شرح سود سے کافی زیادہ ہو سکتا ہے۔ چونکہ نفع کا اس وقت تک تعین نہیں ہو سکتا جب تک کہ متعلقہ اشیاء مکمل طور پر بیچ نہ دی جائیں اس لئے کھاتہ داروں (Depositors) کو ادا شدہ نفع مصنوعات کی لاگت میں شامل نہیں کیا جاسکتا، اس لئے سودی نظام کے برعکس کھاتہ داروں کو ادا شدہ نفع قیمت میں اضافہ کر کے واپس وصول نہیں کیا جاسکتا۔

اسلامی بینکاری کے اس فلسفے کو اس وقت تک عملی حقیقت نہیں بنایا جاسکتا جب تک کہ اسلامی بینک مشارکہ کے استعمال کو وسعت نہ دیں۔ یہ صحیح ہے کہ مشارکہ کے استعمال میں کچھ عملی مشکلات ہیں خصوصاً موجودہ ماحول میں جہاں اسلامی بینک تنہائی میں اور عموماً متعلقہ حکومتوں کے تعاون کے بغیر کام کر رہے ہیں، لیکن پھر بھی یہ حقیقت اپنی جگہ پر ہے کہ اسلامی بینکوں کو تدریجی مراحل میں مشارکہ کی طرف بڑھنا اور انہیں تمویل مشارکہ کا حجم بڑھانا چاہئے۔ بد قسمتی سے اسلامی بینکوں نے اسلامی بینکاری کے اس بنیادی تقاضے کو نظر انداز کیا ہوا ہے اور مشارکہ کے استعمال کی طرف پیش رفت کی قابل ذکر

کوششیں موجود نہیں ہیں، حتیٰ کہ تدریجی طریقے سے اور منتخب بنیادوں پر بھی نہیں ہیں۔ اس صورت حال کا نتیجہ چند نا موافق عناصر کی صورت میں ظاہر ہوا۔

پہلے نمبر پر تو یہ کہ اسلامی بینکاری کا بنیادی فلسفہ نظر انداز شدہ نظر آتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ مشارک کے استعمال کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے اسلامی بینک مراہجہ اور اجارہ کے استعمال پر مجبور ہوتے ہیں، اور یہ استعمال بھی روایتی معیارات مثلاً LIBOR وغیرہ کے فریم ورک میں ہوتا ہے، جس کی وجہ سے آخری نتیجہ مادی طور پر سودی معاملے سے مختلف نہیں ہوتا۔ میں ان لوگوں کی تائید نہیں کر رہا جو روایتی بینکوں کے معاملات اور مراہجہ و اجارہ میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتے یا جو مراہجہ اور اجارہ کے بارے میں وہی کاروبار مختلف نام سے جاری رکھنے کا اعتراض کرتے ہیں، اس لئے کہ اگر اجارہ اور مراہجہ کو ضروری شرائط کے ساتھ استعمال کیا جائے تو ان میں فرق کی بہت سی وجوہ ہیں جو انہیں سودی معاملے سے ممتاز کرتی ہیں، لیکن اس بات کا کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ یہ دو ذریعے اصلاً شریعت میں طریقہ ہائے تمویل نہیں ہیں۔ علماء شریعت نے انہیں تمویل کے لئے استعمال کرنے کی اجازت صرف ان صورتوں میں دی ہے جہاں مشارک قابل عمل نہ ہو، اور یہ اجازت بھی خاص شرائط کے ساتھ دی ہے، اس اجازت کو دائمی ضابطے کے طور پر نہیں لینا چاہئے، اور ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ بینک کے تمام معاملات مراہجہ و اجارہ کے گرد گھومتے رہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ جب عوام کو یہ حقیقت معلوم ہوگی کہ اسلامی بینکوں میں ہونے والے معاملات سے حاصل ہونے والی آمدن روایتی بینکوں ہی کی طرح ہے تو وہ اسلامی بینکوں کے عمل کے بارے میں شکوک و شبہات کا شکار ہوں گے۔

چوتھی بات یہ کہ اگر اسلامی بینکوں کے تمام معاملات مذکورہ بالا ذریعوں (مراہجہ، اجارہ) پر مبنی ہوں تو عوام کے سامنے ان بینکوں کے حق میں دلائل دینا مشکل ہو جائے گا، خاص طور پر فیر مسلموں کے سامنے جو یہ محسوس کریں گے کہ یہ دستاویزات کے توڑ مروڑ کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے۔

بہت سے اسلامی بینکوں میں یہ بات محسوس کی گئی ہے کہ ان میں مراہجہ و اجارہ کو بھی ان کے شرعاً مطلوب طریق کار کے مطابق اختیار نہیں کیا جاتا۔ مراہجہ کا بنیادی تصور یہ تھا کہ کوئی چیز خرید کر اسے گاہک کو مؤجل ادائیگی پر نفع کے خاص تناسب کے ساتھ بیچ دیا جائے۔ شرعاً یہ ضروری ہے کہ اس چیز کے آگے بیچنے سے پہلے وہ چیز بینک کی ملکیت اور کم از کم اس کے معنوی قبضے میں آجائے، جس عرصے میں وہ چیز بینک کے قبضے اور ملکیت میں ہے اتنی دیر وہ اس کے ضمان (Risk) میں ہو۔ یہ محسوس کیا گیا ہے کہ بہت سے اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے اس معاملے کے بارے میں بہت سی



غلطیوں کا ارتکاب کرتے ہیں۔

بعض مالیاتی اداروں نے یہ مفروضہ قائم کر رکھا ہے کہ مرابحہ تمام عملی مقاصد کے لئے سود کا قائم مقام ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ بعض اوقات ایسی صورت میں بھی مرابحہ کا عقد کر لیتے ہیں جبکہ کلائنٹ کو فوری اخراجات (Overhead Expenses) کے لئے فنڈز درکار ہوتے ہیں۔ جیسے تنخواہوں کی ادائیگی، ایسی اشیاء و خدمات کے بلوں کی ادائیگی جنہیں پہلے استعمال کیا جا چکا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں کوئی مرابحہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ بینک کوئی چیز خرید ہی نہیں رہا۔

بعض صورتوں میں کلائنٹ اپنے طور پر کسی بینک کے ساتھ معاہدے سے پہلے چیز خرید لیتا ہے اور مرابحہ بائی بیک (Buy Back) کے طور پر کر لیا جاتا ہے۔ یہ بھی اسلامی اصولوں کے خلاف ہے، اس لئے کہ بائی بیک کو متفقہ طور پر شرعاً ناجائز قرار دیا گیا ہے۔

بعض صورتوں میں خود کلائنٹ ہی کو بینک کی طرف سے اس بات کا وکیل بنا دیا جاتا ہے کہ وہ متعلقہ چیز خریدے اور اسے حاصل کرنے کے بعد اپنے آپ ہی کو بیچ دے۔ یہ طریقہ مرابحہ کے جواز کی بنیادی شرائط کے مطابق نہیں ہے۔ اگر کلائنٹ ہی کو چیز کی خریداری کے لئے وکیل بنانا ہو تو یہ ضروری ہے کہ اس کی وکیل ہونے کی حیثیت اور خریدار ہونے کی حیثیت الگ الگ ہوں، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ضروری ہے کہ کلائنٹ وہ چیز بینک کی طرف سے خریدنے کے بعد بینک کو مطلع کرے کہ اس نے اس کی طرف سے وہ چیز خرید لی ہے، اس کے بعد بینک باقاعدہ ایجاب و قبول کے ساتھ وہ چیز اسے بیچے، اور ایجاب و قبول ٹیکس یا ٹیلیکس وغیرہ کے ذریعے بھی ہو سکتا ہے۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے مرابحہ بیع کی ایک قسم ہے اور شریعت کا یہ طے شدہ اصول ہے کہ قیمت بیع کے وقت متعین ہو جانی چاہئے۔ جب فریقین نے قیمت متعین کر لی تو بعد میں یک طرفہ طور پر اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ بعض مالیاتی ادارے ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے مرابحہ کی قیمت میں اضافہ کر لیتے ہیں جو کہ شرعاً ناجائز نہیں ہے۔ بعض مالیاتی ادارے نادہندگی کی صورت میں مرابحہ کے اندر رول اور (Roll-Over) کر لیتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ عمل بھی شرعاً ناجائز نہیں ہے، اس لئے کہ جب ایک چیز ایک گاہک کو ایک مرتبہ بیچ دی گئی تو اسی گاہک کو وہ چیز دوبارہ نہیں بیچی جاسکتی۔

اجارہ کے معاملہ میں بھی شریعت کے بعض تقاضوں کو عموماً نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ موجر (Lessor) اجارہ شدہ اثاثہ کی ملکیت سے تعلق رکھنے والا رسک قبول کرے اور یہ کہ وہ مستاجر (Lessee) کو اس چیز کے استعمال کا حق فراہم کرے جس کے

بدلے میں وہ کرایہ (Rent) ادا کرے گا۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ اجارہ کے بہت سے معاہدات میں ان قواعد کی خلاف ورزی کی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اجارہ پر دیئے گئے اثاثے کے آفتِ سماویہ کی وجہ سے تباہ ہو جانے کی صورت میں مستاجر سے یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ کرایہ ادا کرتا رہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ موجر ملکیت کا ضمان (Risk) بھی قبول نہیں کرتا ہے اور مستاجر کو حق استعمال بھی مہیا نہیں کرتا۔ اس نوعیت کا اجارہ شریعت کے بنیادی اصولوں کے خلاف ہے۔

اسلامی بینکاری ان اصولوں پر مبنی ہے جو روایتی بینکاری نظام کے اصولوں سے مختلف ہیں، اس لئے یہ بات منطقی ہے کہ نفع آوری میں ان دونوں کے نتائج بھی لازمی طور پر ایک جیسے نہ ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ بعض حالات میں اسلامی بینک زیادہ کمالے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض صورتوں میں تھوڑا کمائے۔ اگر ہمارا ہدف یہ ہو کہ ہم نے نفع کے معاملے میں روایتی بینکوں کے ساتھ برابری کرنی ہے تو ہمارے لئے خالص اسلامی اصولوں پر مبنی اپنا نظام قائم کرنا مشکل ہوگا۔ جب تک اسلامی بینکوں میں سرمایہ لگانے والے، ان کی انتظامیہ اور ان کے گاہک اس حقیقت کو نہیں اپناتے اور مختلف نتائج (جن کا ناپسندیدہ ہونا لازمی نہیں) کو قبول نہیں کرتے اس وقت تک یہ اسلامی بینک مصنوعی طریقوں کو استعمال کرتے رہیں گے اور خالص اسلامی سسٹم وجود میں نہیں آئے گا۔

اسلامی اصولوں کے مطابق کاروباری معاملات کو معاشرے کے اخلاقی مقاصد سے الگ تھلک نہیں کیا جاسکتا، اس لئے اسلامی بینکوں سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ نئی مالیاتی پالیسیاں اپنائیں گے اور سرمایہ کاری کے نئے ذرائع تلاش کریں گے جس سے ترقی کی حوصلہ افزائی اور چھوٹی سطح کے تاجروں کو اپنی معاشی سطح بلند کرنے میں مدد ملے گی۔ بہت کم اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں نے اس طرف توجہ کی ہے۔ روایتی مالیاتی اداروں کے برعکس جن کا مقصد ہی محض زیادہ سے زیادہ نفع کمانا ہے اسلامی بینکوں کو چاہئے کہ وہ معاشرے کی ضرورتوں کی تکمیل کو بھی اپنے مقاصد میں سے ایک مقصد بنائیں اور ان طریقوں کو ترجیح دیں جو عام شخص کو اپنا معیار زندگی بلند کرنے میں مدد دے۔ انہیں چاہئے کہ وہ ہاؤس فنانسنگ، گاڑیوں کی تمویل اور آباد کاری کی تمویل کی نئی سکیمیں چھوٹے تاجروں کے لئے ایجاد کریں، یہ میدان ابھی تک اسلامی بینکوں کی توجہ کا غنچہ ہے۔

اسلامی بینکاری کے کیس کو اس وقت تک آگے نہیں بڑھایا جاسکتا جب تک کہ بینکوں کے باہمی معاملات کا ایسا نظام نہ قائم کر لیا جائے جو اسلامی اصولوں کے مطابق ہو۔ اس طرح کے کسی نظام کے فقدان کی وجہ سے اسلامی بینک اپنی قلیل مدتی سیولیت (Liquidity) کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے روایتی بینکوں کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور یہ بینک ایسی سہولت واضح یا چھپے

ہوئے سود کے بغیر فراہم نہیں کرتے۔ اسلامی اصولوں پر مبنی بینکوں کے باہمی تعلقات کا قیام اب کوئی مشکل کام معلوم نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ اسلامی مالیاتی اداروں کی تعداد آج کل دوسو کے لگ بھگ ہے، یہ بینک مراہجہ اور اجارہ کو ملا کر ایک فنڈ قائم کر سکتے ہیں جس کے یونٹس فوری ضرورت کے معاہدات کے لئے بھی استعمال ہو سکتے ہیں، اگر یہ بینک اس طرح کا فنڈ قائم کر لیں تو اس سے بہت سے مسائل حل ہو سکتے ہیں۔

آخری بات یہ کہ اسلامی بینکوں کو اپنا ایک الگ کلچر تشکیل دینا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ اسلام بینکاری کے معاہدات تک محدود نہیں ہے، یہ تو اصول و ضوابط کا ایسا مجموعہ ہے جو پوری انسانی زندگی پر حاوی ہے، اس لئے ”اسلامی“ بننے کے لئے اتنا ہی کافی نہیں ہے کہ اسلامی اصولوں پر مبنی معاہدات ڈیزائن کر لیے جائیں، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ ادارے کے عمومی رویے اور اس کے عملے سے اسلامی تشخص کے آثار نمایاں ہوں جس کی وجہ سے وہ روایتی اداروں سے ممتاز نظر آئے۔ اس کے لئے ادارے اور اس کی انتظامیہ کے عمومی رجحان میں تبدیلی ضروری ہے۔

عبادات کے متعلق اسلامی فرائض اور اخلاقی روایات ایسے ادارے کے ماحول میں نمایاں ہوں جو خود کو اسلامی کہلاتا ہے۔ یہ ایک ایسا میدان ہے جس میں شرق اوسط کے بعض اسلامی اداروں نے پیش رفت کی ہے، لیکن یہ پوری دنیا کے اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کا امتیازی وصف ہونا چاہئے۔ اس میدان میں بھی شریعہ بورڈز کی راہنمائی حاصل کرنی چاہئے۔

جیسا کہ شروع میں واضح کر دیا گیا تھا، اس بحث کا مقصد اسلامی بینکوں کی حوصلہ شکنی کرنا یا ان کی خامیاں تلاش کرنا نہیں ہے، بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ انہیں اس بات پر آمادہ کیا جائے کہ وہ اپنی کارکردگی کا شرعی نقطہ نظر سے جائزہ لیں اور اپنے طریقہ ہائے کار کی تشکیل اور پالیسیوں کے تعین میں حقیقت پسندانہ سوچ اپنائیں۔



# فرہنگ

## Glossary

### الف

آباد کاری کی تمویل: زوال پذیر کاروبار کو بہتر بنانے یا بے گھر لوگوں کو آباد کرنے کے لئے سرمایہ فراہم کرنا۔

آپریشنز: معاملات کا کردگی  
آجر: وہ شخص جو کسی عمل پیدائش (پروڈکشن) کا ارادہ کر کے دیگر عاملین پیدائش (زمین، محنت اور سرمایہ) کو اس کام کے لئے اکٹھا کرتا، انہیں کام میں لگاتا اور اس کاروبار میں نفع نقصان کا خطرہ مول لیتا ہے۔ یہ ایک شخص بھی ہو سکتا ہے اور ایک جماعت بھی۔ اصطلاح میں اسے ”تنظیم“ بھی کہتے ہیں۔

آفت سماویہ: آسانی آفت، ایسا عارض جو انسان کے اختیار سے باہر ہو۔  
اصیل: وہ شخص جو اپنے لئے معاملات کر رہا ہو، کسی دوسرے کی طرف سے وکیل نہ ہو۔

افراط زر: معاشیات کی اصطلاح میں ”افراط زر“ سے مراد ایسی صورت حال ہوتی ہے جس میں زر کا پھیلاؤ زیادہ ہو جانے کی وجہ سے اشیاء و خدمات کی مجموعی طلب ان کی رسد کے مقابلے میں بڑھ جائے اور قیمتوں کا رجحان بلندی کی طرف ہو جائے۔ لیکن عرف عام میں ”افراط زر“ سے اشیاء و خدمات کی قیمتوں میں اضافہ مراد لیا جاتا ہے۔

اکاؤنٹ ہولڈر: بینک کے کھاتہ دار، وہ لوگ جو بینک میں اپنے اکاؤنٹ کھلاتے ہیں۔  
ایجاب: کسی عقد مثلاً کوئی چیز خریدنے یا فروخت کرنے کی پیشکش۔  
ایل سی: وہ ضمانت نامہ جو درآمد کنندہ، برآمد کنندہ کو اس بات کا اعتماد دلانے کے لئے کہ وہ مال وصول ہونے پر قیمت کی ادائیگی بروقت کر دے گا، بینک سے حاصل کرتا ہے، اس میں بینک برآمد کنندہ کو اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ

اگر درآمد کنندہ (مشتري) کو یہ چیز فروخت کر دی جائے تو ذمہ دار میں ہوں گا۔ بینک سے ایسا ضمانت نامہ حاصل کرنے کو اردو میں ”ایل سی کھلواتا“ کہتے ہیں۔

ادپن اینڈ فنڈ: ایسا سرمایہ کاری کا فنڈ جس کے یونٹ دوبارہ خریدنے کا فنڈ کی طرف سے وعدہ ہو۔

### ب

کوئی چیز ایک شخص سے خرید کر اسی کو واپس بیچ دینا۔ مراہمہ میں اس سے مراد یہ ہے کہ کلائنٹ (خریدار) اور بینک کے درمیان جس چیز پر بیچ مراہمہ ہو رہی ہے وہ پہلے سے خریدار کے پاس موجود ہے، بینک اس سے یہ چیز نقد کم قیمت پر خرید کر فوراً ہی نفع پر اسی کو دوبارہ ادھار بیچ دیتا ہے۔ اس طرح بینک اپنا نفع کمالیتا ہے۔ بالی بیک کی یہ صورت ظاہر ہے ناجائز ہے کیونکہ سودی قرض ہی کی ایک شکل ہے۔

بالی بیک

(Buy Back)

جب کوئی شخص کسی تاجر سے کوئی مال خریدتا ہے اور خریدار اس مال کی قیمت نقد ادا نہیں کرتا بلکہ ادائیگی آئندہ کسی تاریخ میں طے ہوتی ہے تو تاجر اپنے خریدار کے نام بل بناتا ہے۔ اس بل کو دستاویزی شکل دینے کے لئے خریدار اسے منظور کر کے اس پر اپنے دستخط کر دیتا ہے۔ یہ دستاویز ”بل آف ایکسچینج“ کہلاتی ہے، اردو میں اسے ”ہنڈی“ بھی کہا جاتا ہے۔

بل آف ایکسچینج

### پ

قرض خواہ اور مقروض کے درمیان لکھی جانے والی وہ دستاویز جس میں مقروض اس بات کا وعدہ کرتا ہے کہ وہ ایک متعین تاریخ پر قرض کی رقم ادا کر دے گا۔ یہ دستاویز اپنی ایک قانونی حیثیت رکھتی ہے، لہذا اس کی بنیاد پر مقروض کو مقررہ تاریخ میں ادائیگی پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔

پرائمیری نوٹ:

### ت

نفع بخش دستاویزات جو اپنے حامل کی کسی کاروبار میں سرمایہ کاری یا کسی قرض کی نمائندگی کرتی ہوں۔ عموماً ان دستاویزات کی ثانوی بازار میں خرید و فروخت ہوتی ہے۔

تمسکات:

تمویل: (Finance)، تجارتی اور پیداواری مقاصد کے لئے افراد یا کمپنیوں کو رقوم مہیا کرنا۔

تمویلی خدمات: پیداواری مقاصد کے لئے رقوم فراہم کرنے کے لئے انجام دیئے جانے والے امور۔

تمویل کار: پیداواری مقاصد کے لئے رقوم فراہم کرنے والا فرد یا ادارہ (Financier)۔

مخصص: دیکھئے ”لیکویڈیشن“

تنظیم: دیکھئے ”آجر“

تطہیر: (Purification)، کسی فنڈ کی مجموعی آمدن تو حلال ہو، لیکن بعض کمپنیوں کے منافع منقسمہ میں سود کا کچھ عنصر شامل ہونے کی وجہ سے نفع کا کچھ حصہ ناجائز اور حرام ہو، فنڈ کے شرکاء کو نفع تقسیم کرنے سے پہلے اس حرام حصے کو الگ کر کے صدقے کے ثواب کی نیت کے بغیر خیراتی کام پر خرچ کر دینا۔

### ج

جنگ فیکٹری: کپاس بیلنے کا کارخانہ۔

جوائنٹ اسٹاک کمپنی: ایسی کاروباری مہم جس میں لگائے جانے والے سرمائے کو چھوٹی چھوٹی اکائیوں (مثلاً دس، دس روپے) میں تقسیم کر کے لوگوں کو کاروبار میں سرمایہ کاری کی دعوت دی جاتی ہے۔ لوگ کمپنی کو سرمایہ فراہم کر کے ہر اکائی کے بدلے ایک شیئر (شیر) حاصل کرتے ہیں اور کاروبار کا سالانہ منافع ان شیئر ہولڈرز میں ان کی سرمایہ کاری کے تناسب سے تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“۔

### ح

حاضر سود: نقد سود، ایسا سودا جس میں فروخت شدہ چیز پر خریدار کا فوراً قبضہ کر دیا جائے۔

حق احتباس: نقد سودے میں فروخت شدہ چیز کی قیمت وصول کرنے کے لئے وہ چیز خریدار کے حوالے نہ کرنا۔

## خ

خدمات: انسان کی وہ ذہنی یا جسمانی کاوشیں جن کے صلے میں اسے مالی معاوضہ حاصل ہو، مثلاً ملازمت، وکالت وغیرہ۔

## ڈ

ڈیویڈنڈ: کمپنی کا وہ سالانہ منافع جو حاملین حصص (شیئر ہولڈرز) میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

## ذ

ذاتی منافع کا محرک: تجارتی اور معاشی سرگرمیوں میں اپنی ذات کے لئے منافع حاصل کرنے کا جذبہ۔

## ر

رسد: معاشیات کی اصطلاح میں کسی بھی چیز کی وہ مجموعی مقدار جو بازار میں فروخت کرنے کے لئے لائی گئی ہو۔

رسک: نقصان کا خطرہ، کسی چیز کے ضائع ہو جانے کی صورت میں جو شخص اس کا نقصان برداشت کرے گا اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ چیز اس کے رسک میں ہے۔

رہن: دین (قرض) کے بدلے میں کوئی چیز گروی رکھنا۔

رأس المال: مشارکہ و مضاربہ میں اس سے مراد وہ اصل سرمایہ ہے جو کاروبار میں فریقین یا رب المال کی طرف سے لگایا گیا ہو اور بیع سلم میں اس سے مراد خریدی ہوئی چیز کی قیمت (ثمن) لی جاتی ہے۔

ری شیڈول کرنا: دین یا قرض کے مقررہ تاریخ پر ادا نہ ہو سکنے کی صورت میں سود کی شرح میں اضافہ کر کے ادائیگی کی نئی تاریخ مقرر کر دینا۔

رول اور (Roll Over): بینک سے قرض حاصل کرنے والا اگر مقررہ وقت پر بینک کو قرض واپس نہ کر سکے تو وہ بینک سے درخواست کرتا ہے کہ قرض کی مدت میں توسیع کر دی جائے۔ بینک نئی شرائط اور نئی شرح سود کے ساتھ یہ درخواست منظور کر لیتا ہے۔ گویا یہ نئی شرائط پر ایک نیا قرض ہوتا ہے۔

## ز

زر: نقدی، اصطلاح میں ”زر“ سے مراد ایسی چیز ہوتی ہے جسے ذخیرہ کیا جاسکتا ہو، وہ آلہ مبادلہ کے طور پر عام لوگوں میں گردش کرے، لوگ اسے قرضوں کی وصولی میں بلا روک ٹوک قبول کرتے ہوں اور اس سے دوسری اشیاء کی قدر و قیمت کا بھی اندازہ لگایا جاسکے، جیسے کسی بھی ملک کی کرنسی۔

## س

سرمایہ کاری: کسی کاروبار، تجارت وغیرہ میں سرمایہ لگانا۔  
سرمایہ کاری اکاؤنٹ: بینک کا ایسا کھاتہ جس میں کھاتہ داروں کی جمع شدہ رقم کو مختلف نفع بخش کاموں میں لگایا جاتا ہو۔

شعبے۔

نقدی اور نقد پذیر مالی دستاویزات مثلاً بانڈ، شیئرز وغیرہ۔

## ش

شیئرز: وہ سرٹیفکیٹ جو کسی کمپنی کی طرف سے ان لوگوں کے لئے جاری کیے جاتے ہیں جو کمپنی میں اپنا سرمایہ لگا کر باقاعدہ اس میں حصہ دار بنتے ہیں۔ یہ سرٹیفکیٹ اس بات کی سند ہوتے ہیں کہ کمپنی میں سرمایہ لگانے والے شخص کا کمپنی میں اتنا حصہ ہے۔

شیئر کپٹل: کسی کاروبار میں لگائے گئے کل سرمائے میں کسی شخص کا حصہ اس کا شیئر کپٹل کہلاتا ہے۔

## ص

صافی مالیت: کمپنی کا مالی استحکام معلوم کرنے کے لئے کمپنی کی ذمہ داریوں اور اثاثوں پر مشتمل سالانہ یا ایک متعین عرصے کے بعد ایک رپورٹ (بیلنس شیٹ) تیار کی جاتی ہے، جس میں ایک طرف کمپنی کی ذمہ داریوں کو درج کیا جاتا ہے، جبکہ دوسری طرف کمپنی کے اثاثے درج ہوتے ہیں۔ ان اثاثوں میں سے ذمہ داریوں کو منہا کرنے کے بعد جو کچھ باقی بچتا ہے اسے صافی مالیت (Net Worth) کہتے ہیں۔



## ض

دیکھئے ”رسک“

ضمان:

## ط

طلب: معاشیات کی اصطلاح میں اشیاء و خدمات کو قیثا حاصل کرنے کی ایسی خواہش کو ”طلب“ کہا جاتا ہے جسے پورا کرنے کی قوت یعنی مطلوبہ رقم بھی موجود ہو۔ اگر کسی چیز کو مفت حاصل کرنے کی خواہش ہے یا اسے حاصل کرنے کے لئے مطلوبہ رقم میسر نہیں تو ایسی خواہش اصطلاح میں ”طلب“ نہیں کہلائے گی۔

## ع

عالم پیدائش: مختلف اشیاء کی پیدائش (تیاری) میں جو چیز حصہ لیتی ہے اسے ”عالم پیدائش“ کہا جاتا ہے۔ جیسے کسی بھی چیز کی تیاری میں ”محنت“ کا دخل لازماً ہوتا ہے لہذا محنت ایک ”عالم پیدائش“ ہے۔

علی الحساب ادائیگی: مشترکہ کاروبار میں شرکاء کو اندازے کے ساتھ اس شرط پر نفع کی ادائیگی کرنا کہ کاروبار کے اختتام پر یا معینہ عرصہ کے بعد حقیقی حساب کیا جائے گا، جس میں اس ادائیگی کا بھی حساب ہوگا اور اس حساب کی بنیاد پر تمام شرکاء کے منافع کا تعین ہوگا۔

عمیل: بینک یا کسی مالیاتی ادارے کا کلائنٹ، وہ شخص جو بینک یا کسی مالیاتی ادارے سے کسی پیداواری مقصد کے لئے تمویل حاصل کرے۔

## غ

غیر مصرفی تمویلی: وہ مالیاتی ادارے جو بینک تو نہیں، لیکن بینکوں کی طرح عام لوگوں سے رقوم جمع کر کے ان کے ذریعے تمویل کرتے ہیں۔

## ف

دیکھئے ”تمویل“

فائنانسنگ:

دیکھئے ”تمویل کار“

فائنانسٹر:

دیکھئے ”قیمت اسمیہ“

فیس ویلیو:

## ق

قبول: کسی معاملے مثلاً خرید و فروخت کے لئے ہونے والی پیشکش کو قبول کرنا۔

قیمت اسمیہ: کسی سرٹیفکیٹ یا بانڈ وغیرہ پر لکھی ہوئی قیمت۔

## ک

کارپوریٹ باڈی: ایسی ہیئت جسے قانوناً ایک ”فصل قانونی“ سمجھا جاتا ہے۔

کشم ذیوٹی: کسی دوسرے ملک سے درآمد کیے جانے والے مال پر حکومت کی طرف سے

لگایا گیا ٹیکس۔

کلائنٹ: گاہک، جو فصل کسی بینک یا مالیاتی ادارے سے قرض یا سرمایہ لینے آتا ہے وہ

اس بینک یا مالیاتی ادارے کا کلائنٹ کہلاتا ہے۔

کلوز اینڈ فنڈ: ایسا فنڈ جس کے یونٹ دوبارہ خریدنے کا وعدہ نہ ہو۔

## ل

لیکویڈیشن: غیر نقد اثاثوں کو بیچ کر نقد میں تبدیل کرنا۔

لبر: (LIBOR) کچھ بینکوں کے پاس زائد از ضرورت نقد رقم ہوتی ہے جبکہ کچھ

کے پاس قرضے دینے کے لئے رقم کم ہوتی ہے، ایسے بینک اول الذکر سے

قرض لیتے رہتے ہیں، اس طرح بینکوں کی ایک باہمی مارکیٹ وجود میں آ

جاتی ہے، اس مارکیٹ میں کسی مخصوص مدت کے لئے شرح سود LIBOR

کہلاتی ہے جو مخفف ہے London Inter-Bank Market

Offered Rate کا۔ مزید تفصیل کتاب کے ص ۹۳ کے حاشیے میں

ملاحظہ ہو۔

## م

مارک اپ: بیج مرابحہ میں اصل لاگت پر حاصل کیا جانے والا منافع۔

مارکیٹ اکانومی: بازاری معیشت، یہ سرمایہ دارانہ نظام کا دوسرا نام ہے جس میں معاشی مسائل

کے حل کے لئے بازار کی طاقتوں (طلب اور رسد) سے کام لیا جاتا ہے۔

مالیاتی ادارے: وہ ادارے جو عام لوگوں سے رقمیں جمع کر کے انہیں مختلف افراد اور کمپنیوں کو

تجارتی اور کاروباری مقاصد کے لئے فراہم کرتے ہیں۔

منجمنٹ: انتظام و انصرام، منظرہ۔

مستاجر:

کوئی چیز کرایہ پر لینے والا۔

موجر:

کوئی چیز کرایہ پر دینے والا۔

ہنڈی:

دیکھئے ”بل آف ایکسچینج“<sup>۵</sup>

ورکنگ کیپٹل:

کاروبار کے رواں اخراجات مثلاً سامان تجارت اور خام مال وغیرہ خریدنے

کے لئے لیا جانے والا قرضہ یا سرمایہ۔

ویٹو پاور:

کسی فیصلے کو مسترد کرنے کا اختیار۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## بینک ڈیپازٹس کے بارے میں شرعی احکام

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله الكريم وعلى اله

واصحاب اجمعين وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين۔

موجودہ دور میں بینک ڈیپازٹس بہت اہمیت اختیار کر گئے ہیں۔ اور ہر شہر اور ہر ملک کا انسان اپنے کاروباری معاملات میں اس کی شدید ضرورت محسوس کرتا ہے۔ ان ڈیپازٹس سے متعلق بہت سے شرعی احکام بھی ہیں جن کا یقینی طور پر جاننا اور ان کے بارے میں علم ہونا ضروری ہے۔ اگرچہ یہ مسائل موجودہ جدید دور کے پیدا کردہ ہیں لیکن قرآن و سنت کے بیان کردہ اصولوں سے اور فقہاء اُمت نے کتب فقہ میں جو تفصیلات بیان کی ہیں، ان سے ان مسائل کا استخراج ممکن ہے۔ چنانچہ اس مضمون میں ”بینک ڈیپازٹس“ سے متعلق شرعی احکام کو وضاحت اور تفصیل سے بیان کرنا پیش نظر ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی رضا کے مطابق اس کام کو کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

### بینک ڈیپازٹس کیا ہیں؟

”بینک ڈیپازٹس“ (Bank Deposit) جس کو عربی میں ”الودائع المصرفية“ کہا جاتا ہے، اس سے مراد وہ رقم ہے جو کوئی شخص کسی مالیاتی ادارے میں بطور امانت رکھوائے۔ چاہے وہ کسی متعین وقت کے لئے رکھوائے یا آپس میں یہ معاہدہ ہو جائے کہ مالک اپنی کل رقم یا بعض رقم جب چاہے گا بینک سے نکلوالے گا۔

موجودہ بینکوں میں طریقہ کار یہ ہے کہ جو شخص بھی بینک میں رقم رکھواتا ہے وہ بعینہ اسی حالت میں بینک میں باقی نہیں رہتی بلکہ تمام رقموں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے اور پھر بینک وہ رقم سرمایہ کاری کے لئے اپنے کلائنٹ کے حوالے کرتا ہے، اور اس پر ان سے سود یا منافع کا مطالبہ کرتا ہے۔ یہ رقم بینک کے ضمان یعنی رسک میں ہوتی ہے، اور آپس میں طے شدہ شرائط کے مطابق بینک کے لئے لازم ہوتا ہے کہ وہ یہ رقم ہر حال میں مالک کو واپس کر دے۔

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس رقم کے لئے عام طور پر جو ”ودیعت“ یا ”امانت“ کا لفظ

استعمال کیا جاتا ہے، اس سے وہ معنی مراد نہیں ہیں جو فقہ میں بولے جاتے ہیں، اس لئے کہ فقہ میں ”ودیعت“ اور امانت“ اس کو کہا جاتا ہے جو بعینہ اپنی اصل شکل میں امانت رکھنے والے کے پاس موجود رہے اور کسی تعدی اور زیادتی کے بغیر ہلاک ہونے کی صورت میں اس امانت کا ضمان یعنی تاوان بھی اس پر نہیں آتا۔ البتہ بینکوں میں رکھی گئی رقم کے لئے ”ودیعت“ کا لفظ لغوی معنی کے لحاظ سے استعمال کیا جاتا ہے۔ عربی میں لفظ ”ودیعة“ ودع يدع سے ”فعیلہ“ کے وزن پر ہے۔ یعنی وہ چیز جس کو ”مودع“ یعنی ودیعت رکھنے والے کے پاس چھوڑ دیا جائے۔ لہذا بینک ڈیپازٹس پر ”ودیعت“ کا اطلاق اس لغوی معنی کے لحاظ سے درست ہے۔ یعنی بینک مودع ہے، قطع نظر اس کے کہ اس میں موجود رقم امانت ہے یا مضمون ہے یعنی قابل تاوان ہے یا نہیں۔ (لیکن شریعت کی اصطلاح میں ودیعت کا جو مفہوم ہے اس کا بینک ڈیپازٹس پر اطلاق کرنا درست نہیں)۔

## بینک ڈیپازٹس کی اقسام

موجودہ بینکوں کے عرف میں بینک ڈیپازٹس کی چار قسمیں ہیں:

### ۱۔ کرنٹ اکاؤنٹ (Current Account) جاری کھاتہ

اس اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے والے شخص کی یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ جب چاہے گا اپنی رقم بینک سے نکلوا لے گا۔ چنانچہ کھاتہ دار (اکاؤنٹ ہولڈر) کو مکمل اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے اور جتنی چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوا لے۔ اور بینک اس کا پابند ہوتا ہے کہ وہ اس کے مطالبہ کرنے پر فی الفور رقم واپس کر دے۔ اور اکاؤنٹ ہولڈر اس بات کا پابند نہیں ہوتا کہ بینک سے رقم نکلوانے سے پہلے بینک کو پیشگی اطلاع دے۔ اس قسم کے اکاؤنٹ ہولڈر کو بینک کوئی نفع یا سود نہیں دیتا۔ بلکہ بعض ممالک میں تو یہ طریقہ رائج ہے کہ بینک الٹا اکاؤنٹ ہولڈر سے اپنی خدمات کے بدلے میں فیس کا مطالبہ کرتا ہے۔ البتہ اس اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم کو علیحدہ نہیں رکھا جاتا، بلکہ دوسری رقموں کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے۔ اور بینک کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ وہ اس اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم کو اپنی ضروریات میں خرچ کرے، اگرچہ بینکوں کا معمول یہ ہے کہ اس اکاؤنٹ میں رکھوائی گئی رقم کا ایک متناسب حصہ اپنے پاس محفوظ رکھتے ہیں تاکہ اکاؤنٹ ہولڈر جب بھی رقم کی واپسی کا مطالبہ کرے تو اس کو ادا کی جاسکے۔

## ۲۔ فکس ڈیپازٹ (Fixed Deposit)

یہ وہ رقم ہوتی ہے جو کسی معینہ مدت تک کے لئے بینک میں رکھوائی جاتی ہے۔ اور رقم رکھوانے والے شخص کو اس معینہ مدت سے پہلے رقم نکلوانے کا اختیار نہیں ہوتا، اور عام حالات میں یہ مدت پندرہ دن سے ایک سال تک کے درمیان ہوتی ہے۔ بینک یہ رقم سرمایہ کاری کے اندر استعمال کرتا ہے۔ اور بینک رقم رکھوانے والے حضرات کو مارکیٹ کے حالات کے مطابق مختلف ٹرم کے اعتبار سے مختلف تناسب سے سود ادا کرتا ہے۔

## ۳۔ سیونگ اکاؤنٹ (Saving Account) بچت کھاتہ

اس اکاؤنٹ میں جو رقم رکھوائی جاتی ہے، اس کی کوئی مدت مقرر نہیں ہوتی، لیکن اکاؤنٹ ہولڈر قواعد اور ضوابط کے تحت ہی رقم نکلوا سکتا ہے، چنانچہ ایک ہی مرتبہ میں وہ تمام رقم نکلوانے کا اختیار نہیں رکھتا، بلکہ بینک اس کے لئے ایک مقدار مقرر کرتا ہے کہ ایک دن میں بس اس مقدار تک رقم نکلوانے کا اختیار ہے، اور بعض اوقات بڑی رقم نکلوانے کے لئے بینک کو پیشگی اطلاع دینی ضروری ہوتی ہے۔ اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم ایک طرح سے کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم کی طرح ہوتی ہے کہ اکاؤنٹ ہولڈر کسی معینہ مدت کے انتظار کے بغیر جب چاہے رقم نکلوالے۔ اور ایک طرح سے فکس ڈیپازٹ کی طرح ہوتی ہے کہ تمام رقم ایک مرتبہ میں نہیں نکالی جاسکتی۔ اور بینک اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم پر کچھ منافع بھی دیتا ہے، البتہ فکس ڈیپازٹ کے مقابلے میں اس کا نفع کم ہوتا ہے۔

## ۴۔ لاکرز (Lockers)

اس کو عربی زبان میں ”خزائنات المففولة“ (بند تجوری) کہا جاتا ہے۔ ایک شخص بینک کے اندر کسی مخصوص تجوری کو کرایہ پر لیتا ہے اور اس تجوری میں وہ خود اپنی رقم رکھتا ہے۔ اس رقم سے بینک کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ بینک کے ملازمین کو یہ معلوم بھی نہیں ہوتا کہ اس نے تجوری کے اندر کیا رکھا ہے۔ عام طور پر لوگ اس تجوری میں سونا، چاندی، قیمتی پتھر اور قیمتی دستاویزات رکھتے ہیں۔ البتہ نقد رقم بھی اس تجوری میں رکھی جاسکتی ہے۔

## بینکوں میں رکھی گئی رقوم کی فقہی حیثیت

مندرجہ بالا چار قسموں کی رقوم کے بارے میں شرعی احکام جاننے سے پہلے ان کی فقہی حیثیت جاننا ضروری ہے، کیونکہ ان کے بارے میں تمام شرعی احکام ان کی فقہی حیثیت متعین ہونے پر موقوف ہیں۔

جہاں تک چوتھی قسم یعنی ”لا کرز“ کا تعلق ہے، اس کے اندر کوئی شبہ نہیں کہ وہ شخص ”لا کرز“ کو بینک سے کرایہ پر حاصل کرتا ہے، اور دونوں کے درمیان کرایہ داری کا معاملہ طے ہوتا ہے۔ اور کرایہ داری کے معاملہ کے بعد وہ ”لا کرز“ بینک کے پاس ہی بطور امانت کے موجود رہتا ہے۔ لہذا اس پر ”امانت“ کے احکام نافذ ہوں گے۔

جہاں تک پہلی تین قسموں کا تعلق ہے تو چونکہ عام روایتی بینکوں میں ان کی جو حیثیت ہے اسلامی بینکوں میں ان کی حیثیت اس سے مختلف ہے، اس لئے دونوں قسم کے بینکوں کے بارے میں علیحدہ علیحدہ بیان کرنا مناسب ہے۔

## عام بینکوں میں رکھی جانے والی رقوم

جہاں تک عام بینکوں میں رکھی جانے والی رقوم کا تعلق ہے تو موجودہ دور کے علماء کی بہت بڑی تعداد کا یہ کہنا ہے کہ اس رقم کی حیثیت ”قرض“ کی ہے جو اکاؤنٹ ہولڈر بینک کو دیتا ہے۔ اگر اس رقم کو آپ ”امانت“ کا نام دیں تب بھی اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اس لئے کہ ”عقود“ کے اندر معانی کا اعتبار ہوتا ہے ”الفاظ“ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اور رقم کی یہ حیثیت تینوں قسم کے اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقموں کو شامل ہے۔ یعنی ”کرنٹ اکاؤنٹ، سیونگ اکاؤنٹ، اور فکس ڈیپازٹ“ اس لئے کہ ان تینوں میں جو رقم رکھی جاتی ہے وہ بینک کے ذمہ ”مضمون“ ہوتی ہے۔ (بینک اس کا ذمہ دار ہوتا ہے یعنی وہ بینک کے رسک پر ہوتی ہے) ”مضمون“ ہونے کی وجہ سے وہ رقم ”امانت“ ہونے کی حیثیت سے نکل جاتی ہے۔ اس لئے کہ امانت کا حکم یہ ہے کہ وہ امانت رکھنے والے کے ہاتھ میں ”مضمون“ یعنی قابل تاوان نہیں ہوتی (اگر بلا تعدی ہلاک ہو جائے وہ ضامن نہیں ہوگا)

البتہ موجودہ دور کے بعض علماء نے ”فکس ڈیپازٹ“ میں رکھی جانے والی رقم اور ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رکھی جانے والی رقم کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ”فکس ڈیپازٹ“ میں رکھی جانے والی رقم فقہی اعتبار سے ”قرض“ ہے، اس لئے کہ اس میں اکاؤنٹ ہولڈر کو اس بات کا

اختیار نہیں ہوتا کہ وہ جب چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوا لے۔ یہی پابندی اس رقم کو ”امانت“ کے زمرے سے نکال کر ”قرض“ کے زمرے میں داخل کر دیتی ہے۔ اسی طرح ”سیونگ اکاؤنٹ“ میں رکھوائی جانے والی رقم بھی ”امانت“ نہیں ہوتی، بلکہ وہ ”قرض“ ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اکاؤنٹ ہولڈر ایک ہی وقت میں پوری رقم نکلوانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ لیکن کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم ان حضرات علماء کے نزدیک مندرجہ بالا دونوں اکاؤنٹوں میں رکھی جانے والی رقموں سے مختلف ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک ”کرنٹ اکاؤنٹ“ کی رقم ”مضمون“ ہونے کے باوجود ”امانت“ ہوتی ہے، اس لئے کہ اکاؤنٹ ہولڈر کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے بینک سے اپنی پوری رقم نکلوا لے، اور وہ کسی شرط کا پابند بھی نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رقم رکھوانے والے کی کبھی بھی یہ نیت نہیں ہوتی کہ ”بینک“ کو سرمایہ کاری کے نتیجے میں جو منافع یا سود ہوگا، میں اس کے اندر شریک ہو رہا ہوں، بلکہ وہ صرف حفاظت کی نیت سے بینک میں رقم رکھواتا ہے۔ لہذا جب اس کا مقصد بینک کو قرض دینا نہیں ہے تو اس رقم کو ”قرض“ کا نام دینا ٹھیک نہیں۔ کیونکہ یہ ”تفسیر القول بسا لا یرصی بہ فائدہ“ (یعنی کسی قائل کی بات کا ایسا معنی و مطلب بیان کرنا جس سے قائل متفق نہ ہو) کے تحت داخل ہو جائے گا۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بینک ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رکھی جانے والی رقم کو بھی دوسری رقومات کے ساتھ خلط ملط کر دیتا ہے، اور اس رقم کو اپنی ضروریات میں بھی استعمال کر لیتا ہے، تو صرف اتنی بات اس رقم کو ”امانت“ ہونے سے خارج نہیں کرتی۔ اس لئے کہ عرفاً بینک کا یہ تصرف مالک کی اجازت سے ہوتا ہے۔ (اور مالک کی اجازت سے امانت میں تصرف کرنا جائز ہے) اور اس تصرف کے نتیجے میں وہ رقم ”امانت“ ہونے سے نہیں نکلے گی۔

لیکن ہمارے نزدیک بینک کی قوم کی حیثیت کے بارے میں بعض علماء کی بیان کردہ مندرجہ بالا تفصیل درست نہیں، اس لئے کہ بینکوں میں رقم رکھوانے والے عوام امانت، قرض، اور دین کی اصطلاحات کے فرق سے واقف نہیں ہوتے، اور نہ ہی ان کو ان اصطلاحات سے کوئی دلچسپی ہوتی ہے۔ عوام کو تو صرف اس رقم سے حاصل ہونے والے نتائج سے دلچسپی ہوتی ہے۔ چنانچہ عام حالات میں بینک کے اندر رقم رکھوانے والا صرف اسی صورت میں رقم رکھوانے پر رضامند ہوتا ہے جب بینک اس رقم کی واپسی کی ضمانت دے۔ لہذا اگر رقم رکھوانے والے کو یہ معلوم ہو جائے کہ میری یہ رقم بینک والوں کے پاس ”امانت“ کی حیثیت سے رہے گی، اگر یہ رقم بینک سے چوری ہوگئی یا تعدی (یعنی قواعد کی خلاف ورزی) کے بغیر ضائع ہوگئی تو بینک یہ رقم واپس نہیں کرے گا، تو اس صورت میں یہ شخص کبھی بھی اپنی رقم بینک میں رکھوانے پر رضامند نہیں ہوگا۔ اور اگر بینک کی طرف سے یہ واضح اعلان نہ ہوتا، یا



بینکوں کے مروجہ عرف میں یہ بات معروف نہ ہوتی کہ جو شخص بھی بینک میں رقم رکھوائے گا، بینک اس کا ضامن ہوگا، تو اس صورت میں بینک میں رقم رکھوانے والے بہت سے لوگ بینکوں میں اپنی رقم نہ رکھواتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خود رقم رکھوانے والے یہ چاہتے ہیں کہ ان کی رقم بینکوں میں ”مضمون“ رہے۔ یعنی اگر وہ ضائع ہو جائے تو بینک اس رقم کا ضامن ہو، صرف بطور ”امانت“ کے وہ رقم بینک کے پاس نہ رہے، اس لئے کہ ”امانت“ کی رقم مضمون نہیں ہوتی، البتہ ”قرض“ کی رقم مضمون ہوتی ہے۔ اس سے پتہ چلا کہ فقہی اعتبار سے رقم رکھوانے والوں کا مقصد بینک کو قرض دینا ہے، ”امانت“ رکھوانا نہیں۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اس قرضہ دینے سے ان حضرات کا بنیادی مقصد ”بینک کو ضامن بنا کر اپنی رقم کا تحفظ حاصل کرنا ہے، اپنی رقم کے ذریعہ بینک کی ضروریات میں تعاون کر کے بینک کے ساتھ کوئی تبرع اور احسان کرنا مقصود نہیں ہے۔ اور صرف اس مقصد کی وجہ سے یہ معاملہ ”قرض“ ہونے کی صفت سے خارج نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ”عقد قرض“ میں دو باتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

۱۔ ایک یہ کہ ایک شخص دوسرے کو اپنا مال اس اجازت کے ساتھ دے کہ وہ جہاں چاہے اپنی ضروریات میں اس کو خرچ کرے۔ بشرطیکہ قرض دینے والا جب کبھی بھی اپنی رقم کی واپسی کا مطالبہ کرے گا تو قرض لینے والا اس مال کے مثل اس کو واپس کرے گا۔

۲۔ دوسرے یہ کہ وہ مال قرض لینے والے پر ”مضمون“ ہوگا (یعنی اگر ضائع ہو جائے تب بھی اس کے مثل ادا کرنا پڑے گا)۔

بینک میں رکھی جانے والی رقوم میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ قرض دینے والا اس قرض دینے سے قرض لینے والے پر تبرع اور احسان کرنے کا ارادہ کرے کہ اس قرض دینے سے میرا مقصد اس کی ضروریات میں تعاون کرنا ہے تو یہ مقصد کسی رقم کے ”قرض“ ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے۔ ”قرض“ کے بعض معاملات میں یہ مقصد پایا جاتا ہے اور بعض میں نہیں پایا جاتا۔ (لہذا اس مقصد کے پائے جانے اور نہ پائے جانے سے کسی رقم کے قرض ہونے یا نہ ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا)

چنانچہ روایات میں حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کا واقعہ لکھا ہے کہ لوگ ان کے پاس اپنی رقمیں بطور امانت رکھوانے کے لئے آیا کرتے تھے۔ اور اس رقم رکھوانے سے ان کا مقصد حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کے ساتھ کسی قسم کا تعاون کرنا نہیں ہوتا تھا، بلکہ اپنی رقم کی حفاظت مقصود ہوتی تھی۔ لیکن حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کا معمول یہ تھا کہ جب کوئی شخص ان کے پاس رقم لے کر آتا تو آپ اس سے اس رقم

میں تصرف کرنے کی اجازت اس شرط کے ساتھ لیتے کہ یہ رقم میرے پاس ”مضمون“ ہوگی، اس اجازت اور شرط کے بعد اس رقم کو قبول فرماتے۔ چنانچہ جب آنے والا شخص ”امانت“ کے نام سے رقم پیش کرتا تو آپ فرماتے: ”لا لکن ہو سلف“ یہ رقم امانت نہیں، بلکہ ”قرض“ ہے۔ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ نے اس معاملے کو ”عقد سلف“ یعنی عقد قرض فرمایا، حالانکہ قرض دینے والوں کا مقصد اس قرض سے حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کے ساتھ تعاون کرنا نہیں تھا، بلکہ اس قرض دینے سے صرف اپنے مال کی حفاظت مقصود تھی۔<sup>(۱)</sup>

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اپنے مال کی حفاظت کی نیت سے قرض دینا ”عقد قرض“ کے منافی نہیں ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ ”عقد قرض“ اگرچہ ایک ”عقد تبرع“ ہی ہے، اس لئے کہ قرض دینے والا اپنی قرض دی ہوئی رقم سے زیادہ رقم کا مستحق نہیں ہوتا، لیکن یہ ”عقد قرض“ ایسا ”عقد مالی“ بھی ہے جس میں جائین کا کوئی نہ کوئی مفاد ضرور ہوتا ہے، چنانچہ کبھی قرض دینے والے کا یہ مفاد ہوتا ہے کہ اس قرض دینے کے نتیجے میں اس کو آخرت میں اجر و ثواب ملے گا (جب کہ ضرورت مند لوگوں کو قرض دیا جائے اور قرض دینے کا مقصد ان کے ساتھ تعاون ہو) اور کبھی یہ مفاد ہوتا ہے کہ قرض دینے کے نتیجے میں اس کی رقم قرض لینے والے کے ذمے ”مضمون“ ہو جائے گی (اور اس کے نتیجے میں وہ رقم محفوظ ہو جائے گی) یہی وہ مفاد ہے جس کی وجہ سے آج کل لوگ اپنی رقمیں بینکوں میں رکھواتے ہیں، اگر یہ مفاد نہ ہوتا تو لوگ اپنی رقم حفاظت کے لئے بینکوں میں نہ رکھواتے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ رقم رکھوانے والوں کا مقصد قرض دینا ہی ہے، مگر چونکہ عام طور پر لوگوں کو معلوم نہیں ہے کہ اس غرض کے لئے بینک میں اس طرح قرض رکھوانے کے عمل کو فقہی اصطلاح میں ”اقراض“ کہا جاتا ہے، اس وجہ سے وہ لوگ اس عمل کو ”اقراض“ (یعنی قرض دینا) نہیں کہتے (جبکہ حقیقت میں یہ ”اقراض“ ہی ہے)۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رکھوائی جانے والی رقم ”قرض“ نہیں ہے بلکہ فقہی اعتبار سے ”امانت“ کے حکم میں ہے، البتہ رقم رکھوانے والوں نے بینک کو اس کی اجازت دے رکھی ہے کہ وہ یہ رقم دوسری رقموں کے ساتھ ملا کر رکھ دیں، اور اگر بینک اس رقم کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا چاہے تو اس کی بھی اجازت ہے۔ اور ”امانت“ کو استعمال کر لینے کی اجازت سے یا اس کو اپنے دوسرے اموال میں خلط ملط کرنے کی اجازت سے وہ رقم ”امانت“ کے حکم سے نہیں نکلتی۔ لیکن فقہی اعتبار سے یہ تطبیق درست نہیں، اس لئے کہ رقم کا مالک جب امانت رکھنے والے کو اس کی

اجازت دیدے کہ وہ اس امانت کی رقم کو اپنی رقم کے ساتھ خلط ملط کر لے تو اس صورت میں یہ عقد "امانت" کی تعریف سے نکل کر "شرکت المملک" میں تبدیل ہو جائے گا اور وہ مال مخلوط دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا، جیسا کہ فقہاء کرام نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔<sup>(۱)</sup>

اور یہ بات فقہ میں مصرح ہے کہ مشترک مال میں ایک شریک کا دوسرے شریک کے مال پر قبضہ "قبضہ امانت" ہوتا ہے، اگر وہ بلا تعدی ہلاک ہو جائے تو شریک پر ضمان نہیں آئے گا۔ لیکن جو لوگ بینکوں میں رقم رکھواتے ہیں وہ کبھی بھی یہ نہیں چاہیں گے کہ ہماری رقم پر بینک کا قبضہ "قبضہ امانت" ہو بلکہ وہ تو یہ چاہتے ہیں کہ یہ رقم بینک کے ذمے "مضمون" ہو۔ اس سے بھی ظاہر ہوا کہ رقم رکھوانے والے لوگ بھی بینک کے ساتھ "امانت" کا معاملہ نہیں کرنا چاہتے بلکہ "قرض" دینے کا معاملہ کرنا چاہتے ہیں۔

بہر حال اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ موجودہ عام بینکوں کے تینوں قسم کے اکاؤنٹس میں رکھی جانے والی رقوم "قرض" ہوتی ہیں، یہ قرض اکاؤنٹس ہولڈر بینک کو پیش کرتا ہے، لہذا اس پر "قرض" ہی کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

### کیا عام بینکوں میں رقم رکھوانا جائز ہے؟

جب مندرجہ بالا تفصیل سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ بینکوں میں رکھی جانے والی رقم "قرض" ہوتی ہے، اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مسلمانوں کے لئے ان عام بینکوں میں جو سود کی بنیاد پر کام کرتے ہیں، ان میں اپنی رقم رکھوانا جائز ہے یا نہیں؟

جہاں تک "فکس ڈیپازٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" کا تعلق ہے تو چونکہ بینک اکاؤنٹ ہولڈر کو اس کی رقم پر منافع بھی دیتا ہے، اور یہ بات طے ہے کہ ان اکاؤنٹس میں رکھی جانے والی رقوم بالاتفاق "قرض" ہوتی ہیں، لہذا بینک اکاؤنٹ ہولڈر کو اصلی رقم سے زیادہ جو رقم بھی ادا کرے گا وہ صراحۃً سود ہوگی جس کے جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ چنانچہ "اسلامی فقہ اکیڈمی" نے اپنے دوسرے اجلاس میں اس پر متفقہ قرارداد بھی منظور کر لی ہے۔ لہذا جو شخص بھی مندرجہ بالا اکاؤنٹس میں رقم رکھواتا ہے وہ بینک کے ساتھ سودی "قرض" کا معاملہ کرتا ہے جو کہ حرام ہے، لہذا کسی مسلمان کے لئے مندرجہ بالا دونوں اکاؤنٹس میں رقم رکھوانا جائز نہیں۔

البتہ موجودہ دور کے بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں اکاؤنٹس میں بھی رقم رکھوانا جائز ہے،

(۱) دیکھئے: الدر المختار مع رد المحتار لابن عابدین، ج ۶، ص ۶۶۹۔

لیکن بینک اس پر جو منافع دے، اس منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا جائز نہیں، بلکہ یا تو فقراء پر صدقہ کر دے یا نیک کام میں صرف کر دے۔

لیکن ہم اس رائے سے اتفاق نہیں کر سکتے، اس لئے کہ منافع حاصل کرنے کی غرض سے بینک میں رقم رکھوانا، چاہے اس منافع کو کسی نیک کام میں صرف کرنے کی نیت ہو، تب بھی سودی معاملے کا ارتکاب کرنا ہے اور سودی معاملے کا ارتکاب کرنا نسا حرام ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ سود کو کسی نیک کام میں صرف کرنے کا مشورہ یا حکم اس شخص کو دیا جاتا ہے جس نے جہالت اور شرعی مسائل سے ناواقفیت کی وجہ سے غیر شرعی طریقہ سے معاملہ کر لیا ہو اور اس کے نتیجے میں اس کو سود کی رقم حاصل ہو چکی ہو۔ یا اس شخص کو یہ مشورہ دیا جاتا ہے جو تجارتی اور مالی معاملات میں اب تک شریعت کے احکام کی پابندی کا اہتمام نہیں کرتا تھا جس کے نتیجے میں اس کے پاس سود کی رقم آ چکی ہو، اور اب وہ اپنے گناہ سے توبہ کرنا چاہتا ہو اور سود کی اس رقم سے خلاصی حاصل کرنا چاہتا ہو تو اس کو یہ کہا جاتا ہے کہ تم ثواب کی نیت کے بغیر یہ رقم کسی نیک مصرف میں صرف کر دو۔ لیکن اگر ایک شخص جو شریعت کے احکام کا پابند ہے وہ اگر اپنی رقم سودی اکاؤنٹ میں اس نیت سے رکھوائے کہ جو سود حاصل ہوگا اس کو کسی نیک مصرف میں صرف کروں گا تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص اس نیت سے گناہ کا ارتکاب کرے کہ بعد میں توبہ کر لوں گا، جب کہ ایک مسلمان پر واجب ہے کہ وہ گناہ کا ارتکاب ہی نہ کرے کہ بعد میں اس سے توبہ کرنے کی ضرورت پیش آئے۔

مندرجہ بالا تفصیل تو مسلم ممالک کے موجودہ عام بینکوں کے بارے میں ہے، جہاں تک غیر مسلم ممالک میں ان بینکوں کا تعلق ہے جن کے مالک بھی غیر مسلم ہیں تو ان کے بارے میں موجودہ دور کے علماء کا کہنا ہے کہ ان بینکوں میں رقم رکھوانا اور اس رقم پر وہ بینک جو منافع دے اس کو لینا جائز ہے۔ اس کی بنیاد امام ابوحنیفہ کا یہ قول ہے کہ ”يجوز اخذ مال الحربى برصاہ“ یعنی کافر حربی کا مال اس کی رضامندی سے لینا جائز ہے، اور یہ کہ مسلمان اور حربی کے درمیان ”سود“ نہیں ہوتا۔

لیکن جمہور فقہاء نے بعض علماء کے مندرجہ بالا قول کو قبول نہیں کیا، حتیٰ کہ متاخرین حنفیہ نے اس کے مطابق فتویٰ بھی نہیں دیا، اس لئے کہ یہاں کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور ”ربا“ کو نہ چھوڑنے والے کے خلاف اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔ لہذا عام حالات میں یہ مناسب نہیں کہ ایک مسلمان ”ربا“ کا معاملہ کرے اگرچہ وہ معاملہ کافر حربی کا ہے یا نہ ہو۔

لیکن یہاں ایک نکتہ قابل توجہ ہے کہ وہ یہ کہ آج کے موجودہ دور میں عام مسلمان حکومتوں پر

مغربی ممالک ہی کا تسلط اور کنٹرول ہے، اور ان کے کنٹرول کے اہم عوامل میں سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے مسلم ممالک کی دولت کو یا تو غصب کر لیا ہے یا مسلم ممالک نے ان مغربی ممالک سے جو قرض لیا ہے، اس قرض پر سود کی صورت میں مسلمانوں کا مال حاصل کر لیا ہے۔ دوسری طرف مسلمانوں نے جو بڑی بھاری رقمیں ان ممالک کے بینکوں میں رکھوائی ہیں ان رقموں پر بھی ان کا قبضہ ہے، اور اس رقم کو وہ اپنی ضروریات میں صرف کرتے ہیں، بلکہ اس رقم کو مسلمانوں ہی کے خلاف سیاسی اور جنگی اسکیموں کو پورا کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ لہذا اگر مسلمان اپنی رقم پر ملنے والے سود کو وہاں چھوڑ دیں تو اس کے ذریعے ان کفار کو تقویت ہوگی۔ ان حالات کی وجہ سے میرا رجحان اس طرف ہو رہا ہے کہ مسلمانوں کے لئے غیر مسلم ممالک میں غیر مسلموں کے بینکوں سے اپنی رقم پر ملنے والے سود کو وصول کر لینا جائز ہے، لیکن اس رقم کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا ٹھیک نہیں ہے بلکہ بلا نیتِ ثواب کسی نیک مصرف میں خرچ کر دینا چاہئے۔ اس طرح جو مسلمان اپنی رقمیں ان کے بینکوں میں رکھوا کر مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کے کام میں ان کافروں کے ساتھ تعاون کرتے ہیں، اس تعاون میں کمی ہو جائے گی۔ بہر حال، یہ مسئلہ علماء کی خدمت میں پیش ہے کہ وہ اس کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ فرمائیں۔

### سودی بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانا

جہاں تک سودی بینک کے ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رقم رکھوانے کا تعلق ہے تو جیسا کہ میں نے پہلے عرض کر دیا کہ اس ”اکاؤنٹ“ میں رقم رکھوانے والے کو بینک کوئی نفع یا سود نہیں دیتا ہے، لہذا اس اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے سے سودی قرض کے معاہدے میں داخل ہونا لازم نہیں آتا، اس حیثیت سے ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رقم رکھوانا جائز ہونا چاہئے۔ لیکن بعض علماء معاصرین نے اس پر اشکال کیا ہے کہ اگرچہ یہ سودی قرض تو نہیں ہے لیکن اس صورت میں سودی معاملات میں بینک کے ساتھ اعانت تو پائی جا رہی ہے، اس لئے کہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم کو بینک منجمد کر کے نہیں رکھ دیتا، بلکہ بینک اس رقم کو بھی سودی قرضوں میں دے کر اس پر منافع حاصل کرتا ہے، لہذا رقم رکھوانے والا بینک کے ساتھ سودی معاملات میں معاون بن جائے گا۔

لیکن اس اشکال کو مندرجہ ذیل طریقوں سے دور کرنا ممکن ہے:

۱۔ بینکوں کا یہ معمول ہے کہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رکھی گئی تمام رقموں کو اپنے استعمال میں نہیں لاتے، بلکہ اس رقم کی ایک بڑی مقدار اپنے پاس اس غرض سے رکھتے ہیں کہ اس کے ذریعہ رقم نکلوانے

والوں کی طلب کو روزانہ پورا کیا جاسکے، اور چونکہ بینک کے اندر تمام رقومات ایک ہی جگہ پر ملی جلی رکھی جاتی ہیں، اس لئے کسی بھی اکاؤنٹ ہولڈر کے لئے یہ یقین کرنا ممکن نہیں ہے کہ اس کی رقم کسی سودی معاملہ میں لگ چکی ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ بینک کے پاس رقم لگانے کی بے شمار جگہیں ہوتی ہیں وہ سب کی سب جگہیں شرعاً ممنوع نہیں ہوتیں بلکہ ان میں بعض جگہیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان میں خرچ کرنا اور رقم لگانا حرام نہیں ہوتا۔ لہذا کسی بھی اکاؤنٹ ہولڈر کے لئے یقینی طور پر یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ اس کی رقم اس جگہ پر صرف ہوئی ہے جو شرعاً حلال نہیں ہے۔

۳۔ غیر سودی قرض کا معاملہ شرعاً جائز معاملہ ہے، اور ”نقد“ کا حکم یہ ہے کہ وہ ”عقد صحیح“ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔

اور کرنٹ اکاؤنٹ میں جو شخص بھی کوئی رقم رکھواتا ہے تو بینک کو قرض دینے کے نتیجے میں وہ رقم اس کی ملکیت سے نکل کر بینک کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اب بینک اس رقم میں جو کچھ تصرف کرے گا وہ اکاؤنٹ ہولڈر کی ملکیت میں تصرف کرنا نہیں ہوگا بلکہ اس کی اپنی ملکیت میں یہ تصرف ہوگا، لہذا اس تصرف کو اکاؤنٹ ہولڈر کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔

۴۔ کسی معصیت پر اعانت کرنا اگرچہ حرام ہے، لیکن فقہاء کرام نے اس کے کچھ اصول بھی بیان فرمائے ہیں جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔<sup>(۱)</sup>

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے، اور ”اعانت“ کے مسئلے میں جتنی نصوص فقہیہ آئی ہیں ان سب کو اس رسالے میں جمع فرمایا ہے۔ یہ رسالہ ”احکام القرآن“ عربی کی تیسری جلد کا جزء بن کر شائع ہو چکا ہے، اس رسالے کے آخر میں اس مسئلہ کا خلاصہ اس طرح تحریر فرمایا کہ:

”ان الاعانة على المعصية حرام مطلقاً بنص القرآن اعنى قوله تعالى: ولا تعاونوا على الاثم والعدوان و قوله تعالى: فلن اكون ظهيراً للمجرمين ولكن الاعانة حقيقة هي ما قامت المعصية بعين فعل المعين، ولا يتحقق الابنية الاعانة او النصريح بها لو تعينها في استعمال هذا الشيء

(۱) اگر تفصیل کی ضرورت ہو تو ملاحظہ فرمائیں: درمختار مع رد المحتار، جلد ۵، صفحہ ۲۷۲۔ تكملة فتح القدير، جلد ۸، صفحہ ۱۲۷۔ شرح المہذب، جلد ۹، صفحہ ۳۹۱۔ نہدیۃ المحتاج، جلد ۳، صفحہ ۳۵۳۔ حواشی الشروانی علی تحفۃ المحتاج، جلد ۳، صفحہ ۳۱۷۔ الفروق للقرانی، جلد ۲، صفحہ ۳۳۔ نیل الاوطار للشوکانی، جلد ۵، صفحہ ۱۵۴۔

بحیث لا یحتمل غیر المعصیة وما لم تقم المعصیة بعینه لم یکن من الاعانة حقيقة بل من التسبب ومن اطلق علیه لفظ الاعانة فقد تجاوز لکونه صورة اعانة کما مر من السیر الکبیر۔

تم السبب ان کان سببا محرکا وداعیا الی المعصیة فالتسبب فیہ حرام کالاعانة علی المعصیة بنص القرآن کقوله تعالیٰ: لا تسبوا الذین یدعون من دون الله وقوله تعالیٰ فلا تخضعن بالقول وقوله تعالیٰ: لا تبرجن الایة وان لم یکن محرکا وداعیا بل موصلا محضا وهو مع ذلك سبب قریب بحیث لا یحتاج فی اقامة المعصیة به الی احداث صنعة من الفاعل کبیع السلاح من اهل الفتنه وبيع العصیر ممن یتخذ خمر او یتخذ الامرء ممن یعصى به واجارة البیت ممن یتبع فیہ الخمر او یتخذها کنیسة او بیت نار وامثالها فکله مکروه تحریم بشرط ان یعلم به البائع والاجر من دون تصریح به باللسان فانه ان لم یعلم کان معدورا وان علم وصرح کان داخلا فی الاعانة المحرمة

وار کان سببا بعیدا بحیث لا یفصی الی المعصیة علی حالته الموجودة بل یحتاج الی احداث صنعة فیہ کبیع الحديد من اهل الفتنه وامثالها، فتکره تنزیها، (۱)

اعانت علی المعصیت نص قرآن کی رو سے مطلقاً حرام ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان“ (یعنی گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی اعانت مت کرو)، (۲) دوسری جگہ ارشاد ہے ”فلر اکون طهیرا لمحرمین“ (یعنی میں کبھی مجرموں کی مدد نہیں کروں گا)، (۳) لیکن حقیقت میں ”اعانت“ اس کو کہا جاتا ہے کہ دین یعنی مددگار کے عین فعل سے وہ معصیت قائم ہو۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب یا تو مددگار اعانت کرنے کی نیت بھی کرے یا اعانت کرنے کی تصریح کرے یا اس چیز کے استعمال کو اسی معصیت کے کام کے

(۱) احکام القرآن، ج ۳، ص ۷۳۔

سورة المائدة: ۲۔

(۳) سورة القصص: ۱۷۔

لئے اس طرح متعین کر دے کہ غیر معصیت میں اس کے استعمال کا احتمال باقی نہ رہے۔ لیکن اگر معصیت معین یعنی مدکار کے عین فعل کے ساتھ قائم نہ ہو تو اس کو **ہیئۃ اعانت** نہیں کہیں گے بلکہ اس کو معصیت کا ”سبب“ کہیں گے، اور جن حضرات نے اس پر ”اعانت“ کے لفظ کا اطلاق کیا ہے انہوں نے مجازاً کیا ہے، اس لئے کہ یہ صورتۃ اعانت ہے **ہیئۃ اعانت** نہیں جیسا کہ ”السیر الکبیر“ کے حوالے سے پیچھے گزر چکا۔

پھر ”سبب“ کو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ ”سبب“ معصیت کی طرف محرک اور داعی ہو تو اس کا سبب بننا بھی حرام ہے جیسا کہ اعانت علی المعصیت جو کہ نص قرآن سے حرام ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ”لا تسبوا الدین بدعون میں دون اللہ“ (سورۃ الانعام: ۱۰۸) ”یعنی ان کو گالی مت دو جن کی یہ ٹوٹ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں۔ کیونکہ پھر وہ لوگ نادانگی سے حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کریں گے۔“ دوسری جگہ ارشاد فرمایا: ”فلا تحصن بالقول“<sup>(۱)</sup> ایک اور جگہ پر ارشاد فرمایا: ”ولا تبرجن“<sup>(۲)</sup> اور اگر وہ ”سبب“ معصیت کے لئے محرک اور داعی تو نہ ہو بلکہ معصیت تک صرف پہنچانے والا ہو، اس کے ساتھ ساتھ وہ اس معصیت کے لئے اس لحاظ سے قریب بھی ہو کہ اس کے ذریعہ ”معصیت“ انجام دینے کے لئے فاعل کو کسی تبدیلی کی ضرورت پیش نہ آئے، مثلاً فتنہ پرور لوگوں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا یا مثلاً شراب بنانے والے کو انگور کا شیرہ فروخت کرنا یا مثلاً امر دغلام ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جو اس کو بد فعلی کے ارادے سے خرید رہا ہو یا مثلاً اس شخص کو مکان کرائے پر دینا جس کے بارے میں معلوم ہے کہ یہ اس مکان میں شراب کی تجارت کرے گا یا اس مکان کو وہ ”کنیہ“ (یہودیوں کی عبادت گاہ) بنائے گا یا اس مکان کو وہ مجوسیوں کی عبادت گاہ بنائے گا، ان تمام صورتوں میں فروخت کرنا یا کرایہ پر دینا مکروہ تحریمی ہے بشرطیکہ بائع کو اور کرائے پر دینے والے کو زبانی تصریح کے بغیر ان باتوں کا علم ہو جائے، لیکن اگر بائع اور کرائے پر دینے والے کو ان باتوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں وہ معذور سمجھا جائے گا، اور اگر بائع اور آجر کو صراحتاً ان باتوں کا علم تھا اس کے باوجود اس نے بیع



کردی یا کرایہ پردے دیا تو اس صورت میں بائع اور آجر حرام کام پر اعانت کرنے والے ہو جائیں گے۔

اور اگر وہ سبب قریب نہیں ہے بلکہ سبب بعید ہے کہ موجودہ صورت میں اس سے معصیت صادر نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے ذریعہ معصیت کو انجام دینے کے لئے اس میں تبدیلی کی ضرورت پیش آئے گی مثلاً فتنہ پرور لوگوں کے ہاتھ لوہا فروخت کرتا وغیرہ تو یہ صورت مکروہ تنزیہی ہے۔<sup>(۱)</sup>

حضرت والد صاحبؒ نے اپنے ایک اردو کے مقالے میں اس مسئلہ کو اور زیادہ واضح کر کے بیان فرمایا ہے جس کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

”اگر ”تسبب“ کے مفہوم کو مطلقاً سببیت کے لئے عام رکھا جائے تو شاید دنیا کا کوئی مباح کام بھی مباح اور جائز نہیں رہے گا مثلاً زمین سے غلہ اور پھل اگانے والا اس کا بھی سبب بنتا ہے کہ اس غلہ اور ثمرات سے اعداء اللہ (اللہ کے دشمنوں) کو نفع پہنچے۔ کپڑا بنانا، مکان بنانا، ظروف اور استعمالی چیزیں بنانا، ان سب میں بھی یہ ظاہر ہے کہ ہر ایک نیک اور فاجر ان کو خریدتا ہے اور استعمال کرتا ہے اور اپنے فسق و فجور میں بھی استعمال کرتا ہے۔ اور سبب اس کا ان چیزوں کا بنانے والا ہوتا ہے۔ اگر اس طرح حرمت کو عام کیا جائے تو شاید دنیا میں کوئی کام بھی جائز نہ رہے اس لئے ضروری ہے کہ سبب قریب اور بعید کا فرق کیا جائے۔ سبب قریب ممنوع اور سبب بعید مباح ہو۔ مذکورہ مثالیں سب کی سبب بعید کی مثالیں ہیں اس لئے وہ جائز رہیں گی۔

پھر سبب قریب کی بھی دو قسمیں ہیں:

ایک سبب جالب و باعث جو گناہ کے لئے محرک ہو کہ اگر یہ سبب نہ ہوتا تو صدور معصیت کے لئے کوئی اور ظاہری وجہ نہ تھی ایسے سبب کا ارتکاب گویا معصیت ہی کا ارتکاب ہے۔ علامہ شاطبیؒ نے ”موافقات“ کی جلد اول کے مقدمہ میں ایسے ہی اسباب کے متعلق فرمایا ہے کہ ”ایقاع السبب ایقاع للنسب“ (یعنی سبب کا ارتکاب مستبہ ہی کا ارتکاب ہے) چونکہ ایسے اسباب معصیت کا ارتکاب گویا خود معصیت ہی کا ارتکاب ہے اس لئے معصیت کی نسبت اس شخص کی طرف ہی کی

جائے گی جس نے اس کے سبب کا ارتکاب کیا، کسی فاعل مختار کے درمیان میں حائل ہونے سے معصیت کی نسبت اس سے منقطع نہیں ہوگی۔ جیسا کہ حدیث شریف میں دوسرے شخص کے ماں باپ کو گالی دینے والے کے حق میں اپنے ماں باپ کو گالی دینے والا کہا گیا ہے کیونکہ ایسا تسبب للمعصیۃ بنص قرآن و حدیث خود ایک معصیت ہے۔

سبب قریب کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ سبب قریب تو ہے مگر معصیت کے لئے محرک نہیں ہے بلکہ صدور معصیت کسی دوسرے فاعل مختار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے، جیسے بیع العصیر ممن یتخذ خمرًا، یا اجارۃ الدار لمن یتعبد فیہا للاصنام وغیرہ، تو یہ بیع اور اجارہ اگرچہ ایک حیثیت سے معصیت کا سبب قریب مگر بذات خود جالب اور محرک للمعصیۃ نہیں ہیں۔

ایسے سبب قریب کا حکم یہ ہے کہ اگر بیچنے یا اجارہ پر دینے والے کا مقصد مشتری اور استأجر کی اعانت علی المعصیۃ ہو تو یہ خود ارتکاب معصیت اور اعانت علی المعصیۃ میں داخل ہو کر قطعاً حرام ہے۔ اور اگر بیچنے والے اور کرایہ پر دینے والے کا یہ مقصد نہ ہو تو پھر دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ بیچنے والے کو معلوم ہی نہ ہو کہ وہ شخص شیرۃ انگور خرید کر سرکہ بنائے گا یا شراب بنائے گا، اس صورت میں تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہے، اور اگر بائع کو معلوم ہو کہ یہ شخص شیرۃ انگور سے شراب بنائے گا تو اس صورت میں بیچنا مکروہ ہے۔

پھر اس مکروہ کی بھی دو قسمیں: ایک یہ کہ وہ مبیع کسی تغیر اور تبدیلی کے بغیر بعینہ معصیت میں استعمال ہوتی ہو تو اس صورت میں اس کی بیع مکروہ تحریمی ہے، دوسری یہ کہ وہ مبیع کچھ تصرف اور تبدیلی کے بعد معصیت میں استعمال ہو سکے گی تو اس صورت میں اس کی بیع مکروہ تنزیہی ہے۔<sup>(۱)</sup>

لہذا جب مندرجہ بالا بنیاد پر بینک میں رکھی گئی رقوم میں غور کیا تو اس سے یہ بات سامنے آئی کہ کسی شخص کا "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانا سودی معاملات کا ایسا محرک اور سبب نہیں ہے کہ اگر یہ شخص بینک میں رقم نہیں رکھوائے گا تو بینک سودی لین دین کے گناہ میں مبتلا نہیں ہوگا، لہذا ایسا شخص سبب قریب کی قسم ثانی میں داخل ہے۔ اور عام طور پر بینک میں رقم رکھوانے والے کا یہ مقصد نہیں ہوتا

کہ وہ سودی لین دین میں بینک کی مدد کرے بلکہ عام طور پر اپنی رقم کی حفاظت مقصود ہوتی ہے، اور پھر رقم رکھوانے والے کو یقینی طور پر یہ معلوم بھی نہیں ہوتا کہ اس کی رقم سودی لین دین میں لگائی جائے گی بلکہ اس کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس کی رقم بینک میں محفوظ رکھی جائے اور اس کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس کی رقم کسی جائز اور مشروع لین دین میں لگائی جائے، لیکن اگر بالفرض بینک نے اس کی رقم سودی کاروبار میں بھی لگادی ہو تب بھی کرنسی کا اصول یہ ہے کہ وہ جائز عقود معاوضہ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی، لہذا سودی معاملات کو "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی گئی رقم کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا بلکہ ان معاملات کو اس رقم کی طرف منسوب کیا جائے گا جو اب بینک کی اپنی ملکیت ہو گئیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانا مکروہ تنزیہی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ آج بہت سے جائز معاملات بھی بینکوں کے ساتھ وابستہ ہو چکے ہیں اور ان معاملات کی تکمیل کے لئے انسان اس بات پر مجبور ہے کہ وہ کسی نہ کسی بینک میں اپنا اکاؤنٹ کھولے۔ چونکہ بینک میں اکاؤنٹ کھولنے کی یہ ضرورت بالکل ظاہر ہے، اس ضرورت کے پیش نظر بینک میں کرنٹ اکاؤنٹ کھولنے کی کراہت تنزیہی بھی انشاء اللہ ختم ہو جائے گی۔

## اسلامی بینکوں میں رکھی گئی رقم کی حیثیت

جہاں تک اسلامی بینکوں میں رقم رکھوانے کا تعلق ہے تو اگر اس کے "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوائی ہے تو اس کا بعینہ وہی حکم ہے جو ہم نے عام بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے کا حکم اوپر پیش کیا ہے، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ رقم بینک کے ذمہ مالکان کا قرض ہوتی ہے، اور بینک اس رقم کا ضامن ہوتا ہے، اور اس پر قرض ہی کے تمام احکام جاری ہوتے ہیں۔

لین اسلامی بینکوں کے "فکس ڈیپازٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" میں جو رقم رکھوائی جاتی ہے اس کا حکم عام بینکوں کے "فکس ڈیپازٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقم سے مختلف ہے۔ اگرچہ عام بینکوں کے ان اکاؤنٹس میں رکھوائی جانے والی رقم قرض ہوتی ہے جو سودی منافع کی بنیاد پر بینک میں رکھوائی جاتی ہیں، لیکن اسلامی بینک سودی منافع کی بنیاد پر کام نہیں کرتے، بلکہ اسلامی بینک ان رقم کو ان کے مالکان سے شرکت کی بنیاد پر لیتے ہیں کہ اگر منافع ہوگا تو وہ بینک کے ساتھ منافع میں شریک ہوں گے، لہذا یہ رقم اسلامی بینکوں میں قرض نہیں ہوتی بلکہ عقد مضاربہ کا راز المال ہوتی ہے۔ رقم رکھوانے والا شخص بینک کے منافع میں ایک مناسب حصہ کا مستحق ہوتا ہے، اور اگر نقصان ہو تو اس وقت نقصان بھی شریک کے حصہ میں آئے گا۔ یہ رقم بینک پر مضمون نہیں ہوتی۔

لہذا بینک نہ تو اصل رأس المال کا ضامن ہوتا ہے اور نہ ہی منافع کا ضامن ہوتا ہے، البتہ اگر بینک کی طرف سے تعدی اور زیادتیاں پائی جائے تو اس صورت میں بینک تعدی اور زیادتیاں کے بقدر ضامن ہوگا۔ میرے خیال میں بینک میں بطور امانت رکھوانے والوں (ڈیپازٹرز) اور بینک کے کاروبار میں حصہ دار بننے والوں (یعنی ڈائریکٹران اور اسپانسرز اور شیئر ہولڈرز) کی حیثیتوں میں فرق ہے، اور وہ یہ کہ ”بینک“ اور ”ڈیپازٹرز“ کے درمیان ”عقد مضاربہ“ ہوتا ہے، جبکہ حصہ داروں کے درمیان آپس میں ”عقد شرکت“ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حصہ داروں کو بینک کی عام مینٹنگ میں اپنی آواز اٹھانے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے گویا کہ حصہ داروں نے اپنا مال اور اپنا عمل دونوں بینک کو پیش کر دیا ہے، چنانچہ شرکاء کی یہی کیفیت ہوتی ہے۔ لیکن ڈیپازٹرز کو یہ حق نہیں ہوتا کہ وہ بینک کی عام مینٹنگ میں اپنی آواز اٹھائیں اور نہ ہی بینک کے کاموں کی منصوبہ بندی اور اس کو آسان بنانے میں ان کو کسی قسم کے تصرف کا اختیار ہوتا ہے، بلکہ یہ لوگ صرف اپنی رقم بینک کو پیش کر دیتے ہیں، چنانچہ یہی کیفیت عقد مضاربہ میں رب المال کی ہوتی ہے۔

پھر یہ تمام بینک کے شرکاء یعنی شیئر ہولڈرز بحیثیت مجموعی ڈیپازٹرز کے لئے ان کی امانتوں کے سرمایہ کے تناسب سے ان کے ”مضارب“ ہوتے ہیں، لہذا حصہ داروں کا آپس میں تعلق بمنزلہ ”شرکاء“ کے ہے اور ”ڈیپازٹرز“ کے ساتھ ان کا تعلق بمنزلہ ”مضاربہ“ کے ہے، اور اسلامی فقہ میں اس طرح کے دو قسم کے تعلقات کوئی غیر مانوس نہیں ہیں۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر مضارب مال مضاربہ کے ساتھ اپنا مال مخلوط کر دے تو یہ جائز ہے اور اس صورت میں یہ نصف مال میں مضارب اور نصف مال میں مالک متصور ہوگا۔<sup>(۱)</sup>

## بینک میں رکھی گئی امانتوں کا ضامن

مندرجہ بالا تفصیل سے یہ واضح ہو گیا کہ مروجہ بینکوں میں جو رقم رکھوائی جاتی ہیں وہ بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہیں۔ چاہے وہ رقم ”فکس ڈیپازٹ“ میں رکھی ہو یا ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں ہو یا ”سیونگ اکاؤنٹ“ میں ہو۔ اور یہ تمام رقمیں بینک کے ذمے پر ہوتی ہیں اور ڈیپازٹرز کو وہ رقم واپس کرنا بینک کے ذمہ لازم ہوتا ہے، چاہے بینک کو اپنے کاروبار میں نفع ہو یا نقصان ہو۔ اس لئے کہ قرض ہر حال میں مستقرض پر مضمون ہوتا ہے۔ اسی طرح اسلامی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں بھی رکھی گئی رقم قرض ہوتی ہے اور بینک کے ذمے مضمون ہوتی ہے۔

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان قرضوں کا ضمان ”شرکاء بینک“ اور ڈیپازٹرز دونوں پر ہوگا یا صرف ”شرکاء“ پر ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضمان صرف شرکاء پر ہوگا ڈیپازٹرز پر نہیں ہوگا، اس لئے کہ قرض لینے والا ”بینک“ ہے اور ”شرکاء“ بینک کے مالک ہیں، جب کہ تمام ڈیپازٹرز یعنی ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رقم رکھوانے والے بینک کو قرض دینے والے ہیں اور ایک قرض دینے والا دوسرے قرض دینے والے کے لئے قرض کا ضامن نہیں ہوتا۔ اسی طرح مروجہ بینکوں کے ”فکس ڈیپازٹ“ اور ”سیونگ اکاؤنٹ“ میں رقم رکھوانے والے بینک کو قرض دینے والے ہوتے ہیں اور بینک ان سے قرض لینے والا ہوتا ہے۔

جو لوگ اسلامی بینکوں کے ”سرمایہ کاری اکاؤنٹ“ میں رقم رکھواتے ہیں، ان کے بارے میں ہم نے پیچھے عرض کیا تھا کہ یہ لوگ ”عقد مضاربہ“ کے ”رب المال“ یعنی سرمایہ کار ہوتے ہیں، جب کہ ”بینک کے حصہ دار“ اپنے حصہ کی رقم کی نسبت سے شرکاء اور ”امانت رکھوانے والوں“ کے حصے میں ”مضارب“ ہیں۔

لہذا بینک کا سرمایہ ”حصہ داروں“ اور ”ڈیپازٹرز“ کے درمیان مشترک اور مخلوط ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے سرمایہ کے بقدر نفع و نقصان میں بھی شریک ہوگا۔ البتہ چونکہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رکھوائی جانے والی رقم بینک کے ذمے قرض ہوتی ہے اور بینک اس رقم کو اپنے تمام معاملات میں استعمال کرتا ہے اور اس کا نفع بھی حصہ داروں اور امانت داروں کو پہنچتا ہے، لہذا جن قرضوں سے حصہ دار اور امانت دار دونوں نفع اٹھاتے ہیں تو اس قرض کے ضامن بھی دونوں ہی ہوں گے۔ علامہ کا سائی فرماتے ہیں:

”ولو استقرض (ای الشریک) ما لا لزمهما جمیعاً، لانه تملک مال

بالعقد فکان كالصرف، فثبت فی حقہ وحق شریکہ۔“

یعنی اگر دو شریکوں میں سے ایک نے کسی سے قرض لیا تو وہ قرضہ دونوں شریکوں پر لازم ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ عمل عقد کے ذریعے مال کا مالک بننا ہے تو یہ بمنزلہ ”بیع صرف“ کے ہو گیا۔ لہذا یہ مال قرض لینے والے اور اس کے شریک دونوں کے ذمے لازم ہو جائے گا۔

اور یہ اس مشہور اصول کی بنیاد پر ہے کہ الخراج بالضمان یعنی رسک کے بقدر نفع ہے اور الغنم بالغرم یعنی نقصان نفع کے اعتبار سے ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ بینک ”کرنٹ اکاؤنٹ“ کے اعتبار سے قرض لینے والا ہے، اور بینک اپنے حصہ داروں اور ڈیپازیشنرز یعنی ”فکس ڈیپازٹ“ اور ”سیونگ اکاؤنٹ“ میں رقم رکھوانے والوں کے ساتھ مل کر کام کرتا ہے، اس لئے یہ دونوں فریق بینک کے ساتھ اس کی تمام کاروائیوں میں شریک ہوتے ہیں۔ اور جن کاروائیوں میں یہ دونوں شریک ہوتے ہیں، ان کی تکمیل کے لئے ”کرنٹ اکاؤنٹس“ کی رقموں کو بطور قرض لیا جاتا ہے، اس لئے ان قرضوں کے ضامن بھی یہ دونوں ہوں گے۔ لہذا ”کرنٹ اکاؤنٹس“ میں رقم رکھوانے والے جب رقم کی واپسی کا مطالبہ کریں تو پہلے ان کے مطالبات کو پورا کیا جائے گا، اس کے بعد حصہ داروں اور ”سرمایہ کاری کے اکاؤنٹس“ میں رقم رکھوانے والوں کے درمیان نفع تقسیم کیا جائے گا۔ لہذا اگر کسی وقت بینک کو ختم کرنا پڑے تو سب سے پہلے ”کرنٹ اکاؤنٹس“ میں رقم رکھوانے والوں کو ان کی رقمیں واپس کر کے ان کے قرض کو ادا کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کی رقمیں بینک میں بطور قرض رکھی گئی تھیں اور بینک کے حصہ دار اور ”سرمایہ کاری کے اکاؤنٹس“ میں رقم رکھوانے والے اپنے اصل سرمایہ اور نفع کے اس وقت مستحق ہوں گے جب ”کرنٹ اکاؤنٹس“ والوں کا قرضہ مکمل ادا کر دیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں اس رقم کے قرض لینے والے ہیں۔

البتہ اس پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص ”سرمایہ کاری کے اکاؤنٹ“ میں ابھی داخل ہوا ہے حالانکہ اس سے پہلے ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں بہت سے لوگ اپنی اپنی رقمیں بطور قرض رکھوا چکے ہیں، تو یہ شخص ان قرضوں کا کیسے ضامن ہوگا جو قرضے بینک نے اس وقت لیے تھے جب یہ شخص بینک کے ساتھ اس کے معاملات میں شریک بھی نہیں ہوا تھا؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ جو شخص کسی جاری تجارت میں بحیثیت شریک داخل ہوتا ہے تو وہ اس تجارت کے تمام دیون اور تمام منافع میں شریک ہوتا ہے، چاہے وہ دیون اس شخص کے تجارت میں داخل ہونے سے پہلے ہی کے ہوں۔ لہذا ”سرمایہ کاری کے اکاؤنٹس“ میں رقم رکھوانے والے بحیثیت ”شرکاء“ بینک کے کاروبار میں داخل ہوں گے تو بینک کے ساتھ تمام قرضوں کے ضمان کو بھی برداشت کریں گے۔

### کرنٹ اکاؤنٹ سے ”رہن“ یا ”ضمان“ کا کام لینا

اسلامی فقہ اکیڈمی کی طرف سے ”کرنٹ اکاؤنٹ سے رہن کا کام لینے کا مسئلہ“ بھی اٹھایا گیا یعنی ”کرنٹ اکاؤنٹ“ والے شخص کے لئے کیا جائز ہے کہ اس کی جو رقم کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی ہے

اس کو اپنے کسی ایسے دین کے عوض رہن رکھوادے جو دین کسی بھی سبب سے اس کے ذمے واجب ہو چکا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صرف وہی چیز رہن بن سکتی ہے جو مال منقوم ہو اور اس کی بیع جائز ہو۔<sup>(۱)</sup> لہذا دین کے اندر ”رہن“ بننے کی صلاحیت نہیں کیونکہ تیسرے آدمی کو دین فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اور ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رکھی گئی رقم بینک کے ذریعے دین ہوتی ہے۔ لہذا جمہور فقہاء کے قول کے مطابق اس رقم کو رہن بنانا درست نہیں۔ البتہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک مدیون اور غیر مدیون دونوں کے پاس دین کو رہن رکھنا جائز ہے، البتہ مدیون کے پاس دین کو رہن رکھوانے کی شرط یہ ہے کہ جو دین رہن ہے اس کے واپس لینے کی مدت اس دین کی مدت کے برابر یا اس سے زیادہ ہو جس دین کا یہ رہن بنا ہے۔ چنانچہ علامہ عدویؒ فرماتے ہیں:

”ویشترط فی صحة رهنه من الدين ان يكون اجل الرهن مثل اجل الدين

الذى رهن او ابعد لا اقرب لان بقاءه بعد محله كالسلف فصار فی البيع

بعاء وسلفا الا ان يجعل بيد امين الى محل اجل الدين الذى رهن به“

”یعنی دین کو مدیون کے پاس رہن رکھوانے کی شرط یہ ہے کہ رہن والے دین کی

”مدت“ اس دین کی مدت کے مثل یا زیادہ ہو جس کی طرف سے وہ دین رہن

رکھوایا ہے، اس سے پہلے نہ ہو، اس لئے مدت رہن پوری ہو جانے کے بعد دین کا

مرتبہ کے پاس رہنا ”قرض“ کی طرح ہے، اور عقد بیع کے اندر ”قرض اور بیع“ دو

عقود داخل ہونا لازم آجائے گا۔ البتہ اگر یہ طے ہو جائے کہ ”مدت رہن“ پوری

ہونے کے بعد وہ دین مدت دین تک کسی تیسرے امانت دار شخص کے پاس رکھا

جائے گا تو یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔“<sup>(۲)</sup>

بہر حال، اس عبارت کی روشنی میں ”کرنٹ اکاؤنٹ“ کو بطور ”رہن“ استعمال کرنے کی مختلف

صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اسی بینک کا دین اس شخص کے ذمے ہو جس کا ”کرنٹ اکاؤنٹ“ اس

بینک میں موجود ہے، اور وہ شخص دین کی توثیق کے لئے اپنا کرنٹ اکاؤنٹ بینک کے پاس بطور رہن

رکھوادے۔ یہ صورت مالکیہ کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ کی مدت کو دین کی ادائیگی

(۱) المغنی لابن قدامة مع الشرح الكبير، ج ۴، ص ۳۷۵۔

(۲) حاشیہ العدوی بہامش الخرش علی مختصر غلیل، ج ۵، ص ۲۳۹۔

کی مدت تک اس طرح مؤخر کر دیا جائے کہ کرنٹ اکاؤنٹ کے مالک کو دین کی مدت سے پہلے اپنے اکاؤنٹ سے بینک کے دین کی مقدار سے زیادہ رقم نکلوانے کا اختیار نہیں ہوگا۔ البتہ جمہور فقہاء کے قول کے مطابق کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم کو رہن رکھوانا درست نہیں، اس لئے کہ وہ رقم بینک کے ذمے دین ہے، اور دین ایسا ”عین“ نہیں جس کی کچ درست ہو۔ (اور رہن کا عین ہونا ضروری ہے)

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دائن بینک کے علاوہ کوئی تیسرا شخص ہو، اور پھر مدیون اپنے کرنٹ اکاؤنٹ کو اس دائن شخص کے پاس اس طرح رکھوائے کہ وہ جب چاہے اس اکاؤنٹ سے رقم نکلوا لے۔ یہ صورت بھی مالکیہ کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ البتہ جمہور فقہاء کے نزدیک چونکہ دین کا رہن جائز نہیں، اس لئے یہ صورت بھی ان کے نزدیک درست نہیں۔ البتہ اس صورت کو ”حوالہ“ کی بنیاد پر درست کرنا ممکن ہے۔ وہ اس طرح کہ کرنٹ اکاؤنٹ والا شخص اپنے قرض خواہ کو بینک کی طرف اس طرح حوالہ کر دے کہ وہ قرض خواہ جب چاہے اپنا دین بینک سے وصول کر لے۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ دائن بینک کے علاوہ کوئی اور ہو، اور وہ دائن مدیون سے یہ مطالبہ کرے کہ دین کی ادائیگی کی مدت آنے تک وہ مدیون بینک کے اندر موجود اپنے کرنٹ اکاؤنٹ کو منجمد کر دے (اور اس میں سے کوئی رقم نہ نکالے)۔ اس صورت کو فریق ثالث کے ہاتھ میں رہن رکھوانے کے مسئلے پر منطبق کیا جاسکتا ہے۔ اس فریق ثالث (بینک) کو فقہ اسلامی میں ”عدل“ کہا جاتا ہے اور اس ”عدل“ کا رہن پر قبضہ، قبضہ امانت ہوگا۔ اور ”عدل“ کے لئے اس رہن میں تصرف کرنا یا اپنے مصالح میں اس کو استعمال کرنا جائز نہیں، جب کہ یہ ظاہر ہے کہ بینک کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی گئی تمام رقموں کو اپنے تصرف میں لاتا ہے، اس لئے جو رقم کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھوائی جائے گی اس کے بارے میں بینک کو ”عادل اور امین“ نہیں کہا جاسکتا۔ لہذا اس صورت کو فریق ثالث یعنی عادل کے ہاتھ میں رہن رکھوانے پر منطبق نہیں کیا جاسکتا الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ دائن اور مدیون دونوں نے فریق ثالث (بینک) کو ضامن ہونے کی شرط کے ساتھ فسی مرہون میں تصرف کرنے کی اجازت دے دی ہے۔ اس کا صریح حکم تو کتب فقہ میں مجھے نہیں ملا لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت شرعاً جائز ہے، واللہ سبحانہ اعلم۔

بہر حال، یہ تفصیل تو اس صورت میں ہے جب کہ جس دین کے لئے رہن رکھوایا گیا ہے اس کی ادائیگی کی میعاد معین ہو، لیکن اگر یہ دین حال ہو یعنی میعاد مقرر نہ ہو مثلاً قرض ہو، جو حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک مؤجل کرنے سے مؤجل نہیں ہوتا یعنی کبھی بھی اس کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے، تو اس صورت میں اس اکاؤنٹ کو منجمد کر کے ”حوالہ“ کی بنیاد پر ”رہن“ بنایا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ پیچھے



دوسری صورت کے بیان میں ذکر کر دیا۔

## سرمایہ کاری کی رقموں کو رہن بنانا

جہاں تک ان رقموں (امانتوں) کا تعلق ہے جو عام بینکوں کے اندر سرمایہ کاری کے لئے جمع کرائی جاتی ہیں تو ان کا حکم بعینہ وہی ہے جو اوپر ہم نے ”کرنٹ اکاؤنٹ“ کا تفصیل سے حکم بیان کیا، اس لئے کہ یہ رقم بھی بینک کے پاس بطور قرض ہوتی ہے جیسا کہ کرنٹ اکاؤنٹ کی رقمیں قرض ہوتی ہیں۔ البتہ جو رقمیں اسلامی بینکوں میں سرمایہ کاری کے لئے جمع کرائی جاتی ہیں وہ بینک کے پاس بطور قرض جمع نہیں ہوتیں بلکہ وہ رقمیں بینک کی ملک میں داخل ہو کر سرمایہ کار کا ایک حصہ مشاع بن جاتی ہیں، لہذا جو فقہاء ”رہن المشاع“ کو جائز نہیں کہتے ان کے نزدیک اس رقم کو رہن بنانا جائز نہیں، چنانچہ فقہاء حنفیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق مشاع کا رہن جائز نہیں اگرچہ شریک کے پاس رکھا جائے۔<sup>(۱)</sup>

البتہ فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک مشاع کا رہن رکھنا جائز ہے۔<sup>(۲)</sup>  
لہذا ان فقہاء کے نزدیک اسلامی بینکوں کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقموں کو رہن بنانا جائز ہے۔

## بینک کا کسی شخص کے اکاؤنٹ کو منجمد کرنا

”اسلامی فقہ اکیڈمی“ میں بحث و مباحثہ کے دوران ایک سوال یہ اٹھایا گیا کہ اگر بینک میں کسی کا کرنٹ اکاؤنٹ موجود ہو اور بینک کے ساتھ لین دین کے نتیجے میں اس پر بینک کا قرض چڑھ گیا ہو تو کیا بینک کو یہ اختیار ہے کہ اس کے اکاؤنٹ کی رقم کو روک دے اور اس کے اکاؤنٹ کو منجمد کر دے؟ اور بینک اپنے تمام مالی واجبات جو سرمایہ کاری کی کاروائیوں کے نتیجے میں اس پر واجب ہوئے ہیں وہ اس کے اکاؤنٹ سے وصول کر لے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اکاؤنٹ ہولڈر کی رضامندی سے بینک نے اس کے اکاؤنٹ کو منجمد کیا ہے تو اس صورت میں اس اکاؤنٹ پر ”رہن“ کے وہ تمام احکام جاری ہوں گے جس کی تفصیل ہم نے پہلے عرض کر دی۔ اسی طرح اگر بینک کرنٹ اکاؤنٹ سے اس کی رضامندی سے اپنا قرض وصول کر لے تو اس پر ”مقاصہ“ کے احکام جاری ہوں گے۔ لیکن اگر اکاؤنٹ ہولڈر کی اجازت کے

(۱) رد المحتار ج ۵ ص ۳۳۸۔ (۲) المغنی لابن قدام، ج ۴ ص ۳۷۵۔

بغیر بینک اپنا قرض اس کے اکاؤنٹ سے وصول کرنا چاہے، مثلاً بینک کا اکاؤنٹ ہولڈر کے ذمے قرض ہے اور ادائیگی کی تاریخ آنے کے باوجود اس نے قرض ادا نہیں کیا، اب بینک یہ چاہتا ہے کہ اس کا جو اکاؤنٹ بینک میں موجود ہے اسی میں سے اپنا قرض وصول کر لے تو کیا بینک کے لئے ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس صورت پر وہ مسئلہ صادق آتا ہے جو فقہاء اور محدثین کے نزدیک ”مسئلۃ الظفر“ کے نام سے مشہور ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ”دائن“ ”مدیون“ کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو کیا دائن کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا قرضہ اس مال سے وصول کر لے؟ اس کے بارے میں فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر مدیون کسی جائز وجہ کی بنیاد پر دین کی ادائیگی نہ کر رہا ہو، مثلاً یہ کہ دین کی ادائیگی کی تاریخ ابھی نہیں آئی، یا اس وجہ سے کہ وہ تنگدست ہے تو اس صورت میں دائن کے لئے اس کے مال سے دین وصول کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح اگر مدیون ناحق دین کی ادائیگی سے مانع ہے لیکن دائن عدالت سے رجوع کر کے اپنا دین وصول کر سکتا ہے، تو اس صورت میں بھی دائن کے لئے مدیون کے مال سے از خود دین وصول کرنا جائز نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ امام شافعی ایک وجہ سے اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن اگر دائن عدالت کے ذریعہ اپنا دین وصول کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں مدیون کا مال لینے یا نہ لینے کے بارے میں فقہاء کے درمیان مندرجہ ذیل اختلاف ہے۔<sup>(۱)</sup>

۱۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو دائن اپنا قرض اس مال میں سے وصول کر لے، چاہے وہ مال اس قرض کی جنس سے ہو یا خلاف جنس ہو۔ امام مالک کا بھی ایک قول یہی ہے۔

۲۔ امام احمد بن حنبل کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تب بھی دائن اس مال سے اپنا قرض وصول نہ کرے بلکہ وہ مال مدیون کو واپس کرے، اور پھر اس سے اپنے دین کا مطالبہ کرے۔ امام مالک کا بھی ایک قول یہی ہے۔

۳۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ یہ مال دین کی جنس کا ہے یا خلاف جنس ہے۔ اگر وہ مال دین کی جنس کا ہے تو اس صورت میں دائن کے لئے اس مال سے اپنا دین وصول کرنا جائز ہے۔ مثلاً دائن کے مدیون کے ذمے دراہم تھے اور دائن مدیون کے دراہم حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تو اس صورت میں ان

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ، ج ۱/۱۳، ۲۳۹، ۲۴۰۔ کتاب الدعاوی والبیعات۔

دراہم سے دائن کو اپنا دین وصول کرنا جائز ہے۔ لیکن اگر وہ مال خلاف جنس ہے تو اس صورت میں دائن کو اپنا دین اس مال سے وصول کرنا جائز نہیں۔ مثلاً دین دراہم کی شکل میں تھا اور دائن مدیون کے دینار حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تو اب دائن کو ان دینار سے اپنا دین وصول کرنا جائز نہیں۔

فقہاء حنفیہ کا اصل مذہب تو یہی ہے لیکن متاخرین فقہاء حنفیہ اس مسئلے میں امام شافعی کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو دائن کو اس مال سے اپنا دین وصول کرنا جائز ہے، چاہے وہ مال دین کی جنس کا ہو یا خلاف جنس ہو۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ "شرح القدوری للخصب" سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ان عدم حوازل الاخذ من خلاف الجنس كان في رمانهم لمطاول عتھم

في الحقوق والفتوى اليوم على حوازل الاخذ عند القدرة من اى مال كان

لا سيما في دارنا الممدونهم الحقوق."

"یعنی دائن کے لئے خلاف جنس سے اپنا دین وصول کرنے کا عدم جواز کا حکم فقہاء

مقدمین کے زمانے میں تھا جب کہ لوگ حقوق کی ادائیگی میں جلدی کرتے تھے۔

لیکن اب فتویٰ اس پر ہے کہ اگر دائن کو مدیون کے مال پر قدرت حاصل ہو جائے تو

وہ اپنا دین وصول کر لے، چاہے وہ دین کی جنس سے ہو یا خلاف جنس ہو، خاص کر

ہمارے دیار میں ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ آج کل لوگوں میں حقوق کی ادائیگی

میں غفلت عام ہو چکی ہے۔" (۱)

۴۔ امام مالکؒ سے تینوں ائمہ کے اقوال کے مطابق تین قول منقول ہیں۔ اور ان کا چوتھا اور مشہور

قول یہ ہے کہ اگر مدیون کے ذمے اس دائن ظافر کے دین کے علاوہ دوسرے کسی شخص کا دین نہیں ہے تو

اس صورت میں اس دائن ظافر کو اپنے دین کے بقدر مال وصول کرنا جائز ہے، اور اگر مدیون کے ذمے

کسی اور شخص کا بھی دین ہے تو اس صورت میں دائن ظافر کے لئے اس مال میں سے اپنا دین وصول

کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اگر یہ مدیون مفلس ہو جائے تو تمام دائنین اس کے مال میں برابر کے مستحق

ہوں گے۔

جمہور فقہاء جو دائن ظافر کے لئے اپنا دین وصول کرنے کو جائز کہتے ہیں وہ حدیث ہند بنت

عتبہ زورجہ ابی سفیانؓ سے استدلال کرتے ہیں۔ جس کے الفاظ یہ ہیں:

(۱) رد المحتار لابن عابدین، کتاب الحجر، ج ۵، ص ۱۰۵، و کتاب الحدود، ج ۳، ص ۲۲۰، ۲۱۹، و کتاب الخمر والاباحہ،

”انہا قالت یا رسول اللہ ان اباسفیان رجل شحیح، لا یعطینی من النفقة ما یکفینی ویکفی بنی الا ما اخذت من ماله بغير علمه فهل علی فی ذلك من جناح؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: خذی من ماله بالمعروف ما یکفیک ویکفی بنیک.“

”یعنی ہند بنت عتبہ زوجہ ابی سفیان رضی اللہ عنہما حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرے شوہر ابوسفیان بخیل آدمی ہیں۔ وہ مجھے اتنا خرچہ نہیں دیتے جو مجھے اور میرے بچوں کو کافی ہو جائے۔ اگر میں ان کو بتائے بغیر ان کے مال میں سے لے لیا کروں تو اس میں مجھے کوئی گناہ تو نہیں ہوگا؟ جواب میں حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم مناسب طریقے سے اتنا مال حاصل کر لیا کرو جو تمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو جائے۔“ (۱)

اس حدیث کی بنیاد پر حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک رائج یہ ہے کہ بینک کے لئے مدیون کے کرنٹ اکاؤنٹ سے اپنا کُل دین یا بعض دین وصول کر لینا جائز ہے۔

مندرجہ بالا فقہی اختلاف دور کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ جب بینک کسی کلائنٹ کے ساتھ ایگریمنٹ کرے تو اس ایگریمنٹ میں ایک شق کا اور اضافہ کرے، اور اس شق میں اس بات کی صاف صراحت ہو کہ اگر کلائنٹ وقت مقررہ پر بینک کے واجبات ادا کرنے سے قاصر رہے گا تو بینک اس کلائنٹ کے بینک میں موجود کرنٹ اکاؤنٹ سے اپنا حق وصول کرے گا۔ اور جب کلائنٹ اس ایگریمنٹ کی اس شق پر دستخط کر دے گا تو یہ اس کی رضامندی کی دلیل ہوگی کہ بینک اپنے واجبات کا اس کے کرنٹ اکاؤنٹ یا سرمایہ اکاؤنٹ سے مقاصد کر لے۔ اب اس صورت میں یہ مسئلہ ”مسئلۃ المظفر“ سے نکل جائے گا اور اس پر ”مقاصد بالتراضی“ کے احکام جاری ہوں گے۔ یہ ”مقاصد بالتراضی“ تمام فقہاء کے نزدیک بلا اختلاف جائز ہے۔

(۱) صحیح مسلم، کتاب الاقضية، باب قضیۃ ہند، امام بخاری بھی صحیح بخاری میں اس حدیث کو متعدد مقامات پر لائے ہیں مثلاً کتاب المبیوع، باب ما اجری الامصار علی ما یعارفون بیہمہ۔ حدیث نمبر ۲۳۱۱، کتاب المظالم، باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمہ، حدیث نمبر ۲۳۶۰، کتاب النفقات، حدیث نمبر ۵۳۶۳، ۵۳۵۹، اور میں نے اس مسئلہ کے بارے میں اپنی کتاب ”تکملة فتح الملہم شرح صحیح مسلم“ میں فقہاء کے مذاہب اور ان کے دلائل وغیرہ کے ساتھ تفصیل سے بحث کی ہے۔

## بینکوں میں رکھی گئی رقموں کی آڈیٹنگ کا طریقہ

آج کل عام بینکوں کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ اپنے ڈیبٹ اور کریڈٹ کی ایک بیلنس شیٹ تیار کرتے ہیں۔ ”کریڈٹ“ میں ان رقم کو شامل کیا جاتا ہے جو یا تو بینک کے پاس موجود ہیں یا مستقبل میں بینک کو حاصل ہونے والی ہیں۔ مثلاً وہ سرمایہ جو بینک نے اپنے کلائنٹ کو دیا ہوا ہے اور بینک کو یہ اُمید ہے کہ وہ سرمایہ نفع (سود) کے ساتھ بینک کو واپس مل جائے گا۔ اور ”ڈیبٹ“ میں ان رقم کو شامل کیا جاتا ہے جن رقم کا دوسروں کو بینک سے مطالبہ کرنے کا حق ہوتا ہے اور بینک کے ذمے ان مطالبات کو پورا کرنا ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ عام بینکوں کا طریقہ یہ ہے کہ اکاؤنٹس کے اندر رکھی گئی تمام امانتوں کو ”ڈیبٹ“ کے خانے میں درج کرتے ہیں، اگر، لئے کہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ اور ”سیونگ اکاؤنٹ“ میں رکھی گئی رقموں کو تو اکاؤنٹس ہولڈرز کے مطالبے کے وقت واپس کرنا بینک کے ذمے لازم ہوتا ہے، اور فکس ڈیپازٹ میں رکھی گئی امانتوں کو ان کی مدت پوری ہونے پر واپس کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور وہ سرمایہ جو بینک اپنے کلائنٹ کو دیتا ہے اس کو ”کریڈٹ“ کی فہرست میں شامل کیا جاتا ہے، اس لئے کہ بینک کو ”نفع“ کے ساتھ اس رقم کی واپسی کی اُمید ہوتی ہے۔

جہاں تک اسلامی بینکوں کا تعلق ہے تو اس کی بیلنس شیٹ تیار کرنے میں یہ طریقہ اختیار نہیں کیا جاسکتا، البتہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ کی رقم کو عام بینکوں کی طرح اسلامی بینک بھی ”ڈیبٹ“ کے خانے میں درج کر سکتے ہیں۔ جب اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا کہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رکھی جانے والی رقومات بینک کے ذمے قرض ہوتی ہیں، اور اکاؤنٹ ہولڈر کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوا لے۔ لیکن چونکہ اسلامی بینکوں میں ”سرمایہ کاری اکاؤنٹ“ میں رکھی جانے والی رقمیں بینک کے ذمے قرض نہیں ہوتیں بلکہ وہ یا تو ”مال مضاربہ“ ہوتی ہیں یا ”مال شرکت“ ہوتی ہیں جو بینک کی دوسری رقموں کے ساتھ مخلوط کر دی جاتی ہیں، اور یہ رقمیں بینک کے ضمان میں نہیں ہوتیں۔ اس لئے حقیقت میں ان رقموں کو ”ڈیبٹ“ کے خانے میں درج کرنا درست نہیں۔ اسی طرح وہ رقمیں جو بطور سرمایہ کے بینک نے اپنے کلائنٹ کو دی ہوئی ہیں ان تمام رقموں کو ”کریڈٹ“ کے خانے میں درج کرنا ممکن نہیں، کیونکہ جو سرمایہ شرکت یا مضاربہ کی بنیاد پر کسی کو دیا جاتا ہے وہ غیر مضمون ہوتا ہے، اس لئے ”کلائنٹ“ کے نفع کا ضامن ہونا تو دور کی بات ہے وہ تو اصل سرمایہ کا بھی ضامن نہیں ہوتا، البتہ اگر بینک نے کوئی بیع ”مراہمہ“ کی ہے تو اس کا ثمن یا کوئی چیز اجرت پر دی ہے تو اس کا کرایہ بینک کے ”کریڈٹ“ کے خانے میں درج کیا جاسکتا ہے۔

لہذا مندرجہ بالا فرق کی بنیاد پر اسلامی بینک کی بیلنس شیٹ عام بینکوں کی بیلنس شیٹ کی مانند اسی طرح بنانا کہ اس کی ڈیبٹ اور کریڈٹ کی رقموں کے اندراجات بالکل برابر ہو جائیں ممکن نہیں ہے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کی بیلنس شیٹ تجارتی کمپنی کی بیلنس شیٹ کی طرح بنائی جائے اور یہ چیز اسلامی بینک کے مزاج کے زیادہ مطابق ہے، اس لئے کہ ”اسلامی بینک“ صرف قرض کے لین دین کرنے والا ادارہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک تجارتی ادارہ ہے جو ملکی تجارت کے نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہوتا ہے۔

اگر اسلامی بینک بھی اپنی بیلنس شیٹ عام بینکوں کی طرح اس طرح بنائے کہ ”سرمایہ کاری اکاؤنٹ“ کی رقموں کو ”ڈیبٹ“ کے خانے میں درج کر لے اور جو سرمایہ کلائنٹ کو فراہم کیا ہے اس کو ”کریڈٹ“ کے خانے میں درج کر لے تو اس صورت میں یہ ”بیلنس شیٹ“ تقریبی اور تخمینی بنیاد پر تو درست ہوگی، لیکن یقینی بنیاد پر درست نہیں ہوگی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

### ”سرمایہ کاری اکاؤنٹس“ کے اکاؤنٹ ہولڈرز

#### کے درمیان نفع کی تقسیم کا طریقہ

بینک ڈیپازٹس کے مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ اس رقم پر حاصل ہونے والے نفع کی تقسیم کا مسئلہ ہے۔

اس مسئلہ میں مشکل اس لئے پیش آتی ہے کہ ”شرکت“ اور ”مضاربت“ کا اصل میں جو تصور ہے وہ تو یہ ہے کہ یہ ایک سادہ قسم کی تجارت ہے جس میں دو یا چند افراد مل کر آپس میں تجارت کریں گے اور تمام شرکاء اس تجارت میں ابتداء سے شریک رہیں گے یہاں تک کہ تمام مالی تجارت نقد کی شکل میں حاصل ہو جائے اور پھر تمام شرکاء کے درمیان نفع کی تقسیم ہو جائے۔ اس صورت میں نفع و نقصان کے حساب میں کسی قسم کا ابہام باقی نہیں رہتا۔

لیکن آج کل جو بڑی بڑی شراکتی کمپنیاں ہیں، ان میں سینکڑوں لوگ شریک ہوتے ہیں، روزانہ بے شمار افراد اس شراکتی کمپنی سے نکلتے ہیں اور دوسرے بے شمار افراد داخل ہوتے ہیں۔ اور اس بات نے اس مسئلہ کو زیادہ پیچیدہ اور دشوار بنا دیا کہ موجودہ بینکوں میں ہر شخص کے اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم میں روزانہ کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے آج بینک میں اکاؤنٹ کھولا اور چند روز کے بعد اس کو اپنے اکاؤنٹ میں سے کچھ رقم نکالوانے کی ضرورت پیش آگئی۔ پھر چند روز کے بعد اس نے

اپنے اکاؤنٹ میں کچھ رقم اور جمع کرادی۔ یہ صورت حال صرف کرنٹ اکاؤنٹ میں پیش نہیں آتی بلکہ سیونگ اکاؤنٹ میں بھی پیش آتی ہے حتیٰ کہ ”فکس ڈیپازٹ“ میں بھی یہ صورت پیش آتی رہتی ہے، اس لئے کہ ”فکس ڈیپازٹ“ میں اگرچہ مدت مقرر ہوتی ہے اور اکاؤنٹ ہولڈر کو مدت پوری ہونے سے پہلے اپنی رقم اکاؤنٹ سے نکلوانے کا اختیار نہیں ہوتا لیکن پھر بھی اکثر بینکوں میں یہ معمول ہے کہ وہ فکس ڈیپازٹ ہولڈر کو بھی ضرورت کے وقت اپنے اکاؤنٹ سے رقم نکلوانے کی اجازت دے دیتے ہیں اور اس کے بدلے میں بینک ان ایام کا نفع کم کر دیتا ہے جتنے ایام مدت پوری ہونے میں باقی رہتے ہیں۔

دوسری طرف ”فکس ڈیپازٹ“ کے تمام اکاؤنٹس ایک دن اور ایک تاریخ میں نہیں کھولے جاتے بلکہ ہر شخص کے اکاؤنٹ کھولنے کی تاریخ مختلف ہوتی ہے، اسی طرح ہر شخص کے اکاؤنٹ کی مدت دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ اس لئے ہر شخص کی رقم رکھوانے کا پیریز دوسرے شخص سے مختلف ہوتا ہے بلکہ ان کے درمیان اتنا تضاد ہوتا ہے کہ ان سب کو کسی ایک پیریز کے ساتھ موافق کرنا ممکن نہیں، لہذا جب اس معاملہ کو ”عقد شراکت“ یا ”عقد مضاربہ“ کی طرف تبدیل کیا جاتا ہے تو اس وقت یہ مشکل پیش آتی ہے کہ اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی ہر ہر رقم پر کاروبار سے جو نفع یا نقصان حاصل ہوا ہے اس کی تحدید یا تعیین شراکت یا مضاربہ کے معروف طریقہ سے کس طرح کی جائے گی؟

بعض حضرات نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ اسلامی بینک بھی رقمیں وصول کرنے میں وہی طریقہ اختیار کرے جو عام بینکوں نے اختیار کیا ہوا ہے، وہ یہ کہ ”سیونگ اکاؤنٹ“ اور ”فکس ڈیپازٹ“ میں رقمیں رکھوانے کے لئے ایک تاریخ اور مدت مقرر کر دے کہ اس اکاؤنٹ میں فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک رقمیں وصول کی جائیں گی، اور اتنی مدت کے لئے رقم رکھی جائے گی تاکہ تمام رقمیں رکھوانے والوں کا پیریز ایک ہی تاریخ میں شروع ہو اور ایک ہی تاریخ پر ختم ہوتا کہ بینک کو اس رقم پر حاصل ہونے والے نفع کی تعیین شراکت کے معروف طریقے کی بنیاد پر کرنا ممکن ہو۔

لیکن اس تجویز پر بینک کے لئے عمل کرنا بہت مشکل ہے، اس لئے کہ بینک کے ذریعے ہونے والے لین دین کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر شخص کا اکاؤنٹ رقم نکلوانے اور رقم رکھوانے کے لئے ہر وقت کھلا ہوا ہو، لہذا اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے اور نکلوانے کے عمل کو اگر کسی خاص دن اور تاریخ کے ساتھ مقید کر دیا جائے گا تو اس صورت میں موجودہ دور کے تیز رفتار کاروبار میں مشکلات پیش آئیں گی اور لوگوں کی بچتوں کی بہت بڑی مقدار تجارت میں نہیں لگ سکے گی، حالانکہ لوگوں کی بچتوں کو صنعتی اور تجارتی کاموں میں لگانا بھی بذات خود ایک صحیح مقصد ہے جو شریعت اسلامیہ کے مقاصد کے بھی موافق ہے،

اور ان بچتوں کا بے مصرف پڑا رہنا اجتماعی ضرر کا باعث ہے جس کو دور کرنا بھی ضروری ہے۔ بعض حضرات نے ایک دوسری تجویز پیش کی ہے وہ یہ کہ بینک میں جو قریبی رکھوائی جائیں ان کو حصص کی طرح چھوٹے چھوٹے یونٹوں میں تقسیم کر دیا جائے اور جو شخص بھی بینک میں اپنی رقم رکھوانے کے لئے آئے تو وہ شخص اپنی رقم کے حساب سے وہ یونٹ خرید لے۔ پھر بینک اپنے اثاثوں اور اپنی امانتوں کی بنیاد پر روزانہ ان یونٹوں کی قیمت کا اعلان کرے کہ آج ایک یونٹ کی قیمت یہ ہے۔ پھر جو شخص بینک سے اپنی کچھ رقم نکالنا چاہے تو اسی حساب سے اپنے یونٹ بینک کو فروخت کر دے اور بینک اپنے ذمے یہ لازم کر لے کہ جب بھی کوئی شخص یونٹ فروخت کرنے کے لئے آئے گا تو بینک اس روز کی اعلان کردہ قیمت پر وہ یونٹ خرید لے گا، اور بینک کے اثاثوں کی قیمت میں اضافے سے یونٹ کی قیمت میں یومیہ جو اضافہ ہو گا وہ اضافہ اس یونٹ پر حاصل ہونے والا نفع سمجھا جائے گا، اور بینک کے اثاثوں کی قیمت کم ہونے کے نتیجے میں یونٹ کی قیمت میں یومیہ جو کمی واقع ہوگی وہ اس یونٹ پر خسارہ تصور کیا جائے گا۔

مندرجہ بالا تجویز پر بینک کے علاوہ دوسری سرمایہ کار کمپنیوں میں تو عمل کرنا ممکن ہے لیکن بینکوں میں اس تجویز پر عمل کرنا مندرجہ ذیل وجوہ سے بہت مشکل اور دشوار ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ موجودہ بینکوں کی کاروائیاں اس بات کا تقاضہ کرتی ہیں کہ معاملات کو تیزی سے نمٹایا جائے اور یہ تجویز اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی، اور اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے اور نکلوانے کو خاص مقدار کے یونٹ کے ساتھ مقید کرنا بھی ان معاملات میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے جب کہ وہ یونٹ بعض اوقات بہت چھوٹے ہوتے ہیں اور عام طور پر اکاؤنٹ ہولڈر اپنے ذمے واجبات کی ادائیگی کے لئے بینک کا چیک ہی استعمال کرتا ہے اور بینک کے چیک ہی کے ذریعے رقم نکلاتا ہے۔ اب اگر ان واجبات کو ان یونٹوں پر تقسیم کر دیا جائے کہ اکاؤنٹ ہولڈر ان یونٹوں کی مقدار کے حساب سے اپنے واجبات ادا کرے تو اس صورت میں شدید دشواری پیش آئے گی، اس لئے کہ ہر شخص کے واجبات دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، یونٹوں کے حساب سے ان کی ادائیگی ممکن نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس تجویز کا تقاضہ یہ ہے کہ بینک کے تمام اثاثوں کی بازاری نرخ کی بنیاد پر یومیہ قیمت نکالی جائے (تا کہ اس کی بنیاد پر ان یونٹوں کی قیمت روز روز متعین ہوتی رہے) ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک دشوار عمل ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ بینک کے اکثر اثاثے عام طور پر نقد اور دیون کی شکل میں ہوتے ہیں، اور موجودہ دور کے علماء کی ایک جماعت کا یہ کہنا ہے کہ کسی کمپنی کے حصص کی خرید و فروخت اس وقت



تک جائز نہیں جب تک اس کمپنی کے فلسفہ اثاثے نقد اور دیون کے مقابلے میں زیادہ نہ ہوں، لہذا ان علماء کے نزدیک اگر بینک کے اکثر اثاثے نقد اور دیون کی شکل میں ہوں تو اس صورت میں بینک یونٹوں کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

حنفیہ کے قول کے مطابق اس مسئلہ کی بنیاد ”مسئلہ مدعوتہ“ ہے، جس کی رو سے اگر کمپنی کے بعض اثاثے عروض کی شکل میں ہوں تب بھی ”حصص“ کی بیع جائز ہے، چاہے اس کمپنی کے اکثر اثاثے نقد اور دیون ہی کی شکل میں ہوں، بشرطیکہ اس ”حصص“ کی قیمت ان نقد اور دیون سے زائد ہو جو نقد اور دیون اس ”حصص“ کے مقابلے میں ہیں تاکہ زائد قیمت ”عروض“ کے عوض میں ہو جائے۔

بہر حال مندرجہ بالا وجوہ کی وجہ سے اس تجویز کی بنیاد پر نفع کی تحدید کے مسئلے کو حل کرنا مشکل ہے۔

میں نے فقہاء کی کتابوں میں یہ مسئلہ تلاش کرنے کی کوشش کی کہ اگر مشترکہ کاروبار کا کوئی ایک شریک، اپنے مال کا کچھ حصہ اس کاروبار سے واپس نکالنا چاہے یا رب المال اپنی رقم کا کچھ حصہ کاروبار سے نکالنا چاہے تو اس وقت نفع کا حساب کس طرح کیا جائے گا؟ یہ مسئلہ کسی اور جگہ تو نہیں ملا، البتہ اس مسئلہ کے بارے میں علامہ نوویؒ ”منہاج“ میں کتاب القراضی کے آخر میں فرماتے ہیں:

”ولو استرد المالك بعضه قبل طهور ربح وخسران رجع رأس المال الى

الباقى وان استرد بعد الربح فالمسترد شائع ربحا ورأس مال۔

مثالہ: رأس المال مائة والربح عشرون واسترد عشريين فالربح سدس

المال فيكون المسترد سدسه من الربح فليستقر للعامل المشروط منه

وباقیه من رأس الأمل، وان استرد بعد الخسران فالخسران موزع على

المسترد والباقي بلا يلزم جبر حصه المسترد لو ربح بعد ذلك۔

مثالہ: المال مائة والخسران عشرون ثم استرد عشريين فربح العشرين

حصه المسترد ويعود رأس المال الى خمسة وسبعين۔<sup>(۱)</sup>

”یعنی اگر مالک تجارت میں نفع اور نقصان ظاہر ہونے سے پہلے اپنا کچھ مال اس

تجارت سے واپس نکال لے تو بقیہ مال رأس المال بن جائے گا۔ اگر تجارت میں

نفع ظاہر ہونے کے بعد واپس نکال لے تو اس صورت میں نکالا جانے والا مال نفع

اور رأس المال دونوں کو شامل ہوگا۔

(۱) مفتی الحاج الشریفی الخطیب، ج ۲، ص ۳۲۰، ۳۲۱۔

مثلاً رأس المال سو روپے تھا اور بیس روپے اس میں نفع کے ہوئے، اور اس کے بعد مالک نے اس میں سے بیس روپے نکال لیے تو اس صورت میں چونکہ نفع کل مال کا چھٹا حصہ تھا لہذا واپس نکالے جانے والے مال کا چھٹا حصہ (یعنی ۳۳۳ روپے سرمایہ کار کا نفع ہے اور ۶۶۶ روپے اصل سرمایہ واپس ہوا ہے) عامل کے لئے عقد کے اندر جو نفع دینا مشروط تھا وہ ادا کرنے کے بعد جو باقی بچے گا وہ رأس المال ہو جائے گا۔ اور اگر تجارت میں نقصان ہو جانے کے بعد مالک نے کچھ مال واپس اس تجارت سے نکال لیا تو اس صورت میں نقصان کو نکالے جانے والے مال اور باقی رہ جانے والے مال دونوں پر تقسیم کیا جائے گا۔ پھر اگر بعد میں اس تجارت کے اندر نفع ہو جائے تو اس نفع سے اس مال کی تلافی نہیں کی جائے گی جو مال مالک نے واپس نکال لیا ہے۔

مثلاً کل رأس المال سو روپے تھا اور بیس روپے کا نقصان ہو گیا۔ پھر مالک نے اس رأس المال میں سے بیس روپے نکال لیے تو اس صورت میں نقصان کا ربح یعنی پانچ روپے واپس نکالے جانے والے مال کے مقابلے میں ہوں گے اور اب رأس المال پچتر روپے ہو جائے گا۔“

بہر حال، مندرجہ بالا طریقہ سے اس تجویز کی صرف ایک شکل کا حل نکلتا ہے، وہ یہ کہ رب المال کا مال مضاربت میں سے کچھ مال واپس نکال لینا۔ لیکن اگر رب المال اپنا نکالا ہوا کل مال یا اس کا کچھ حصہ دوبارہ مال مضاربت میں داخل کرنا چاہے یا یہ صورت ہو کہ رب المال مندرجہ بالا مسئلہ میں تو صرف ایک تھا اور نفع نقصان بھی بالکل ظاہر تھا، لیکن اگر رب المال ایک کے بجائے ہزاروں ہوں اور ان میں سے ہر ایک اپنے مال کا کچھ حصہ کبھی نکال لے اور کبھی واپس جمع کرادے تو اس صورت میں اتنی باریک بینی سے حساب لگانا تقریباً محال ہے۔

## ڈیلی پروڈکٹس (یومیہ پیداوار) کا حساب

### اور نفع کی تعیین میں اس سے کام لینا

ان مشکلات کا حل اس صورت میں موجود ہے جس کو آجکل کی اکاؤنٹنگ کی اصطلاح میں ”ڈیلی پروڈکٹس کا حساب“ (Daily Products) کہا جاتا ہے، اور جس کو عربی میں ”حساب

التمر“ اور ”حساب الانتاج الیومی“ کہا جاتا ہے۔ شرکت اور مضاربہ میں اس سے کام لینے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر مقررہ پیریڈ کے اختتام پر سرمایہ کاری سے تمام سرمایہ پر جو منافع حاصل ہوا اس کو اجمالی طور پر متعین کیا جائے کہ کتنا منافع حاصل ہوا۔ پھر اس منافع کو سرمایہ کاری کے تمام اموال پر اور سرمایہ کاری کی مدت کے مجموعی ایام پر اس طرح تقسیم کیا جائے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ ایک روپیہ پر یومیہ کتنا منافع حاصل ہوا؟ پھر ہر شریک کو ہر روپیہ پر اس حساب سے منافع دیا جائے جتنے ایام تک اس کا روپیہ سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مصروف رہا۔ اگر ایک کاروبار کئی روز تک سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مصروف رہا تو اس پر اس کو زیادہ نفع دیا جائے گا اور اگر کم دنوں تک اس کا روپیہ مصروف رہا تو اس پر اس کو کم نفع حاصل ہوگا۔

مثلاً ”ذیلی پروڈکٹس حساب“ کے نتیجے میں یہ بات سامنے آئی کہ ہر روپے پر یومیہ ایک پیسہ کا نفع حاصل ہوا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک روپے پر سو دنوں میں سو پیسوں کا نفع حاصل ہوا ہے، چاہے وہ روپیہ مسلسل سو دنوں تک اکاؤنٹ میں موجود رہا ہو یا متفرق ایام میں سو دنوں تک رہا ہو۔ لہذا جس شخص کا ایک روپیہ سو دن مسلسل یا متفرق طور پر اس مدت کے دوران اکاؤنٹ میں مشغول رہا تو وہ شخص منافع کے سو پیسوں کا مستحق ہو گیا اور جس شخص کا ایک روپیہ دو سو دن تک مشغول رہا یا جس شخص کے دو روپے سو دن تک اکاؤنٹ میں مشغول رہے تو ان میں سے ہر ایک منافع میں سے دو سو پیسوں کا مستحق ہو گیا۔

بہر حال، اس صورت میں سرمایہ کار اپنے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں اس مخصوص مدت کے دوران جتنی رقم چاہیں لکوائیں اور جتنی رقم چاہیں واپس داخل کرائیں، ان کا استحقاق منافع میں اس طرح متعین ہوگا کہ اس مدت کے مجموعی ایام میں سے کتنے ایام تک کتنے روپے سرمایہ کاری میں مصروف رہے۔ (۱)

یہ طریقہ ایک واحد حل ہے جس کے ذریعہ اسلامی بینکوں میں رکھے گئے سرمایہ پر منافع کی تقسیم کا حساب عملی طور پر ظاہر ہو کر سامنے آ جاتا ہے، لیکن اس طریقہ حساب کو اس طرح شریعت کے ہم آہنگ بنانے کی ضرورت ہے کہ اسلامی فقہ کا مزاج اس طریقہ حساب کو قبول کر لے۔ اور فقہ اسلامی میں شرکت اور مضاربہ کا جو تصور ہے اس کی طرف دیکھتے ہوئے اس طریقہ حساب کو ان کے ساتھ تطبیق دینے میں چند رکاوٹیں ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اس طریقہ حساب کی مزید تفصیل اور مثالوں کے لئے دیکھئے: مجلس الشریکات والمصارف فی الفہم الاسلامی

۱۔ پہلی رکاوٹ یہ ہے کہ فقہاء کرام کے بیان کردہ اصول کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ کسی مشترکہ کاروبار کے حقیقی نفع کا معلوم کرنا اس پر موقوف ہے کہ اس شرکت کے تمام اثاثوں کو نقد کی شکل میں تبدیل کر دیا جائے، حتیٰ کہ نقد میں تبدیل کرنے سے پہلے جو منافع تقسیم کیا جائے گا وہ علی الحساب بطور پیشگی دیا جائے گا، اور مدت کے اختتام پر تمام اثاثوں کو نقد میں تبدیل کرنے کے بعد جو تصفیہ ہوگا یہ منافع اس تصفیہ کے تابع ہوگا۔ لیکن جہاں تک بینکوں کے معاملات کا تعلق ہے تو سال کے اختتام پر بھی کلی طور پر نقد کی شکل میں اثاثوں کی تبدیلی کا تصور بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بینکوں میں ہونے والے معاملات مسلسل جاری رہتے ہیں (کسی مرحلے پر اختتام پذیر نہیں ہوتے)۔

میرے نزدیک اس مشکل کا حل یہ ہے، واللہ اعلم، کہ ہر سال کے آخر میں کمپنی کے تمام اثاثوں کی قیمت لگا کر ایک تخمینی نقد کی بنیاد پر تصفیہ کیا جائے۔ حاصل اس طریقہ کار کا یہ ہے کہ سرمایہ کاری کے عمل کے دوران بینک سال کے آخر تک جتنے اثاثوں کا مالک بن گیا ہے ان تمام اثاثوں کو بینک کے حصہ دار سرمایہ کاری کی رقم سے خرید لیں گے اور اس خریداری کے نتیجے میں جو قیمت حاصل ہوگی اس کو نقد سرمایہ کے ساتھ ملا دیا جائے گا اور پھر اس نقد سرمایہ کی بنیاد پر منافع تقسیم کیا جائے گا، اور اس مرحلے پر رواں سال کے عقود و مضاربہ اور عقود شرکت اپنی انتہا کو پہنچ جائیں گے۔ اور پھر نئے سال کے آغاز میں حصہ داروں اور سرمایہ کاروں کے درمیان دوبارہ نئے سرے سے عقود شرکت منعقد ہوں گے، اور اس وقت کمپنی کے اثاثوں کی جو قیمت ہوگی وہ حصہ داروں کی طرف سے اس نئے عقد شرکت کے لئے اس المال تصور کیا جائے گا۔ اور جب حصہ داران اثاثوں کی قیمت سرمایہ کاری کی امانتوں میں شامل کر کے ان اثاثوں کے مالک بن گئے تو اب دوبارہ جدید "عقد شرکت" کے وقت اپنے اثاثوں کو دوبارہ سرمایہ کی شکل میں شامل کر کے حصہ دار بن جائیں گے۔ اس صورت میں اگرچہ "شرکت بالعروض" کی خرابی لازم آئے گی، لیکن مالکیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک ان عروض کی قیمت کی بنیاد پر یہ شرکت مطلقاً جائز ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اگر وہ "عروض" ذات الامثال میں سے ہوں تو "شرکت" جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

اور حنفیہ کے نزدیک اگر عروض کو ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط کر دیا جائے تو بھی شرکت جائز ہے۔<sup>(۲)</sup>

اور لوگوں کی آسانی کے لئے مالکیہ کے قول کو اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں۔<sup>(۳)</sup>

(۱) المغنی لابن قدامہ، ج ۵، ص ۱۲۳، ۱۲۵۔ (۲) بدائع الصنائع للکاسانی، ج ۶، ص ۵۹۔

(۳) امداد القادری للعثمانوی، ج ۳، ص ۳۹۵۔

۲۔ دوسری رکاوٹ یہ ہے کہ عام عقد شرکت اور عقد مضاربہ کے مزاج کا تقاضہ یہ ہے کہ پورا مال شرکت اور مضاربہ کا پورا رأس المال ایک ہی دفعہ میں تجارت کے اندر لگا دیا جائے، حتیٰ کہ فقہاء کرام نے یہاں تک بیان فرمایا ہے کہ اگر رب المال اتنے وقفے کے بعد دوسرا مال مضاربہ تجارت کو دے کہ پہلا مال تجارت کے اندر لگ چکا ہے تو اس صورت میں اس دوسرے مال کے اندر مضاربہ نہیں ہوگی۔ چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں:

”لو دفع اليه الفاف اصائم الفاف وقال: ضمه الى اول، لم يجز القراض في الثاني ولا الخلط لان الاول استقر حكمه بالتصرف وربحا وخسرانا وربح كل مال وخسرانه يختص به.“

”یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کو ایک ہزار روپے مضاربہ کے طور پر دیئے، اس کے بعد ایک ہزار روپے اور دیئے اور مضاربہ سے کہا کہ اس ایک ہزار کو پہلے والے ایک ہزار کے ساتھ ملا دو، تو اس صورت میں اس دوسرے ایک ہزار روپے میں نہ تو مضاربہ جائز ہوگی اور نہ ہی اس کو پہلے والے ایک ہزار کے ساتھ ملانا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ تصرف کرنے کے بعد نفع و نقصان کا حکم پہلے والے ایک ہزار روپے کے ساتھ ثابت ہو چکا، اور اب کل مال کا نفع اور نقصان اسی پہلے والے ہزار کے ساتھ مخصوص ہوگا۔“ (۱)

اور مندرجہ بالا حکم اس صورت میں ہے جب دونوں رأس المال ایک ہی شخص مضاربہ کو دے رہا ہو۔ اور اگر دو مختلف اشخاص یہ مال دینے والے ہوں تو پھر بطریق اولیٰ یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ دونوں کے منافع بھی جدا ہوں گے۔

بینکوں کے اندر سرمایہ کاری کے طور پر جو رقمیں رکھوائی جاتی ہیں وہ سب نہ تو ایک وقت میں رکھوائی جاتی ہیں اور نہ ہی ان رقم کو سرمایہ کاری کی مختلف اسکیموں کے اندر ایک ہی وقت میں لگایا جاتا ہے بلکہ مختلف اوقات میں لگایا جاتا ہے، لہذا اس صورت کو عام شرکت اور مضاربہ کی بنیاد پر منطبق کرنا ممکن نہیں۔

۳۔ تیسری رکاوٹ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص میعاد پوری ہونے سے پہلے اپنی کچھ رقم اکاؤنٹ میں سے نکال لے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جتنی رقم اکاؤنٹ سے نکالی ہے، اس حد تک شرکت ختم ہو جائے۔ اور جو رقم نکالی گئی ہے، اس رقم میں اس بات کا بھی امکان ہے کہ اب تک کوئی نفع نہ ہوا ہو، اور

اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس نکالی ہوئی رقم پر منافع اس سے زیادہ ہوا ہو اور منافع ذیلی پروڈکٹس کے حساب کے ذریعہ سامنے آیا ہے۔ پہلی صورت میں جب کہ اس سے نکالی گئی رقم پر منافع بالکل نہیں ہوا، ذیلی پروڈکٹس کے حساب سے جو منافع دیا جائے گا، حقیقت میں وہ منافع دوسری رقموں کا ہوگا۔ اور دوسری صورت میں جب کہ اس نکالی گئی رقم پر ذیلی پروڈکٹس کے حساب سے آنے والے منافع کی نسبت سے زیادہ منافع ہوا، اس صورت میں اس رقم کا منافع دوسری رقموں کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا رکاوٹوں کو دور کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں کہ یہ کہا جائے کہ یہ ”اجتماعی شرکت جاریہ“ ہے جو موجودہ دور میں شرکت کی ایک جدید قسم ہے۔ اور یہ کوئی ضروری نہیں کہ شرکت العنان یا شرکت مضامضہ کے تمام عناصر اس میں پائے جائیں، اس لئے کہ یہ شرکت کی ایک مستقل قسم ہے۔ البتہ شرکت کے جواز کی جو شرائط مخصوص ہیں، اگر ان میں سے کوئی شرط نہیں پائی جائے گی تو اس وقت اس پر عدم جواز کا حکم لگا دیا جائے گا، ورنہ عدم جواز کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن و حدیث میں ایسی کوئی نص موجود نہیں ہے جو شرکت مشرودہ کو شرکت کی صرف ان اقسام میں منحصر کر دے جو فقہاء کرام نے اپنی کتابوں میں بیان کی ہیں، بلکہ فقہاء کرام نے اپنے زمانے اور ماحول میں رائج شدہ شرکت کی مختلف اقسام کی تحقیق کر کے انہیں بیان کر دیا ہے۔ اور شرکت کی بعض قسمیں ایسی ہیں جو تجارت میں لوگوں کی ضروریات کی بنیاد پر وجود میں آئی ہیں، مثلاً ”شرکت القبل“ اور ”شرکت الوجہ“ یہ شرکت کی ایسی قسمیں ہیں کہ قرآن و حدیث کی نصوص میں ان کا کہیں ذکر نہیں، لیکن فقہاء کرام نے ضرورت کی وجہ سے ان دونوں کو جائز کہا ہے۔ لہذا اگر شرکت کی کوئی جدید قسم وجود میں آجائے تو صرف اس وجہ سے کہ چونکہ کتب فقہ میں ذکر کردہ شرکت کی مختلف اقسام میں سے کسی قسم میں داخل نہیں ہے، شرکت کی اس جدید قسم کو باطل اور ناجائز نہیں کہا جائے گا جب تک کہ وہ جدید قسم قرآن و حدیث میں بیان کردہ شرکت کے بنیادی قواعد کے معارض نہ ہو۔

لہذا مندرجہ بالا اصول کی بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ”اجتماعی شرکت جاریہ“ شرکت کی ایک جدید صورت ہے جو موجودہ دور کے رائج معاملات میں لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے وجود میں آئی ہے۔ اور اس جدید صورت کو صرف اس وجہ سے ناجائز نہیں کہا جائے گا کہ فقہاء کی ذکر کردہ بعض فردی جزئیات اس صورت پر منطبق نہیں ہو رہی ہیں۔ دیکھنے سے یہ نظر آتا ہے کہ اس شرکت میں تمام شرکاء کی رقمیں مخلوط ہوتی ہیں اور ہر شریک نفع و نقصان دونوں برداشت کرنے کے لئے اپنی رقم شرکت میں لگاتا ہے، اور کسی بھی شریک کے لئے نفع میں سے کوئی مخصوص مقدار کی رقم ملے شہدہ نہیں ہوتی ہے، بلکہ ہر

شریک نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہوتا ہے اور کسی شریک کو دوسرے پر کسی قسم کی فوقیت حاصل نہیں ہوتی۔ لہذا شرکت کی اس جدید قسم میں شرکت کی تمام بنیادی باتیں موجود ہیں۔

جہاں تک ”ڈیلی پروڈکشن“ کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کا تعلق ہے تو اگرچہ یہ تقسیم ہر ہر مال پر حاصل ہونے والے واقعی نفع کی تقسیم نہیں ہے، بلکہ ایک پیرید کے دوران پورے مال پر حاصل ہونے والے تخمینی نفع کی تقسیم ہے، اور شرکت کی بنیاد رکھتے وقت ہی نفع کی تقسیم کا یہ طریقہ تمام شرکاء کی رضامندی سے طے ہو جاتا ہے، جبکہ اس جیسے معاملات میں نفع کی تقسیم کے اس طریقے کے علاوہ کوئی اور منصفانہ طریقہ بھی موجود نہیں ہے۔

شرکت کی قدیم قسموں میں بھی مندرجہ بالا تخمینی نفع کی تقسیم کی دو نظریں موجود ہیں: پہلی نظیر ”شرکت الاعمال“ ہے جس کو ”شرکت الابدان“ اور ”شرکت التکلیف“ بھی کہا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ دو آدمی اس بنیاد پر شرکت کرتے ہیں کہ وہ دونوں لوگوں سے کام وصول کریں گے اور جو کچھ اجرت ملے گی وہ دونوں کے درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم ہوگی۔ فقہاء کرامؒ نے شرکت کی اس صورت کو صراحۃً جائز کہا ہے، اگرچہ دونوں کے کاموں میں کیت اور کیفیت کے اعتبار سے فرق ہو، لہذا اگر دونوں شریک یہ طے کر لیں کہ جو اجرت ملے گی وہ ہم آپس میں نصف نصف تقسیم کریں گے تو اس صورت میں ہر شریک نصف اجرت کا مستحق ہوگا چاہے اس نے نصف اجرت کے مقابلے میں کم کام کیا ہو، اس لئے کہ شرکت کام کی ضمانت کی بنیاد پر ہوتی ہے اور دونوں نصف نصف کام کے ضامن ہیں۔ دوسری نظیر یہ ہے کہ احناف کا مسلک ہے کہ شرکت کی صحت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ شرکاء کے اموال کو ضرور خلط ملط کیا جائے۔ لہذا اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دو شرکاء ہوں، ایک کے پاس دینار ہوں اور دوسرے کے پاس درہم ہوں، اور دونوں شریک اپنی اپنی رقم ملائے بغیر شرکت کا معاہدہ کر لیں، اور پھر ہر شریک اپنی اپنی رقم سے اس معاہدہ شرکت کی بنیاد پر علیحدہ علیحدہ مال تجارت خرید لے، تو اس صورت میں یہ شرکت درست ہو جائے گی۔ اور دونوں شرکاء ایک دوسرے کے مال کے نفع میں شریک ہوں گے۔ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

”واختلاط الربح بوجد وان اشتری کل واحد منهما بمال نفسه علی

حدة، لان الزیادة وہی الربح تحدث علی الشركة۔“

”یعنی اگر دو شرکاء اپنی اپنی رقم سے علیحدہ علیحدہ مال تجارت خرید لیں تو اس صورت

میں بھی نفع میں اختلاط پایا جائے گا، اس لئے کہ نفع شرکت کی بنیاد پر ہوا ہے۔“ (۱)

مندرجہ بالا دو نظیروں کا مقتضی یہ ہے کہ شرعاً یہ ضروری نہیں ہے کہ شرکاء میں سے ہر شریک کا نفع اس کے مال یا عمل کی شرکت کی بنیاد پر حاصل ہونے والے واقعی نفع کی بنیاد پر ہو، بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ دونوں شرکاء آپس میں نفع کی تقسیم کے لئے کسی اور بنیاد پر اتفاق کر کے اس کے مطابق آپس میں نفع تقسیم کر لیں۔

لہذا اگر شرکاء ذیلی پروڈکٹس کی بنیاد پر آپس میں نفع تقسیم کرنے پر اتفاق کر لیں تو یہ صورت شریعت اسلامیہ کی نصوص میں سے کسی بھی نص سے متصادم نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ ایک مخصوص حسابی طریقہ ہے جس کو اجتماعی جاری شرکت کے شرکاء نے صرف اس لئے اختیار کیا ہے کہ اس کے علاوہ نفع کی تقسیم کی کوئی دوسری عملی بنیاد موجود نہیں ہے، اور مسلمانوں کو آپس میں اپنے درمیان شرائط طے کرنا جائز ہے، الا یہ کہ وہ شرط ایسی ہو جو حلال کو حرام یا حرام کو حلال کر دے۔ (تو ایسی شرط آپس میں طے کرنا جائز نہیں)۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم و آخر

دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین





## اسلامی بینکنگ کے چند مسائل اور ان کا حل

بینک کا قرض کی فراہمی پر آنے والے اخراجات کو ”سروس چارج“ کے نام سے ایک معین رقم وصول کرنا

### سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک اپنے رکن ممالک کو بنیادی منصوبوں کی تکمیل کے لئے غیر سودی قرضے فراہم کرتا ہے، اور قرض جاری کرنے پر جو دفتری مصارف آتے ہیں، بینک ”سروس چارج“ کے نام سے ایک متعین رقم بطور مصارف کے وصول کرتا ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ”اسلامی ترقیاتی بینک“ اپنے ممبر ممالک کو ان کے بنیادی منصوبوں کی تکمیل کے لئے جو قرضے فراہم کرتا ہے، وہ طویل المیعاد ہوتے ہیں، جن کی ادائیگی ۱۵ سال سے ۳۰ سال کے دوران کرنی ہوتی ہے۔ قرض کے اس معاملے میں شریعت اسلامیہ کے احکام کی پابندی بھی ضروری ہوتی ہے، چنانچہ بینک ان قرضوں پر کوئی سود وصول نہیں کرتا، البتہ اس قرض کے جاری کرنے پر بینک کے جو ادارتی مصارف آتے ہیں، ان مصارف کو بینک اپنے بنیادی دستور العمل کے مطابق بطور ”سروس چارج“ وصول کرتا ہے۔

اب بینک یہ چاہتا ہے کہ جن منصوبوں کی تکمیل کے لئے وہ ممبر ممالک کو سرمایہ فراہم کرے گا، ان کی پلاننگ اور نگرانی پر جو ادارتی مصارف آئیں گے، ان مصارف کو سامنے رکھتے ہوئے بینک ”سروس چارج“ کی تحدید کرے۔ لیکن چونکہ بینک جن منصوبوں کی تکمیل کے لئے سرمایہ فراہم کرے گا، ان میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ جو واقعی ادارتی مصارف آرہے ہیں، ان کی تحدید کرنا مشکل ہے، اس مشکل کے حل کے لئے بینک نے کہا کہ تمام قرضے جاری کرنے پر جو ادارتی مصارف آتے ہیں، ان کا حساب لگایا، اور پھر ان مصارف کو جاری کیے جانے والے قرضوں پر تقسیم کیا تو وہ مصارف اصل قرض کی نسبت سے ڈھائی سے تین فیصد بنے۔ لہذا اب بینک یہ چاہتا ہے کہ ہر قرض پر دفتری اخراجات کا علیحدہ حساب کرنے کے بجائے قرض کی رقم کی نسبت سے جو تقریبی مصارف آتے

ہیں ان کو متعین کر کے ”سروس چارج“ کے نام سے وصول کر لے۔ کیا بینک کے لئے اس طرح ”سروس چارج“ متعین کر کے وصول کرنا جائز ہے؟

### جواب:

قرض جاری کرنے اور اس کا حساب و کتاب رکھنے پر جو واقعی اخراجات آئیں بینک کے لئے اپنے قرضداروں سے بطور ”سروس چارج“ کے ان کو وصول کرنا جائز ہے، بشرطیکہ یہ رقم واقعی ان اخراجات سے تجاوز نہ کرے، جو اس منصوبہ پر قرض کے اجراء کے لئے پیش آئے ہیں۔ البتہ اگر پوری احتیاط کے ساتھ ان اخراجات کی تحدید ممکن ہو تو یہ صورت احکام شریعت کے زیادہ موافق اور مناسب ہوگی، اور اس کے جواز میں کوئی کلام نہ ہوگا۔

اور اگر ہر منصوبہ کے علیحدہ علیحدہ اخراجات کی تحدید ممکن نہ ہو تو اس صورت میں بینک کے لئے ان سے واقعی اخراجات طلب کرنے کے بجائے قرض جاری کرنے سے پہلے اور بعد میں کی جانے والی دفتری کارروائی کی اجرت وصول کرنا جائز ہے، بشرطیکہ یہ اجرت اس قسم کے کاموں پر آنے والی اجرت مثل سے زیادہ نہ ہو۔ اس لئے کہ قرض دینے کا عمل بذات خود ایک ایسا عمل ہے جس پر نفع کا مطالبہ کرنا یا اجرت کا مطالبہ کرنا شرعاً جائز نہیں۔ لہذا قرض جاری کرنے پر آنے والے مصارف کو اندازے سے لم سم وصول کرنا جائز نہیں۔ لیکن اس قرض کے اجراء پر پیش آنے والے حقیقی دفتری اخراجات کا بلا معاوضہ ہونا شرعاً کوئی ضروری نہیں۔

البتہ بینک کے لئے قرض لینے والوں سے قرض کی مقدار پر فیصد کے حساب سے اجرت وصول کرنے کی گنجائش ہے جو قرض جاری کرنے پر آنے والے دفتری اخراجات کو پورا کر سکے۔ بشرطیکہ اس میں دو باتوں کا لحاظ رکھا جائے، ایک یہ کہ یہ اجرت اس جیسے کاموں پر آنے والی اجرت مثل کے برابر ہو، دوسرے یہ کہ اس اجرت کی وصولی کو قرض پر حصول نفع کے لئے ایک حیلہ اور بہانہ نہ بنالیا جائے۔

اس مسئلہ کی نظیر وہ مسئلہ ہے جو فقہاء نے بیان فرمایا ہے کہ قاضی اور مفتی کے لئے فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے پر مدعی اور مستفتی سے اجرت طلب کرنا جائز نہیں۔ لیکن مفتی کے لئے فتویٰ تحریر میں لانے اور قاضی کے لئے دستاویزات لکھنے اور رجسٹر میں اندراجات کرنے کی اجرت لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ اجرت ایسے کاموں پر آنے والی اجرت مثل سے زیادہ نہ ہو، اور بشرطیکہ اس کو نفس فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے پر اجرت لینے کے لئے ایک حیلہ اور بہانہ نہ بنالیا جائے۔

البتہ قرض کی مقدار پر فیصد کے حساب سے ”سروس چارج“ وصول کرنے پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ قرض کی مقدار کی کمی اور زیادتی پر دفتری امور میں یا اس قرض کے اندراجات میں کوئی کمی یا زیادتی واقع نہیں ہوتی۔ (چنانچہ ایک ہزار کے اندراج کے مقابلے میں دو ہزار کے اندراج میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوتی) اس لئے مناسب یہ ہے کہ یہ ”سروس چارج“ کی رقم ہر قرض لینے والے سے برابر وصول کی جانی چاہئے، قرض کی مقدار کی کمی اور زیادتی سے اس پر کوئی فرق واقع نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجرت مثل ہمیشہ کام کرنے کی اس مشقت کے بقدر ہونا ضروری نہیں ہے، جو عامل نے برداشت کی ہے بلکہ بعض اوقات اس میں کام کی نوعیت اور اس کی معنوی حیثیت کا لحاظ کیا جاتا ہے، اور بعض اوقات متاجر کو حاصل ہونے والے نفع کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے، اسی لئے بعض اوقات معمولی مشقت کے کام پر زیادہ اجرت دی جاتی ہے، اور بعض اوقات زیادہ مشقت کے کام پر تھوڑی اجرت دی جاتی ہے۔

چنانچہ درمختار میں علامہ <sup>حکیم</sup> لکھتے ہیں:

يستحق القاضي الاجر على كتب الوثائق والمحاضر، والسجلات قدر ما يجوز لغيره كالمفني، فانه يستحق اجر المثل على كتابة الفتوى، لان الواجب عليه الجواب باللسان، دون الكتابة باليد، ومع هذا الكف لولي، احترازاً عن القيل والقال، وصيانة لماء الوجه عن الابتدال۔

قاضی کے لئے دستاویزات لکھنے اور رجسٹر میں اندراجات کرنے پر اس قدر اجرت وصول کرنا جائز ہے جس قدر دوسرے شخص کو ایسے عمل پر اجرت لینا جائز ہے، جس طرح مفتی کے لئے فتویٰ تحریر میں لانے کی اجرت مثل وصول کرنا جائز ہے، اس لئے کہ مفتی کے ذمے صرف زبان سے جواب دینا واجب ہے، لکھ کر جواب دینا واجب نہیں، لیکن جائز ہونے کے باوجود عوام کے قیل و قال اور اپنے کو حقارت اور ذلت سے دور رکھنے کے لئے اجرت نہ لینا ہی افضل ہے۔

علامہ ابن عابدینؒ اس کی تشریح میں تحریر فرماتے ہیں:

قال في الجامع الفصولين: للقاضي ان يأخذ ما يجوز لغيره، وما قبل في كل الف خمسة دراهم، لا نقول به، ولا يليق ذلك بالفقه، وإي مشقة للكاتب في كثرة الثمن؟ وإنما أجد مثله بقدر مشقته أو بقدر عمله في صناعته أيضاً، كحكاك وثقاب يسناجر باجر كثير في مشقة قليلة قال

بعض الفضلاء: افهم ذلك جواز اخذ الاجرة الزائدة وان كان العمل مشقته قليلة، ونظرهم لمنفعة المكتوب له۔ اھ: قلت: ولا يخرج ذلك عن اجرة مثله، فان من تفرغ لهذا العمل، ككتفاب اللآلی مثلاً، لا يأخذ الاجر على قدر مشقته فانه لا يقوم بمؤنته، ولو الزمناء ذلك لزم ضياع هذه الصنعة فكان ذلك اجر مثله۔ (۱)

جامع المفصولین میں ہے کہ قاضی کو (دستایزات لکھنے اور اندراجات کرنے پر) اس قدر اجرت لینا جائز ہے جس قدر کہ دوسرا شخص اتنی مقدار پر لکھنے پر تیار ہو، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ایک ہزار پر پانچ درہم وصول کرے، ہم اس کو جائز نہیں کہتے۔ اور فقہی اعتبار سے بھی یہ مناسب نہیں ہے، اس لئے کہ بڑی مقدار کی رقم لکھنے میں کاتب کی مشقت میں کونسا اضافہ ہو جاتا ہے؟ اور کسی کام کی اجرت مثل یا تو کام کی مشقت کے اعتبار سے ہوتی ہے یا کام کی نوعیت کے اعتبار سے ہوتی ہے، مثلاً سونے کے کھرے کھونے کو پر کھنے والے اور (موتیوں میں) سوراخ کرنے والے کو معمولی مشقت پر زیادہ اجرت دی جاتی ہے۔

چنانچہ بعض فقہاء اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اگرچہ کسی عمل میں مشقت کم ہو، تب بھی اس پر (عمل کی نوعیت کی وجہ سے) زیادہ اجرت لینا جائز ہے، (لہذا قاضی اور مفتی کو بھی زیادہ اجرت لینا جائز ہے) اس لئے کہ ان فقہاء کی نظر اس تحریر میں مکتوبہ کو حاصل ہونے والے نفع کی طرف مبذول ہوئی ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ (سونا پر کھنے والا اور موتیوں میں سوراخ کرنے والا جو اجرت لیتا ہے) وہ اجرت مثل سے خارج نہیں ہے۔ اس لئے جس شخص نے اپنے آپ کو صرف اسی کام کے لئے مثلاً موتیوں میں سوراخ کرنے کے لئے فارغ کر لیا ہے، وہ مشقت کے بقدر اجرت وصول نہیں کرتا ہے، اور اگر ہم اس پر یہ لازم دے دیں کہ وہ صرف مشقت کے بقدر اجرت وصول کیا کرے تو وہ کام چھوڑ بیٹھے۔ اور اس طرح اس صنعت کو بند کرنا لازم آ جائے گا، پس یہی اس کے لئے اجرت مثل ہے۔ (۲)

(۱) رد المحتار، ج ۵، ص ۹۲، کتاب الاجارۃ، مسائل شتی۔

(۲) رد مختار، ج ۵، ص ۹۲، کتاب الاجارۃ، مسائل شتی۔

اور یہ بات تو مشہور ہے کہ بہت سے فقہاء نے دلال کے کمیشن کو بیع کی قیمت میں فیصد کے تناسب سے مقرر کرنے کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ بدرالدین عینیؒ بخاری شریف کی شرح میں لکھتے ہیں:

وهذا الباب فيه اختلاف العلماء، فقال مالك: يجوز ان يستاجرہ على بيع سلعته اذا بين لذلك اجرا قال: وكذلك اذا قال له: بيع هذا الثوب، ولك درهم انه جائز، وان لم يوقت له ثمنًا، وكذلك ان جعل له في كل مائة دينار شيئًا وهو جعل، وقال احمد: لا بأس ان يعطيه من الالف شيئًا معلومًا، وذكر ابن المنذر عن حماد والثوري انهما كرها اجرہ، قال ابو حنيفة: ان دفع له الف درهم يشتري بها بزا باجر عشرة دراهم فهو فاسد، وكذلك لو قال: اشتر مائة ثوب فهو فاسد، فان اشترى فله اجر مثله، ولا يجاوز ماسمی من الاجر. (۱)

اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ سامان فروخت کرنے کے لئے دلال کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کی اجرت بیان کر دے۔ مزید فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دلال سے کہا: یہ کپڑا بیچ دو، تمہیں ایک درہم دیا جائے گا، تو یہ جائز ہے، اگرچہ اس کپڑے کا ثمن متعین نہ کرے، اور دلال کے لئے ہر سو دینار پر بطور کمیشن کے کچھ رقم مقرر کر دینا بھی جائز ہے۔ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ دلال کے لئے ہر ہزار پر کچھ کمیشن مقرر کرنا جائز ہے، اور علامہ ابن المنذرؒ حمادؒ اور ثوریؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک دلال کی اجرت مکروہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دلال کو کپڑا خریدنے کے لئے ایک ہزار روپے دیئے۔ اور دس درہم اجرت مقرر کر دی تو یہ اجارہ فاسد ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے دلال سے کہا کہ میرے لئے سو کپڑے خرید لو (دس درہم اجرت دیں گے) یہ اجارہ بھی فاسد ہے، اور اس صورت میں اگر دلال نے کپڑے خرید لیے تو اسے اجرت مثل دی جائے گی، بشرطیکہ اجرت مثل اسے دینے سے زیادہ نہ ہو۔

علامہ ابن قدامتہؒ فرماتے ہیں:

(۱) عمدة القاری، کتاب الاجارۃ، باب اجر السمرۃ۔

ويجوز ان يستاجر سمساراً يشترى له ثياباً ورخص فيه ابن سيرين، وعطاء، والنخعي، وكرهه الثوري، وحماد، ولنا انها منفعة مباحة تجوز النيابة فيها فحار الاستئجار عليها كالبناء..... فان عين العمل دون الزمان، فجعل له من كل الف درهم شيئاً معلوماً صحيح ايضاً۔

کپڑے کی خریداری کے لئے دلال کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، امام ابن سیرین، امام عطاء، امام نخعی رحمہم اللہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، البتہ امام ثوری، امام حماد رحمہما اللہ نے اس کو مکروہ کہا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایک مباح منفعت ہے، جس میں نیابت جائز ہے، لہذا استئجار بھی جائز ہے، جیسا کہ تعمیر میں جائز ہے۔۔۔۔۔ اور اگر مستاجر نے دلال کے لئے کام تو معین کر دیا، لیکن وقت معین نہیں کیا اور بطور اجرت کے ہر ہزار درہم پر کوئی متعین کمیشن مقرر کر دیا تب بھی یہ معاملہ درست ہے۔<sup>(۱)</sup>

بہر حال، اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک فیصد کے حساب سے دلال کی اجرت مقرر کرنا جائز ہے، اور علامہ عینی نے امام ابو حنیفہؒ کا جو مسلک نقل کیا ہے، متاخرین حنفیہ نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

قال في التاتر خانية: وفي الدلال والسمسار بحسب اجر المثل، وما تواصعوا عليه ان في كل عشرة دنابر كذا، فذاك حرام عليهم، وفي الحاوي: سئل محمد بن مسلمة عن اجرة السمسار، فقال: ارجوا انه لا باس به، وان كان في الاصل فاسداً، لكثرة التعامل وكثير من هذا غير حائز، فحوروه لحاجة الناس اليه، كدخول الحمام۔

تاتر خانہ میں ہے کہ دلالی میں اجرت مثل واجب ہوتی ہے اور اگر عاقدین اس پر اتفاق کریں کہ ہر دس دینار پر اتنا کمیشن ہوگا، تو یہ صورت ان کے لئے حرام ہے۔ اور حاوی میں ہے کہ محمد بن مسلمہ سے دلالی کے کمیشن کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ: میرا خیال یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اگرچہ اصلاً یہ معاملہ فاسد تھا، لیکن کثرتِ تعامل کی وجہ سے اس میں کوئی حرج نہیں، البتہ اس کی بہت سی صورتیں ناجائز بھی ہیں، لیکن فقہاء نے ضرورتاً اس کو جائز قرار دیا ہے، جیسے کہ دخول حمام کے مسئلہ میں ضرورتاً جائز کہا ہے۔<sup>(۲)</sup>

(۱) المغنی ابن قدامة، ج ۵، ص ۳۶۶۔ (۲) رد المحتار، ج ۶، ص ۶۳۔

چنانچہ بہت سے متاخرین فقہاء حنفیہ نے دلالی کے کمیشن کو فیصد کے لحاظ سے متعین کرنے پر جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ جیسا کہ برصغیر کے مشہور بزرگ اور حنفی فقیہ حضرت مولانا شاہ اشرف علی صاحب تھانویؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے جو ہندوستان کے فقہاء حنفیہ میں سرفہرست شمار ہوتے ہیں۔<sup>(۱)</sup> اور یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ خمن کی کمی اور زیادتی سے اکثر اوقات دلالی میں محنت اور مشقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، لیکن اس کے باوجود ان فقہاء متاخرین کے نزدیک فیصد کے اعتبار سے دلالی کا کمیشن مقرر کرنا جائز ہے۔ لہذا دلالی کے کمیشن پر قیاس کرتے ہوئے زیر بحث مسئلے میں قرض کے اجراء پر آنے والے دفتری اخراجات کو قرض کی مقدار پر فیصد کے لحاظ سے مقرر کرنے کو جائز قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں کے درمیان ماہ الفرق کوئی چیز نہیں ہے۔

البتہ فیصد کے اعتبار سے وصول کیے جانے والے اخراجات کی مقدار بہت معمولی ہونی چاہئے، تاکہ واقعہ اس کے ”سروس چارج“ ہونے میں کوئی شک و شبہ نہ ہو اور یہ ”سروس چارج“ اجرت مثل سے زیادہ وصول کرنا کسی حال میں جائز نہیں، ورنہ ”کل قرض جبر نفقاً“ کے تحت داخل ہو کر یقینی طور پر حرام ہو جائے گی۔

فیصد کے اعتبار سے اتنا ”سروس چارج“ وصول کرنا جائز تو ہے جو اجرت مثل سے تجاوز نہ کرے، لیکن اجرت مثل سے زیادہ ہونے کا احتمال پھر بھی باقی رہتا ہے۔ اور اس کا بھی احتمال موجود ہے کہ کہیں ”سروس چارج“ کو سود وصول کرنے کے لئے ایک آلہ کار نہ بنالیا جائے، اس لئے اسلامی بینک کو چاہئے کہ وہ یہ طریقہ اختیار کریں کہ پہلے ایک سال میں قرضوں کے اجراء پر جتنے دفتری اخراجات آئیں، ان کا مجموعہ نکال لیں، اور اس کو ایک سال میں جاری کیے گئے تمام قرضوں پر تقسیم کر دیں، اس طرح ان قرضوں کے اجراء پر آنے والے اخراجات کا فیصد کے حساب سے تعین ہو جائے گا، اور پھر وہ اخراجات تمام قرض داروں سے ان کے قرض کی مقدار کے لحاظ سے بطور ”سروس چارج“ کے وصول کر لے۔ یہ طریقہ اختیار کرنے سے ہر قرض پر آنے والے اخراجات کا علیحدہ حساب نہیں کرنا پڑے گا۔

واللہ اعلم

(۱) ملاحظہ ہو: امداد الفتاویٰ، ج ۳، ص ۳۶۳ تا ۳۶۶، سوال نمبر ۳۳۳۔

بینک کا اپنے گاہک کو اولاً سامان کی خریداری کا وکیل بنانا، اور پھر اس کے ساتھ کرایہ داری کا معاملہ کرنا، اور پھر اسی گاہک کے ہاتھ وہ چیز فروخت کرنا۔

### سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک کرایہ پر دینے کا جو معاملہ کرتا ہے، وہ اس طرح کرتا ہے کہ مثلاً ذرائع نقل و حمل جیسے آئل ٹینکر، جہاز وغیرہ کی خریداری اور پھر ان کو آگے کرایہ پر دینے کے لئے سرمایہ کاری کرتا ہے، یا بعض اوقات ممبر مالک کے لئے ان کے صنعتی منصوبوں کے اسباب اور سامان کی خریداری اور پھر ان کو کرایہ پر دینے کے لئے سرمایہ کاری کرتا ہے۔

چنانچہ اسلامی ترقیاتی بینک مندرجہ ذیل بنیادوں پر کرایہ کا معاملہ کرتا ہے:

(الف) جس پروجیکٹ میں بینک ”کرایہ داری“ کے طریقے پر سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے، جب اس پروجیکٹ میں بینک کو مالی یا فنی فائدے کے حصول کا یقین ہو جاتا ہے، اس وقت وہ بینک اس پروجیکٹ کو چلانے والی کمپنی (مستاجر) کے ساتھ ایک معاہدہ کر لیتا ہے، اور بینک اس کمپنی کو اپنے نام پر مطلوبہ سامان خریدنے کی اجازت دے دیتا ہے (جس کی تعمین اور تخمین مصارف کی تحدید ایگریمنٹ میں طے شدہ ہوتی ہے) اور معاہدہ کے مطابق بینک سپلائرز کو سامان کی قیمت ایگریمنٹ میں طے شدہ مدتوں کے مطابق براہ راست ادا کر دیتا ہے۔

(ب) اس کے بعد کمپنی (مستاجر) بینک کی طرف سے نائب بن کر اس سامان پر قبضہ کرتی ہے، اور ایگریمنٹ میں بیان کردہ اوصاف کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں یقین حاصل کر لیتی ہے، اور پھر اگر اس مشینری کو نصب کی ضرورت ہو تو اس کی تنصیب کی نگرانی کرتی ہے، تاکہ ایگریمنٹ کے مطابق پورا کام صحیح طور پر انجام پائے۔

(ج) پروجیکٹ پر کام کرنے والی کمپنی کی معلومات کے مطابق اور کمپنی اور بینک کے فنی ماہرین کے اندازوں کے مطابق سامان کی خریداری اور اس کی تنصیب کی عملی تحفید جس کے بعد اس مشینری سے مطلوبہ فائدہ حاصل کیا جاسکے، ان دونوں کاموں کے لئے جتنا وقت درکار ہے اس کی تحدید ”ایگریمنٹ“ کرے گا، تاکہ اس کی بنیاد پر جو وقت مقرر کیا گیا ہے، اس کے بعد ”کرایہ داری“



کی ابتداء ہو سکے، اور اس کے بعد سامان کرایہ پر دینے کے قابل ہو سکے، اور اس سے مطلوبہ فائدہ حاصل کیا جاسکے۔

(د) مدت کرایہ داری کے دوران کرایہ دار عقد کرایہ داری میں طے شدہ قسطیں ادا کرتا رہے گا، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ کمپنی بینک کے مفاد کی خاطر سامان کی حفاظت اور اس کی انشورنس کی ذمہ داری بھی لے گی۔

(ه) ایگریمنٹ کے مطابق بینک اس بات کا پابند ہوگا کہ مدت کرایہ داری پوری ہونے کے بعد بینک اس سامان کو معمولی قیمت پر کرایہ دار کمپنی کو فروخت کر دے گا، اور کرایہ دار طے شدہ تمام قسطیں اور دوسرے تمام التزامات ایگریمنٹ کے مطابق ادا کرے گا۔

کیا بینک کے لئے مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق کرایہ داری کا معاملہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟

### جواب:

کسی چیز کو کرایہ پر دینے کا معاملہ دو طریقوں سے ممکن ہے۔

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ بینک اشیاء اور سامان خود خریدے، اور پھر بطور مالک کے اس پر قبضہ بھی کرے، اور پھر بینک وہ چیز مدت معلومہ اور اجرت معلومہ پر اپنے گاہک کو کرایہ پر دے دے۔ اس صورت میں مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد وہ اشیاء اور سامان دوبارہ بینک کے قبضہ میں آجائے گا۔ اور پھر فریقین کو اختیار ہوگا۔ چاہیں تو دوبارہ جدید عقد اجارہ کر لیں، یا فریقین آپس میں اس وقت کوئی ثمن طے کر کے عقد بیع کر لیں، اور بینک کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اشیاء اور سامان کو دوسرے گاہک کو کرایہ پر دے دے، اور یا دوسرے گاہک کے ہاتھ فروخت کر دے۔

مذکورہ بالا طریقہ شرعاً بالکل جائز ہے۔ اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

۲۔ دوسری صورت جس کے بارے میں سوال بھی کیا گیا ہے، وہ یہ کہ بینک ایسی اشیاء اور سامان کرایہ پر دے جو عقد اجارہ کے وقت اس کی ملکیت میں نہیں ہے بلکہ عقد اجارہ کرنے کے بعد بینک وہ سامان سپلائر سے اپنے گاہک کے نام ہی پر خریدے، اور پھر بینک اپنے گاہک کو اس سامان پر قبضہ کرنے اور اس کو وصول کر کے اپنے یہاں نصب کرنے کا وکیل بنا دے، اور بینک ایک تاریخ مقرر کر دے گا کہ فلاں تاریخ پر عقد بیع مکمل ہو کر عقد اجارہ شروع ہو جائے گا۔ چنانچہ اس مقرر تاریخ کے بعد بینک اس چیز کا کرایہ گاہک سے وصول کرتا رہے گا، یہاں تک کہ عقد اجارہ کی مدت معاہدہ کے مطابق پوری ہو جائے اور بینک اپنے تمام واجبات گاہک سے وصول کر لے تو پھر بینک وہ سامان معمولی ثمن پر

اسی گاہک کے ہاتھ فروخت کر دے گا۔

اس دوسری صورت میں فقہی اعتبار سے چند امور قابل غور ہیں:

- ۱۔ جس وقت بینک عقد اجارہ کرتا ہے، وہ اس چیز کا مالک بھی نہیں ہوتا، اس پر قبضہ ہونا تو دور کی بات ہے، اور جس چیز کا انسان مالک نہ ہو، اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے۔ اسی طرح جو چیز انسان کے قبضے میں نہ اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے، اس لئے کہ یہ ”ربح ما لم یضمن“ کی قبیل سے ہے، جو حدیث کی رو سے منہی عنہ ہے۔ علامہ ابن قدامہؒ کی الشرح الکبیر میں ہے:

و كذلك لا یصح ہبہ ولا رهنہ، ولا دفعہ اجرة، وما اشبه ذلك، ولا  
للمصرفات المنعقدة الى القبض، لانه غیر مقبوض، فلا سبیل الى  
ايفاضہ۔ (۱)

اسی طرح ہبہ، رهن اور اجارہ اور دوسرے معاملات جو قبضہ کے ساتھ تام ہوتے ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ چیز قبضہ میں نہیں ہے، لہذا آگے دوسرے کو اس پر قبضہ کرانا بھی ممکن نہیں ہے۔

فتاویٰ ہند یہ میں ہے:

ومنها (ای من شرائط صحة الاجارة) ان یکون مقبوض الموجه اذا كان  
منقولاً، فان لم یکن فی قبضہ فلا تصح اجارته۔ (۲)  
اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اگر وہ چیز منقول ہے تو  
موجر کے قبضے میں ہو، اگر وہ چیز موجر کے قبضے میں نہیں ہے تو پھر عقد اجارہ درست  
نہیں۔

شوافع کا بھی صحیح قول یہی ہے۔ (۳)

اس مشکل کا حل یہ ہے کہ جس وقت بینک اور گاہک کے درمیان معاہدہ ہو اس وقت عقد اجارہ کو منعقد نہ مانا جائے، بلکہ اس معاہدہ کو عقد اجارہ کے لئے محض ایک وعدہ تصور کیا جائے۔ پھر جب گاہک سپلائر سے سامان وصول کر کے اپنے قبضے میں لے آئے اور اپنے یہاں نصب کرنے کا کام مکمل ہو جائے اس کے بعد بینک اپنے گاہک کے ساتھ اس تاریخ پر بالمشافہ یا تحریری مراسلت کے ذریعہ عقد اجارہ کرے، اور عقد اجارہ کی اس تاریخ سے پہلے وہ سامان بینک کی ضمان میں رہے گا۔ لہذا اگر

(۱) الشرح الکبیر لابن قدامہ، ج ۳، ص ۱۱۹۔ (۲) الفتاویٰ الہندیہ، ج ۳، ص ۳۱۱۔

(۳) دیکھئے: مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۶۸، ۶۹۔

اس دوران وہ سامان تباہ ہو جائے تو بینک کا نقصان ہوگا۔ اور اس تاریخ تک سامان پر گاہک کا قبضہ، قبضہ امانت شمار ہوگا، لہذا اگر وہ سامان بلا تعدی کے ہلاک اور ضائع ہو جائے تو گاہک ضامن نہیں ہوگا۔

۲۔ اصول یہ ہے کہ اگر کرایہ کی چیز پر آفاتِ سادیہ آجائے تو اس صورت میں مستاجر ضامن نہ ہوگا، جب تک مستاجر اس چیز کی حفاظت میں تعدی سے کام نہ لے، اس اصول کے پیش نظر مدۃ اجارہ کے دوران حوادث اور آفات سے حفاظت کے لئے اس سامان کا انشورنس کرنا مستاجر کے ذمے واجب نہیں ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ اگر انشورنس کرنا ضروری ہو تو بینک بحیثیت مالک کے اس کا انشورنس کرائے۔

یہ انشورنس بھی اس وقت جائز ہے جب وہ تعارفی اور جائز انشورنس ہو۔ اگر وہ انشورنس دھوکہ، سود، قمار وغیرہ پر مشتمل ہو تو ایسا انشورنس کرنا شرعاً جائز نہیں۔

۳۔ سوال میں جو عقد اجارہ مذکور ہے، اس میں اس بات کی صراحت ہے کہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد موجودہ سامان معمولی قیمت پر مستاجر کو فروخت کر دے گا۔

فقہی اعتبار سے اس کی دو صورتیں ممکن ہیں:

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اس سامان کی بیع اجارہ کے ختم کے ساتھ معلق کر دی جائے، اس صورت میں بیع دو چیزوں کے ساتھ شروع ہوگی۔ ایک یہ کہ مدت اجارہ پوری ہو جائے اور دوسرے یہ کہ مستاجر کا ذمہ تمام واجبات سے فارغ ہو جائے۔ یہ صورت شرعاً جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع ان عقود میں سے ہے جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے، اور مستقبل کے کسی زمانے کی طرف عقد بیع کی اضافت کرنا بھی درست نہیں ہے۔

علامہ خالد الاتاسی شرح المجملہ میں فرماتے ہیں:

واما الذی لا یصح تعلیفہ بالشرط شرعاً فضابطہ کل ما کان من التملیکات ..... کالبیع والاجارۃ۔ (۱)

شرعاً جن عقود کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا درست نہیں ہے، اس کا اصول یہ ہے کہ ہر وہ عقد جن کا تعلق تملیکات سے ہو..... مثلاً عقد بیع اور عقد اجارہ۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس وقت بیع نہ کی جائے، بلکہ وعدہ بیع کر لیا جائے جو عقد اجارہ کے اندر مشروط ہو۔

اس صورت میں یہ ایسی شرط ہوگی جو مقتضاء عقد کے خلاف ہے، اور اس جیسی شرط حنفیہ اور

شوائع کے نزدیک عقد اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے۔ جہاں تک مالکیہ اور حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک بہت سی شرطیں جو اگرچہ مقتضاء عقد کے تو خلاف ہوں لیکن وہ شرطیں عقد کو فاسد نہیں کرتیں۔ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ایک ہی صفحہ میں اجارہ کے اندر بیع کی شرط لگانا جائز ہوگا۔

چنانچہ شرح الخرشی علی مختصر الخلیل میں ہے:

ان الاجارة اذا وقعت مع الجعل في صفقة واحدة فانها تكون فاسدة لتنافر الاحكام بينهما، لان الاجارة لا يجوز فيها الغرر، وتلزم بالعقد، ويجوز فيها الاجل، ولا يحوز شيء من ذلك في الجعل — بخلاف اجتماع الاجارة مع البيع في صفقة واحدة، فيحوز سواء كانت الاجارة في نفس المبيع، كما لو باع له جلوداً على ان يخرزها البائع للمشتري معالاً، او كانت الاجارة في غير البيع، كما لو باع له ثوباً بدرهم معلومة على ان يسج له ثوباً آخر (۱)

اگر عقد اجارہ اور عقد جعل ایک ہی صفحہ میں کیا جائے تو یہ صورت فاسد ہے، اس لئے کہ ”اجارہ“ اور ”جعل“ کے درمیان تنافر ہے۔ اس لئے کہ عقد اجارہ کے اندر ”غرر“ جائز نہیں، معاملہ کرنے سے اجارہ لازم ہو جاتا ہے، اور اجارہ کے اندر مدت کی تعیین جائز ہے۔ جبکہ ”جعل“ میں ان میں سے کوئی بھی چیز جائز نہیں، بخلاف اس کے کہ اجارہ کو بیع کے ساتھ ایک صفحہ میں جمع کر دیا جائے۔ یہ صورت جائز ہے، چاہے وہ اجارہ اسی بیع میں ہو جس کی بیع ہوئی ہے، مثلاً کوئی شخص کھال اس شرط پر فروخت کرے کہ بائع مشتری کے لئے اس کھال کے جوتے کاٹ بنا کر دے گا۔ یا یہ صورت ہو کہ عقد اجارہ بیع کے علاوہ کسی دوسری چیز میں ہو۔ مثلاً کوئی شخص معین درہم میں اس شرط پر کپڑا فروخت کرے کہ وہ اس کے لئے دوسرا کپڑا بن کر دے گا (تو یہ صورت شرعاً جائز ہیں)

مالکہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ جواز اس وقت ہے جب بیع بھی حالا ہو، موجد نہ ہو، اور اس بیع کے اندر جو اجارہ مشروط ہو وہ بھی حالا ہو، لیکن زیر بحث مسئلہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ یعنی اس میں اجارہ تو حالا ہے، لیکن اسی اجارہ کے اندر جو بیع مشروط ہے، وہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد منعقد

ہوگی۔ اس مسئلہ کا صریح حکم اگرچہ مالکیہ کی کتابوں میں تو مجھے نہیں ملا، لیکن ان کتابوں کی عبارات سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ ان کے نزدیک عقد کے اندر شرط لانا بنیادی طور پر جائز ہے، اور صرف دو صورتوں کے علاوہ کوئی شرط بھی عقد کو فاسد نہیں کرتی۔ ایک یہ کہ وہ شرط اس عقد کے منافی ہو، مثلاً بائع اپنی چیز فروخت کرتے وقت یہ شرط لگا دے کہ مشتری اس چیز میں کوئی تصرف نہیں کرے گا۔ یا موجر اس شرط پر ایک چیز کرایہ پر دے کہ مستاجر اس سے نفع نہیں اٹھائے گا۔ چونکہ یہ دونوں شرطیں مقتضاء عقد کے خلاف ہیں، اس لئے یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ دوسرے یہ کہ وہ شرط ایسی ہو جس کی وجہ سے شئ مجبول ہو جائے۔ یا تو شئ میں زیادتی ہو جائے یا کمی ہو جائے۔ اس قسم کی شرط سے عقد فاسد ہو جائے گا۔<sup>(۱)</sup>

ظاہر یہ ہے کہ موجر کا مدت اجارہ کے ختم کے ساتھ بیع کی شرط لگانا مندرجہ بالا دو صورتوں میں داخل نہیں ہے، اس لئے یہ صورت مالکیہ کے نزدیک جائز معلوم ہوتی ہے، واللہ سبحانہ اعلم

بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل کے بعد مالکیہ کے قول کو اختیار کرتے ہوئے اس مسئلے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک وعدہ بیع ہے جو اجارہ کے ساتھ مشروط ہے، لیکن اس صورت میں مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بیع منعقد ہوگی، لہذا جب مدت اجارہ ختم ہو جائے اس وقت فریقین مستقل ایجاب و قبول کے ذریعہ بیع کا معاملہ کریں۔ اب چاہے وہ ایجاب و قبول بالمشافہ ہو یا خط و کتابت کے ذریعہ ہو۔ زیر بحث مسئلہ کے جواز کی ایک تیسری شکل اور بھی ہو سکتی ہے جو میرے خیال میں چاروں ائمہ کے مسلک کے مطابق درست ہوگی، وہ یہ کہ وعدہ بیع کو اجارہ کے ساتھ مشروط نہ کیا جائے، بلکہ وہ وعدہ مستقل علیحدہ کیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ فریقین کے درمیان ایک وعدہ ایگریمنٹ میں ہو جائے، جس میں اسی بات کا وعدہ ہو کہ فریقین پہلے عقد اجارہ کریں گے، اور پھر بیع کریں گے۔ پھر وعدہ کے مطابق وقت مقرر پر فریقین کے درمیان اجارہ ہو جائے، جس میں بیع کا کوئی ذکر نہ ہو۔ اس کے بعد جب اجارہ کی مدت ختم ہو جائے تو مستقل بیع کر لی جائے، جس میں کوئی شرط وغیرہ نہیں ہو۔ اس طرح دونوں عقد مستقل اور غیر مشروط ہو جائیں گے، اور اس طرح فریقین کے درمیان جو معاہدہ ہو گا وہ تین باتوں پر مشتمل ہوگا۔

۱۔ بینک گاہک کو سامان خریدنے کا دکیل بنائے گا۔

۲۔ گاہک یہ وعدہ کرے گا کہ وہ سامان وصول کرنے اور اس کو اپنے قبضے میں لانے اور نصب کرنے کے بعد اس کو کرایہ پر لے لے گا۔

(۱) دیکھئے: مواہب الجلیل للخطاب، ج ۳، ص ۳۷۳، ۳۷۵۔ الخرش، ج ۵، ص ۸۰، ۸۱۔ بدلیۃ المجہد، ج ۲، ص ۱۳۳، ۱۳۴۔

۳۔ بینک یہ وعدہ کرے گا کہ اجارہ کی مدت ختم ہونے کے بعد وہ سامان اس گاہک کو فروخت کر دے گا۔ اس معاہدہ کے مکمل ہو جانے کے بعد گاہک صرف سامان خریدنے کے سلسلے میں بینک کا وکیل ہو جائے گا۔ پھر وکالت کا عمل مکمل ہو جانے کے بعد وعدہ کے مطابق عقد اجارہ مستقل طور پر اپنے وقت پر منعقد ہوگا، اور پھر وعدہ کے مطابق اجارہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد فریقین کے درمیان مستقل طور پر بیع منعقد ہو جائے گی۔

اور گاہک کی طرف سے اجارہ پر لینے کا وعدہ اور بینک کی طرف سے فروخت کرنے کا وعدہ کو دینا تو پورا کرنا فریقین کے ذمے بالا جماع واجب ہے، جہاں تک قضاء اس وعدہ کے ایفاء کا تعلق ہے تو مالکیہ کے مذہب کے مطابق اگر وعدہ کرنے والے نے وعدہ کر کے موعود کو کسی ایسے معاملے میں داخل کر دیا ہے جو اس وعدہ کی وجہ سے اس پر لازم ہوا ہے تو اس صورت میں قضاء اس وعدہ کو پورا کرنا واجب ہے، اور اگر وعدہ کرنے والا وعدہ خلافی کرے، اور اس وعدہ خلافی کی وجہ سے موعود کو کوئی مالی نقصان ہو جائے تو وعدہ کرنے والا اس مالی نقصان کا ضامن ہوگا۔

چنانچہ علامہ قرآنی مالکی اپنی کتاب "الفروق" میں فرماتے ہیں:

قال سحنون: الذی يلزم من الوعد بقوله: اهدم دارك، وانا اسلفك ما نبني به واخرج الى الحج وانا اسلفك لو اشتر سلعة لو تزوج امرأة، وانا اسلفك، لانك ادخلته بوعدك في ذلك۔ اما مجرد الوعد فلا يلزم الوفاء به، بل الوفاء به من مكارم الاخلاق۔<sup>(۱)</sup>

امام سحنون فرماتے ہیں کہ وہ وعدہ جو لازم ہو جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص دوسرے سے یہ وعدہ کرے کہ تم اپنے گھر کو منہدم کر دو، میں اس کو دوبارہ بنانے کے لئے قرض فراہم کروں گا، یا یہ کہ تم حج کے لئے چلو، میں تمہیں خرچ کے لئے قرض دوں گا، یا یہ کہ تم یہ سامان خرید لو، یا فلاں عورت سے شادی کر لو، میں خرچ کے لئے قرض دوں گا (اس قسم کے وعدہ کو پورا کرنا قضاء لازم ہے) اس لئے کہ اس وعدہ کے ذریعہ تم نے اس کو اس معاملے میں داخل کیا ہے، البتہ اگر محض وعدہ ہو، جس کے ذریعہ موعود کو کسی معاملے کے اندر داخل نہ کرے تو اس وعدہ کو پورا کرنا قضاء تو لازم نہیں، البتہ اس وعدہ کو پورا کرنا مکارم اخلاق میں سے ہے۔

شیخ عیش مالکی اپنے فتاویٰ میں وعدہ کے لازم ہونے کے بارے میں تین اقوال ذکر کرنے کے بعد

(۱) کتاب الفروق للقرآنی، ج ۳، ص ۲۳، ۲۵۔

فرماتے ہیں:

والرابع: یفرضی بها ان كانت علی سبب، ودخل الموعد بسبب العدة فی شیء، وهذا هو المشهور من الاقوال ..... قال اصبح سمعت اشهب سئل عن رجل اشتری من رجل کرماً، فخاف الوضیعة فاتی لیستوضعه فقال له: بع وانا ارضیک قال: ان باع براس ماله او بربح فلا شی علیه وان باع بالوضیعة کان علیه ان یرضیه ..... وهذا القول الذی شهره ابن رشد فی القضاء بالعدة اذا دخل بسببها فی شیء قال الشیخ ابوالحسن فی اول کتاب الاول انه مذهب المدونة، لقولها فی آخر کتاب الغرر، وان قال: اشتر عبد فلان وانا اعینک بآلف درهم فاشتره لزمه ذلك الوعد اه وهو قول ابن القاسم فی سماعه من کتاب العاریة وقول سحنون فی کتاب العدة. (۱)

چوتھے یہ کہ اس وعدہ کو قضاء لازم ہونے کا حکم دیا جائے گا، اگر یہ وعدہ کسی معاملے پر مبنی ہو، اور اس وعدہ کی وجہ سے موعود نے اس معاملے کو اختیار کر لے، یہی قول زیادہ مشہور ہے..... اصبح فرماتے ہیں کہ میں نے اشهب سے یہ مسئلہ سنا کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے انگور خریدا، لیکن خریدنے کے بعد مشتری کو نقصان کا اندیشہ ہوا، چنانچہ وہ اس کی قیمت کم کرانے کے لئے بائع کے پاس آیا تو بائع نے اس سے کہا کہ تم یہ انگور آگے فروخت کر دو، اگر تمہارا نقصان ہوا تو میں اس کی تلافی کر کے تمہیں راضی کر دوں گا۔ اس صورت میں اگر وہ مشتری وہ انگور اسی قیمت پر آگے فروخت کر دے تو اس صورت میں بائع کے ذمے کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ لیکن اگر مشتری نقصان کے ساتھ فروخت کرے تو اس صورت میں بائع کے ذمے لازم ہے کہ وہ نقصان کی تلافی کر کے مشتری کو راضی کرے..... علامہ ابن رشد نے اسی قول کو لیا ہے کہ قضاء ایسا وعدہ پورا کرنا لازم ہے جس وعدہ کے ذریعہ موعود نے کسی معاملے میں جھکا ہو جائے، شیخ ابوالحسن کتاب اول کے ابتداء میں فرماتے ہیں کہ ”مدونہ“ کا بھی یہی مسلک ہے اس لئے کہ کتاب الغرر کے آخر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم فلاں شخص کا غلام خرید لو، میں ایک ہزار درہم کے

ذریعہ تمہارے ساتھ (ضمن کی ادائیگی میں) تعاون کروں گا۔ اگر اس نے وہ غلام خرید لیا تو اس صورت میں اس وعدہ کرنے والے کے ذمے ایک ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ کتاب العاریۃ میں ابن القاسم کا یہی قول مذکور ہے، امام حنوں کا بھی کتاب العدة میں یہی قول مذکور ہے۔

حنفیہ کے اصل مسلک میں وعدہ اگرچہ قضاء لازم نہیں ہوتا، لیکن متاخرین فقہاء حنفیہ نے کئی مقامات پر وعدہ کو لازم قرار دیا ہے

چنانچہ رد المحتار میں ”شرط فاسد“ کے بیان میں ہے کہ:

وفی جامع المفصولین ایضاً: لو ذکر البیع بلا شرط ثم ذکر الشرط علی وجه العدة جاز البیع ولزم الوفاء بالوعدہ، اذا المواعید قد تكون لازمة فیجعل لازماً لحاجة الناس.

جامع المفصولین میں بھی ہے کہ اگر بیع بلا شرط کی جائے اور پھر شرط کا ذکر بطور وعدہ کے کیا جائے تو اس صورت میں وہ بیع جائز ہو جائے گی، اور اس وعدہ کو پورا کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ وعدے کو بھی لازم بھی ہوتے ہیں، لہذا لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اس وعدہ کو بھی لازم کیا جائے گا۔

اس کے بعد علامہ رملیؒ کے فتاویٰ خیریہ سے نقل کیا ہے کہ:

فقد صرح علماءنا بانہما لو ذکر البیع بلا شرط ثم ذکر الشرط علی وجه العدة جاز البیع ولزم الوفاء بالوعدہ۔

ہمارے علماء نے اس بات کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ اگر عاقدین بلا شرط کے بیع کر لیں، اور پھر بطور وعدہ کے کوئی شرط لگالیں تو اس صورت میں بیع درست ہو جائے گی، اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا۔

پھر اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں:

وقد سئل الخیر الرملى عن رجلین تواضعا علی بیع الوفاء قبل عقدہ وعقد البیع خالیاً عن الشرط فأجاب بانہ صرح فی الخلاصة والفیض والتارخانیة وغیرہا بانہ یکون علی ما تواضعا۔

علامہ خیر الدین رملیؒ سے کسی نے یہ مسئلہ پوچھا کہ اگر دو آدمی عقد سے پہلے بیع الوفاء کے انعقاد پر معاہدہ کر لیں اور پھر عقد بیع غیر مشروط طور پر کر لیں (تو یہ جائز ہے یا



نہیں؟) علامہ رملیؒ نے جواب دیا کہ خلاصہ فیض اور تار خانہ وغیرہ میں صراحت کے ساتھ یہ موجود ہے کہ اگر عاقدین اس طرح عقد کر لیں تو یہ عقد اسی طرح منعقد ہو جائے گا جس طرح عاقدین نے معاہدہ کیا تھا۔<sup>(۱)</sup>

چنانچہ علماء حنفیہ نے ان عبارات فقہیہ میں اسی بات کی تصریح کی ہے کہ ”وعدہ“ بعض اوقات لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح علامہ خالد الاتاسی نے ”بیع الوفاء“ کی بحث میں فتاویٰ خانہ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ:

وان ذکر البيع من غیر شرط ثم ذکر الشرط علی وجه المواعدة فالبيع جائز، ويلزم الوفاء بالوعد لان المواعيد قد تكون لازمة فتجعل لازمة لحاجة الناس. (۲)

اگر بیع غیر مشروط طور پر کی جائے، اور پھر بطور وعدہ کے شرط کا ذکر کیا جائے تو اس صورت میں بیع جائز ہوگی، اور اس وعدہ کا ایفاء لازم ہوگا، اس لئے کہ وعدے کبھی لازم ہوتے ہیں، لہذا لوگوں کی ضرورت کے لئے اس وعدہ کو لازم کیا جائے گا۔

لہذا فقہاء کے مندرجہ بالا اقوال کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ کہنا درست ہوگا کہ مستقبل میں ہونے والے اجارہ اور بیع کے ایگریمنٹ میں فریقین آپس میں جو وعدہ فی الحال کر لیں تو وہ وعدہ قضاء بھی لازم ہوگا۔

## جواب کا خلاصہ

اوپر ہم نے جو تفصیلی جواب دیا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بینک کے لئے مناسب یہ ہے کہ اس تفصیلی جواب کے بالکل ابتداء میں ہم نے جو پہلا طریقہ بیان کیا تھا، اس کے مطابق بینک گاہک کے ساتھ اجارہ کا معاملہ کرے، اس لئے کہ اس طریقے کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے، اور نہ ہی اس میں کسی کا اختلاف ہے۔ اور اختلاف اور شبہات سے دور رہنا زیادہ بہتر ہے۔

البتہ اگر کسی وجہ سے اس طریقہ پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو پھر بینک نے جو صورت پیش کی ہے، اس کو شرعی طور پر جائز کرنے کے لئے اس میں مندرجہ ذیل شرائط کا لحاظ ضروری ہے:

۱۔ بینک اور گاہک کے درمیان جو ایگریمنٹ لکھا جائے، اس میں گاہک کو سامان خریدنے کے

(۱) رد المحتار، ج ۴، ص ۱۳۵، باب البيع الفاسد مطلب في الشراء الفاسد اذا ذكر بعد العقد او قبله۔

(۲) شرح المجلة لخالد الاتاسی، ج ۲، ص ۴۱۵۔

لئے وکیل بنانے کا معاملہ تو قطعی اور یقینی ہو، لیکن اس ایگریمنٹ میں اجارہ اور بیع کا تذکرہ صرف بطور وعدہ کے ہو، قطعی اور فیصلہ کن طریقہ پر ان کا عقد نہ کیا جائے۔

۲۔ جب گاہک سامان خرید کر اس پر قبضہ کر لے، اور اس کو اپنے یہاں نصب کر لے، اس کے بعد عقد اجارہ بالمشافہہ یا مراسلت کے ذریعہ کیا جائے، اور اس عقد اجارہ کے وقت بیع کا تذکرہ نہ کیا جائے۔

۳۔ سامان کی خریداری کے بعد اور عقد اجارہ ہونے سے پہلے وہ سامان بینک کی ضمان میں رہے گا۔

۴۔ مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد پھر بیع قطعی طور پر کی جائے۔

۵۔ ایگریمنٹ میں فریقین کی طرف سے اجارہ اور بیع کا جو وعدہ ہوگا، قضاء اور دیانہ اس وعدہ کو پورا کرنا فریقین پر لازم ہوگا۔

۶۔ اگر فریقین میں کوئی ایک وعدہ اجارہ یا وعدہ بیع کی خلاف ورزی کرے گا تو اس وعدہ خلافی کے نتیجے میں فریق ثانی کو جو مالی نقصان ہوگا فریق اول اس نقصان کی تلافی کرے گا۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

### اسلامی ترقیاتی بینک کا ممبر ممالک کے ساتھ ادھار بیع کا معاملہ کرنا

#### سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک اپنے ممبر ممالک کی ترقی اور مصلحت کی خاطر صنعتی پروڈیکٹس اور دوسرے سامان کی خرید و فروخت کے لئے کرایہ داری کے معاملات کے علاوہ ”ادھار بیع“ کا معاملہ بھی کرتا ہے، اور ممبر ممالک کو پروڈیکٹس میں جس سامان کی ضرورت ہوتی ہے، ان کو بازار سے خرید کر پھر ممبر ممالک کو فروخت کرنے کے لئے بینک ”ادھار بیع“ کے معاملے کو اضافی وسیلے کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اس کا طریق کار یہ ہے کہ بینک اس ممبر ملک کو اپنی طرف سے اس سامان کی خریداری کا وکیل بنا دیتا ہے، اور بینک خریدے ہوئے سامان کی قیمت براہ راست سپلائر کو ادا کر دیتا ہے، اور اس سپلائر کے ساتھ بینک یہ معاہدہ کرتا ہے کہ وہ براہ راست وہ سامان اس ممبر ملک کو بھیج دے، پھر جب وہ ممبر ملک بینک کی طرف سے وکیل بن کر اس سامان پر اس کے تمام اوصاف کے مطابق قبضہ کر لیتا ہے، تو اس کے بعد بینک وہ سامان ممبر ملک کو خریداری کی قیمت سے کچھ زائد قیمت پر اس شرط پر فروخت کر دیتا

ہے کہ وہ ممبر ملک اس سامان کی قیمت طے شدہ قسطوں کے مطابق ادا کر دے گا۔ جو قسطیں تین سال سے دس سال کے درمیان ہوں گی۔

کیا اس طریقے پر ادھار معاملہ کر کے قسطوں پر قیمت وصول کرنا بینک کے لئے جائز ہے یا نہیں؟

### جواب:

اس معاملے میں فقہی اعتبار سے صرف ایک بات قابل غور ہے، وہ یہ کہ بیع کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ بیع بائع یا اس کے وکیل کے قبضے میں ہو۔ پھر حنابلہ نے اس شرط کو طعام کی بیع کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک طعام کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے۔ اور مالکیہ نے قبضہ میں ہونے کی شرط کو کیلی اور وزنی چیزوں کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک کیلی اور وزنی چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع میں قبضہ شرط نہیں ہے۔ امام شافعی اور امام محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بیع کا بائع کے قبضہ میں ہونا تمام میعات میں ضروری ہے، چاہے وہ طعام ہو یا کیلی وزنی چیز ہو، یا زمین ہو۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک زمین کے علاوہ باقی اشیاء میں آگے فروخت کرنے کے لئے بائع کا قبضہ ضروری ہے۔<sup>(۱)</sup>

قبضہ سے پہلے بیع کو آگے بیچنے کی ممانعت میں بہت سی احادیث مروی ہیں، صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من ابتاع طعامًا فلا يبعه حتى يستوفيه۔ قال ابن عباس: واحسب كل شيء مثله۔

حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے فرمایا کہ جو شخص غلہ بیچنے کا ارادہ کرے اسے چاہئے کہ قبضہ میں لانے سے پہلے فروخت نہ کرے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ یہ حکم غلہ کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ تمام چیزوں میں عام ہے۔

ابوداؤد میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قصے میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان تباع السلع حيث تباع حتى يحوز التجار الي رحلهم۔

(۱) فتح القدیر لابن الحصام، ج ۵، ص ۲۶۶۔ المغنی لابن قدامة، ج ۴، ص ۱۱۳۔

یعنی حضور اقدس ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ جو چیز جہاں خریدی ہے، وہیں فروخت کر دی جائے، جب تک کہ اس چیز کو تجارت اپنے کجاؤں میں نہ لے آئیں۔ (۱)

امام بیہقی نے حکیم بن حزام سے یہ روایت نقل کی ہے کہ:

قلت یا رسول اللہ! انی ابتاع هذه البیوع فما یحل لی منها؟ وما یحرم علی؟ قال: یا ابن اخی لا تبیع شیئاً حتی تقبضه۔

فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس ﷺ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! میں خرید و فروخت کرتا رہتا ہوں، میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام ہے؟ حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا: اے بھتیجے قبضہ کرنے سے پہلے کسی چیز کو آگے فروخت مت کرنا۔ (۲)

امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند حسن اور متصل ہے، اور ابن القیم تہذیب السنن میں فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند یخین کی شرائط پر ہے، سوائے ایک راوی عبد اللہ بن عصمتہ کے، مگر ان کو ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے، اور امام نسائی نے ان کو قابل استدلال سمجھا ہے۔ (۳)

سنن ترمذی میں ہے کہ:

عن عبد اللہ بن عمرو ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: "لا یحل سلف و بیع ولا شرطان فی بیع، ولا ربح مال م یضمن۔"

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ قرضہ اور بیع (کو جمع کرنا) حلال نہیں، اور نہ بیع میں دو شرطیں لگانا، اور نہ ایسی چیز کا نفع حاصل کرنا حلال ہے جو ابھی ضمان میں نہیں آئی۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے "ربح مال م یضمن" یعنی ایسی چیز کا نفع لینے سے منع فرمایا جو چیز نفع لینے والے کے ضمان میں نہیں آئی اور قبضہ سے پہلے آگے فروخت کرنا اس میں داخل ہے، اس لئے کہ جب تک مشتری بیع پر قبضہ نہ کر لے، اس وقت تک وہ بیع اس کے ضمان میں نہیں آتی، لہذا اگر مشتری بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے نفع پر فروخت کر دے تو یہ "ربح مال م یضمن" ہو جائے گا، جو جائز نہیں۔

(۱) ابوداؤد، حدیث نمبر ۳۳۵۶۔ المستدرک للحاکم، ج ۲، ص ۴۰۔

(۲) سنن بیہقی، ج ۵، ص ۳۱۳۔ (۳) تہذیب السنن، ج ۵، ص ۱۳۱۔

لہذا اگر وہ سامان کیلی اور وزنی نہ ہو تو اس صورت میں حنابلہ اور شوافع کے نزدیک اگرچہ بیع جائز ہے، مگر مندرجہ بالا احادیث عام ہیں اور ہر قسم کی بیع کو شامل ہیں، لہذا ان احادیث کے عموم کی طرف نظر کرتے ہوئے، اور اختلاف سے بچتے ہوئے مناسب یہ ہے کہ بینک اس سامان کو گاہک کے ہاتھ فروخت کرنے سے پہلے یا تو بذات خود اس پر قبضہ کر لے، یا اپنے وکیل کے ذریعے اس پر قبضہ کرائے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بینک اس گاہک کے شہر ہی میں اپنا کوئی نمائندہ یا ایجنٹ مقرر کر دے جو بینک کی طرف سے وکیل بن کر اس سامان پر قبضہ کرے، اور پھر مشتری کو فروخت کر دے۔ اور یہ صورت بھی ممکن ہے کہ بینک جہاز راں کمپنی کو اس سامان پر قبضہ کرنے کا وکیل بنادے، اس صورت میں اس سامان کو جہاز پر سوار کرنے کے بعد مشتری کی بندرگاہ تک پہنچنے سے پہلے بھی بینک عقد بیع کر سکتا ہے۔

اور اگر بینک اسی گاہک کو جو اس سامان کو خریدنا چاہتا ہے، اس بات کا وکیل بنادے کہ وہ اپنے شہر کی بندرگاہ پر بینک کے وکیل کے طور پر اس سامان پر قبضہ کر لے، تو اس صورت میں بینک کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے گاہک سے بیع کا معاملہ فون پر یا خط و کتابت کے ذریعہ اس وقت کرے جب وہ اس سامان پر قبضہ کر لے، اور اس عقد بیع سے پہلے صرف وعدہ بیع کا معاملہ ہوگا۔ البتہ اس وعدہ کو پورا کرنا گاہک کے ذمے قضاء لازم ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے پچھلے مسئلے میں تفصیل سے بیان کیا۔ اور بیع کے انعقاد سے پہلے اور وکیل کے قبضے کے بعد وہ سامان بینک ہی کے ضمان میں رہے گا، چاہے اس سامان پر بحیثیت وکیل کے قبضہ کرنے والا وہی گاہک ہو جو اسی مال کو خریدنے والا ہے، یا کوئی اور ہو۔ لہذا اگر اس دوران وہ سامان تباہ ہو گیا تو وہ بینک کا نقصان ہوگا، بشرطیکہ اس وکیل نے (جو بعد میں وہ سامان خریدنے والا ہے) اس کی حفاظت میں اپنی طرف سے کوتاہی نہ کی ہو۔

بینک کا اپنے ممبر ممالک کے ساتھ ادھار اور قسطوں پر بیع مراہمہ کا معاملہ کرنا

سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک خارجی تجارت میں سرمایہ کاری کے لئے ممبر ممالک کے ساتھ ادھار اور قسطوں پر بیع مراہمہ کا معاملہ کرتا ہے، اور یہ معاملہ ممبر ممالک کی ضروریات پوری کرنے کے لئے انجام دیتا ہے۔

خارجی تجارت کے معاملات میں اصل یہ ہے کہ بینک کا کوئی ممبر ملک جب ترقیاتی نوعیت کا

کوئی سامان خریدنا چاہتا ہے تو اسلامی ترقیاتی بینک اس ملک کی طلب دیکھنے اور اس سے آرڈر حاصل کرنے کے بعد وہ سامان بازار سے خریدتا ہے، اور پھر اس ممبر ملک کو فروخت کر دیتا ہے۔ اس کا طریق کار یہ ہوتا ہے کہ بینک اس مقصد کے لئے ایک معاہدہ کرتا ہے۔ اس معاہدے کے فریق بینک کے علاوہ ممبر ملک (خریدار پارٹی) اور اسی ممبر ملک میں بینک کی طرف سے مقرر کردہ ایک وکیل بھی ہوتا ہے، جس کو بینک مطلوبہ سامان خریدنے اور پھر بینک کی طرف سے وکیل بن کر اس پر قبضہ کرنے اور ممبر ملک کو فروخت کرنے کے لئے متعین کرتا ہے۔ چنانچہ وہ وکیل اس ممبر ملک کو وہ سامان اس قیمت پر بینک کی طرف سے فروخت کر دیتا ہے جو قیمت بینک مقرر کرتا ہے۔ اور عام طور پر یہ اس قیمت خرید میں بینک اپنا متعین نفع بھی شامل کر لیتا ہے، جو قیمت اس نے اپنے وکیل کے ذریعے معاہدے کے مطابق سپلائر کو ادا کی ہے۔ اور عام طور پر خارجی تجارت کے معاہدوں میں بینک کی طرف سے معین کردہ وکیل ہی ٹرن کی ادائیگی کا ضامن ہوتا ہے۔

کیا بینک کے لئے اس طریقے سے بیع مراہقہ کا معاملہ کرنا جائز ہے؟

## جواب:

بیع مراہقہ کا جو طریقہ سوال میں مذکور ہے، یہ طریقہ شرعاً جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں بیع بعد القبض ہوگی، اور بیع پر قبضہ بینک کا وکیل کرے گا، جس کو بینک نے مشتری کے شہر ہی میں اپنا وکیل مقرر کیا ہے۔ اور اس میں بھی شرعاً کوئی حرج نہیں ہے کہ بینک کا وکیل مشتری کی طرف سے بھی اداء ٹرن کا فیل بن جائے۔ اور ایگریمنٹ میں یہ بات طے شدہ ہوگی کہ عقد بیع کے انعقاد سے پہلے وہ بیع نہیں ہوگی، بلکہ وعدہ بیع ہوگی، اور فریقین کے لئے اس وعدہ کو قضاء پورا کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ دوسرے سوال کے جواب میں ہم نے تفصیل سے ذکر کیا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بینک نے جس ریٹ پر اس سامان کو خریدا ہے، اس پر معین نفع کی زیادتی کے ساتھ مشتری کو فروخت کرے گا، اور ٹرن ایک معین مدت کے بعد وصول کرے گا، تو شرعاً اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اکثر فقہاء کے نزدیک اس قسم کا عقد جائز ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں:

وقد فسر بعض اهل العلم - قالوا: بيعتين في بيعة ان يقول: ابيعك هذا

الثوب بقدر عشرة، وبسبة عشرين، ولا يفارقه احد البيعين فاذا فارقه

على احدهما فلا بأس اذا كانت العقدة على احد منهما۔

بعض فقہاء ”بیعتین فی بیعة“ کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مثلاً بائع یہ کہے کہ میں یہ کپڑا نقد دس درہم میں اور ادھار بیس درہم میں فروخت کرتا ہوں، لیکن پھر کسی ایک بیچ پر اتفاق کرتے ہوئے فریقین کے درمیان جدائی نہ ہوئی (تو یہ صورت ناجائز ہے، اور بیعتین فی بیعة میں داخل ہے) البتہ اگر فریقین ایک بیچ پر یعنی نقد یا ادھار پر اتفاق کرتے ہوئے جدا ہو گئے تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں۔ (۱)

امام عبدالرزاق نے مصنف عبدالرزاق میں امام زہری، طاؤس اور سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے یہ حضرات فرماتے ہیں:

لا باس بان يقول: ابعتك هذا الثوب بعشرة الى شهر، او بعشرين الى شهرين، فباعه على احد هما قبل ان يفارقه فلا باس به، وهكذا عن قتادة. (۲)

اس صورت میں کوئی حرج نہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں یہ کپڑا ایک ماہ کے ادھار پر دس درہم میں اور دو ماہ کے ادھار پر بیس درہم میں فروخت کرتا ہوں۔ اور پھر جدائی سے پہلے ایک صورت پر اتفاق کر کے کپڑا بیچ دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں، امام قتادہ سے بھی یہی منقول ہے۔

امام محمد بن حسن شیبانی فرماتے ہیں:

قال ابو حنيفة في الرجل يكون له على الرجل مائة دينار الى اجل، فاذا حلت قال له الدي عليه الدين، يعني سلعة يكون ثمنها مائة دينار نقداً، بمائة وخمسين الى اجل، ان هذا جائز، لانها لم يشترطاً شيئاً ولم يدكراً امراً يفسد به الشراء. (۳)

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے دوسرے کے ذمے سو دینار دین تھے، جو معین تاریخ پر ادا کرنے تھے۔ جب وہ معین تاریخ آئی تو اس شخص نے دوسرے شخص سے جس پر دین تھا یہ کہا کہ فلاں سامان جس کی قیمت نقد کے اعتبار سے سو

(۱) جامع ترمذی، ج ۴، ص ۵۳۳، باب ما جاء في البيعتين في بيع، حدیث نمبر ۱۲۳۱۔

(۲) مصنف عبدالرزاق، ج ۸، ص ۱۳۶۔

(۳) کتاب الحج علی اهل البدن، ج ۲، ص ۶۹۳، باب ما يجوز في الدين وما لا يجوز فيه۔

دینار ہے، مجھے ادھار ایک سو پچاس دینار میں فروخت کر دو۔۔۔ یہ صورت جائز ہے، اس لئے کہ اس عقد کے اندر فریقین نے کوئی شرط نہیں لگائی، اور نہ ہی فریقین نے کسی ایسی چیز کا ذکر کیا ہے، جو اس معاملے کو فاسد کر دے۔

## غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں سے حاصل ہونے والے سود کو استعمال میں لانا

علماء اور بینک کے ماہرین کی رپورٹ میں غور و خوض

سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک، جدہ کی نگران بورڈ کا اجلاس مورخہ ۱۰ ربیع الاول ۱۳۹۹ھ میں منعقد ہوا۔ اس اجلاس کا مقصد اسلامی ترقیاتی بینک کو غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں میں رکھی ہوئی رقم پر حاصل ہونے والے سود کو استعمال میں لانے کے بارے میں شرعی نقطہ نظر سے غور و خوض کرنا تھا۔ چنانچہ فاضل علماء کی رپورٹ میں پیش کردہ تجاویز کی روشنی میں بینک کی نگران بورڈ نے یہ فیصلہ کیا کہ اس عالمی بینک سے حاصل ہونے والے سود کا پچاس فیصد ”ایپیشل فنڈ“ کے طور پر رکھا جائے۔ یہ ایپیشل فنڈ عالمی مارکیٹ میں کام کرنے والے بینکوں کی شاخوں میں رکھی ہوئی امانتوں کا پچاس فیصد ہوگا، اور اس ”ایپیشل فنڈ“ کا مقصد یہ ہے کہ بینک میں امانت کے طور پر رکھی ہوئی کرنسی کی قیمت میں اتار چڑھاؤ کے نتیجے میں بینک کے سرمائے کی قیمت میں جو خسارہ اور نقصان ہوگا، اس کی تلافی کے لئے یہ ”ایپیشل فنڈ“ مختص ہوگا۔

اور دوسرے پچاس فیصد سود کو ”معاونہ خاصہ“ کے لئے مخصوص کرنے کا فیصلہ کیا۔ نگران بورڈ کے فیصلے کے نتیجے میں اس ”معاونہ خاصہ“ کو مندرجہ ذیل اغراض میں صرف کیا جائے گا:

(الف) ممبر ممالک کی معاشی، مالی، اور بینکاری کی سرگرمیوں کو اعتدال میں رکھنے کے سلسلے میں تربیت و تحقیقات میں شریعت کے احکام کے مطابق اس کو صرف کیا جائے گا۔ اس مقصد کے حصول کے لئے ۱۳۹۱ھ (۱۹۸۱ء) میں جدہ ”المعهد الاسلامی للبحوث والتدرب“ کی



بنیاد رکھی گئی ہے۔ اس وقت یہ ادارہ تحقیقات اور تربیت کے میدانوں میں اپنا فریضہ انجام دے رہا ہے۔

(ب) ناگہانی حوادث اور آفات کی صورت میں ممبر ممالک اور اسلامی سوسائٹیوں کو سامان اور مناسب خدمات کی شکل میں بطور اعانت اس ”معوذہ خاصہ“ میں سے رقم ادا کی جائے گی۔

(ج) اسلامی مسائل کی تائید اور ان کو انجام دینے کے لئے ممبر ممالک کو مالی امداد کی فراہمی اس ”معوذہ خاصہ“ سے کی جائے گی۔

(د) ممبر ممالک کو فنی امداد کی فراہمی بھی اس ”معوذہ خاصہ“ سے کی جائے گی۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں سے حاصل ہونے والے سود کو مندرجہ بالا تفصیل کے مطابق ”ایپیشل فنڈ“ یا ”معوذہ خاصہ“ میں رکھ کر اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں؟

### جواب:

اس سلسلے میں علماء شریعت کا جو اجتماع مورخہ ۱۳۹۹/۳/۱۱ھ کو ہوا تھا، اس میں ان علماء نے جو متفقہ سفارشات پیش کی تھیں، ہم بھی ان سفارشات کے ساتھ موافقت کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان بینکوں کا سود بھی حقیقت میں عین ربا ہی ہے، اور جمہور فقہاء کا صحیح اور مختار قول یہی ہے کہ سود حرام ہے، اگرچہ وہ کسی حربی سے لیا جائے۔ لہذا مسلمان کے لئے اس سود کو وصول کر کے اپنے ذاتی کاموں میں خرچ کرنا جائز نہیں۔

لیکن دوسری طرف ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ موجودہ حالات کے لحاظ سے غیر مسلم ممالک کے بینکوں میں سود کی بھاری رقم کو چھوڑنا بھی مناسب نہیں ہے۔ اس لئے ان علماء نے اس سے بچنے کے لئے یہ صورت نکالی کہ اولاً تو بینک اس بات کی پوری کوشش کرے کہ جتنا جلد ممکن ہو اپنی رقم سودی بینکوں میں رکھوانے سے کسی طرح خلاصی حاصل کریں۔ لیکن جب تک یہ عمل مکمل نہ ہو جائے اس وقت تک بینک کو جو سود اس رقم پر ملے وہ اس کو علیحدہ اکاؤنٹ میں رکھے، اور پھر اس کو فقراء اور غریبوں پر خرچ کرے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ سودی بینکوں سے حاصل ہونے والی سود کی نصف رقم ایپیشل فنڈ میں رکھ دی جائے تو میرے نزدیک یہ صورت شرعاً جائز نہیں، اس لئے کہ ایپیشل فنڈ بینک کے تمام اثاثوں ہی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات ہنگامی طور پر سرمایہ کی قیمت میں کمی کی وجہ سے بینک

کو جو نقصان ہوتا ہے، اس کی تلافی اس اسٹیشل فنڈ سے کی جاتی ہے۔ اور اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ بینک کے سود سے انتفاع کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

لہذا اسلامی بینک کو چاہئے کہ وہ غیر اسلامی بینک سے حاصل ہونے والے سود کو صرف معویۃً خاصہ کے مقصد کے لئے مختص کر دے۔

## لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنے پر بینک کا اجرت یا کمیشن لینا

### سوال:

جو لوگ باہر سے مال منگواتے ہیں، ان کو کسی بینک میں ایل سی کھلوانی پڑتی ہے۔ جس کے نتیجے میں بینک اس کے لئے ”لیٹر آف کریڈٹ“ جاری کرتا ہے۔ اور جس میں بینک اس شخص کی ضمانت لیتا ہے۔ اور پھر بینک اس ضمانت پر معاوضہ وصول کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا بینک کے لئے اس ضمانت پر معاوضہ وصول کرنا جائز ہے؟

### جواب:

اس موضوع پر میں نے ڈاکٹر رفیق معری کی تجاویز کا جائزہ لیا۔ لیکن اس مسئلے میں میرا وہی جواب ہے جو ”سروس چارج“ کے مسئلے میں عرض کیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کفالت یا ضمانت پر اجرت لینا شرعاً حرام ہے۔ میرے علم کے مطابق کسی ایک فقیہ نے بھی اس کو جائز نہیں کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی اجرت ہے جو کسی مال یا عمل کے عوض میں نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسلامی فقہ میں کفالت کو عقد تبرع میں شمار کیا جاتا ہے۔ عقد معاوضہ میں شمار نہیں ہوتا اور یہ ایسی واضح بات ہے جس کے لئے دلیل کی بھی ضرورت نہیں۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ”کفیل“ کے لئے نفس کفالت پر تو اجرت لینا جائز نہیں، لیکن اگر کفیل کو اس کفالت پر کچھ عمل بھی کرنا پڑتا ہے، مثلاً اس کے بارے میں اس کو لکھنا پڑھنا پڑتا ہے، اور دوسرے دفتری امور بھی انجام دینے پڑتے ہیں، یا مثلاً کفالت کے سلسلے میں اس کو ”مضمون لہ“ (جس کے لئے ضمانت لی گئی ہے اور ”مضمون عنہ“ جس کی طرف سے ضمانت لی ہے) سے ذاتی طور پر یا خط و کتابت کے ذریعہ رابطہ کرنا پڑتا ہے، اس قسم کے دفتری امور کو تبرعاً انجام دینا ضروری نہیں، بلکہ کفیل کیلئے مکفول لہ سے یا مکفول عنہ سے ان تمام امور کے انجام دینے پر اجرت مثل کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

آج کل جو بینک کسی کی ضمانت لیتے ہیں تو وہ صرف زبانی ضمانت نہیں لیتے، بلکہ اس ضمانت پر بہت سے دفتری امور بھی انجام دیتے ہیں، مثلاً خط و کتابت کرنا، کاغذات وصول کرنا، پھر ان کو سپرد کرنا، رقم وصول کرنا، پھر اس کو بھیجنا وغیرہ، اور ان کاموں کے لئے اسے ملازمین، عملہ، دفتر، عمارت اور دوسری ضروری اشیاء کی ضرورت پڑتی ہے۔ اب بینک جو یہ تمام امور انجام دے رہا ہے یہ فری فنڈ میں مفت انجام دینا اس کے لئے واجب نہیں ہے۔ چنانچہ ان امور کی انجام دہی کے لئے بینک کے لئے اپنے گاہکوں سے مناسب اجرت لینا جائز ہے، البتہ نفس ضمانت پر اجرت لینا جائز نہیں۔

اور پھر بینک بائع اور مشتری کے درمیان واسطہ بھی بنتا ہے، اور بحیثیت دلال یا وکیل کے بہت سے امور انجام دیتا ہے، اور شرعاً دلالی اور وکالت پر اجرت لینا جائز ہے، لہذا ان امور کی ادائیگی میں بھی بینک کے لئے اپنے گاہک سے اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

چنانچہ اب بینک کے لئے گاہک سے دو قسم کی اجرتوں کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

۱۔ لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنے پر بینک کو جو دفتری امور انجام دینے پڑتے ہیں ان امور پر اجرت طلب کرنا جائز ہے۔

۲۔ وکالت یا دلالی پر اجرت طلب کرنا جائز ہے۔

البتہ بینک اپنے گاہک سے یہ دو قسم کی جو اجرتیں وصول کرے گا، اس میں یہ ضروری ہے کہ وہ اجرت ان کاموں کی اجرت مثل سے زائد نہ ہو، اس لئے کہ اگر یہ اجرت مثل سے زائد ہوگی تو پھر یہ تو نفس ضمانت پر اجرت وصول کرنے کا ایک حیلہ بن جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے سوال نمبر ایک کے جواب میں تفصیل سے عرض کر دیا ہے۔

بہر حال، جب بینک کو یہ دو قسم کی اجرتیں حاصل ہو گئیں تو اب نفس ضمانت پر اجرت لینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ جہاں تک ڈاکٹر رفیق مصری کی اس تجویز کا تعلق ہے کہ چونکہ پہلے زمانے میں ایک شخص محض تبرعاً و احساناً دوسرے شخص کی ضمانت دیتا تھا مگر چونکہ اب ضمانت دینا ایک منظم پیشہ اختیار کر گیا ہے اس لئے نفس ضمانت پر اجرت لینا ان حالات میں جائز ہونا چاہئے، ہم قابل احترام ڈاکٹر رفیق صاحب کی اس تجویز سے کسی طرح بھی اتفاق نہیں کر سکتے۔ اور اس کی کئی وجوہات ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر ہم ابتداء ہی اس بات کو تسلیم کر لیں کہ اگر کوئی شخص انفراداً کوئی ایسا عمل کرے جس پر اس کو اجرت لینا جائز نہ ہو لیکن اگر وہی عمل منظم پیشے کی شکل میں اختیار کر لے تو اس پر اجرت لینا جائز ہو جائے گا، اگر ہم اس دلیل کو درست تسلیم کر لیں تو پھر اس دلیل کی بنیاد پر یہ بھی کہا جائے گا کہ چونکہ پہلے زمانے میں قرض دینے کا معاملہ صرف قرض دینے والے متبرعین تک منحصر تھا،

اس لئے کسی شخص کو بطور قرض کے بہت بڑی رقم کی ضرورت تو ہوتی نہیں تھی، اس کے علاوہ اس زمانے میں تبرعا قرض دینے والے افراد بہت ہوتے تھے، مگر چونکہ آج کے دور میں لوگوں کو بطور قرض بڑی بڑی رقموں کی ضرورت ہوتی ہے، اور تبرعا قرض دینے والے لوگ بھی اب موجود نہ رہے، اس لئے اب قرض دینے کا معاملہ ایک پیشہ اختیار کر گیا ہے جس کے لئے بینک قائم کیے گئے ہیں، لہذا اب نفس قرض پر اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہونا چاہئے۔

اب ظاہر ہے کہ قرض کے معاملے میں اس دلیل کو قبول کرتے ہوئے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ قرض پر اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہے، اسی طرح ”ضمانت“ کے معاملے میں بھی اس دلیل کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

جہاں تک امام، موزن اور معلم وغیرہ کی اجرت کا تعلق ہے، تو یہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ تھا، بہت سے فقہاء مثلاً امام شافعی وغیرہ نے اس اجرت کو شروع سے جائز کہا ہے، اور اس کے جواز پر بعض احادیث سے استدلال کیا ہے۔ چنانچہ جب ضرورت زیادہ ہوئی، اور ان خدمات کے لئے متبرعین کا فقدان ہو گیا تو ضرورۃً فقہاء حنفیہ نے اس اجرت کو جائز قرار دیا۔۔۔ لیکن جہاں تک ”ضمانت“ پر اجرت کا تعلق ہے تو یہ کوئی مجتہد فیہ مسئلہ نہیں ہے، (بلکہ متفقہ مسئلہ ہے) اس لئے ”ضمانت“ پر اجرت لینے کے مسئلے کو طاعات پر اجرت لینے پر قیاس کرنا درست نہیں۔

جہاں تک ٹکڑیاں کاٹنے کے لئے یا شکار کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر لینے کا تعلق ہے تو یہ اصلاً جائز ہے۔ اور ٹکڑیاں اور شکار کیے ہوئے جانور اجرت پر لینے والے کی ملکیت ہوں گے، اجیر (مزدور) کے نہیں ہوں گے۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ اجرت پر لینے والا کوئی فرد ہو یا تجارتی کمپنی ہو۔

۲۔ بہر حال، جب اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ بینک کے لئے اپنے گاہک سے دو قسم کی اجرت لینا جائز ہے، ایک دفتری امور کی انجام دہی پر اجرت لینا، دوسرے وکالت پر اجرت لینا، لہذا اب ”عمل ضمانت“ پر اجرت لینے کو جائز کرنے کی بھی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اس لئے کہ ان دونوں قسم کی اجرت کی مقدار کی تعیین کو بینک پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ لہذا بینک کو اس کی گنجائش ہے کہ ان دونوں کاموں کی اتنی اجرت مقرر کر دے جو موجودہ دور کے عرف مطابق ان خدمات کے لئے کافی ہو جو خدمات بینک نے انجام دینی ہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم



# سودی نظام کی خرابیاں اور اس کا متبادل

”سودی نظام کی خرابیاں اور اس کا متبادل“ یہ رسالہ حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ کا ایک خطاب ہے جو جامع مسجد اور لینڈو - فلوریڈا، امریکہ میں ہوا، اور اس کو مولانا عبداللہ میمن صاحب نے ضبط کیا ہے، حضرت والا مدظلہ العالی نے سودی نظام کا تعارف، اس کی تباہ کاری اور اس کے شرعی متبادل پر انتہائی بصیرت افروز خطاب فرمایا ہے، جس کے مندرجات اگرچہ اس کتاب کے اگلے صفحات میں آپ بالتفصیل پڑھیں گے لیکن حضرت والا دامت برکاتہم کا یہ خطاب انتہائی منضبط، جامع اور مختصر خطاب ہے، جس میں بعض لطائف و امثلہ کے ذریعے مسئلہ کی خوب وضاحت ہو گئی ہے، ایک عام قاری کے لئے مسئلہ سود کو آسانی سے سمجھنے کے لئے بڑا اثر خطاب ہے، ان افادات کے پیش نظر اس کو مسئلہ سود کی تفصیلی مباحث سے قبل ذکر کیا جا رہا ہے، اور بعد میں آنے والی مباحث کو تکرار کے بجائے اس اجمال کی تفصیل سمجھا جائے۔ ۱۳ محمود احمد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ.

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ  
بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له  
ومن يضلل الله فلا هادي له، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له،  
واشهد ان سيدنا ومندنا ونبينا ومولانا محمدا عبده ورسوله، صلى  
الله تعالى عليه وعلى اله واصحابه وبارك وسلم تسليما كثيرا، اما بعد  
فاعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم: ”يُمَحِّقُ  
اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ.“ (سورة البقرة: ۲۷۶)

امنت بالله صدق الله مولانا العظيم وصدق رسوله النبي الكريم  
ونحن على ذلك من الشاهدين والشاكرين، والحمد لله رب  
العالمين.

## مغربی دنیا کے مسلمانوں کی مشکلات

میرے محترم بھائیو اور بہنو! آج کی اس نشست کے لئے جو موضوع تجویز کیا گیا ہے وہ  
”ربا“ سے متعلق ہے۔ جس کو اردو میں ”سود“ اور انگریزی میں Usury یا Interest کہا جاتا ہے۔  
اور غالباً اس موضوع کو اختیار کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یوں تو ساری دنیا میں اس وقت سود کا نظام چلا ہوا  
ہے، لیکن بالخصوص مغربی دنیا میں جہاں آپ حضرات قیام پذیر ہیں، وہاں بیشتر معاشی سرگرمیاں سود کی  
بنیاد پر چل رہی ہیں۔ اس لئے مسلمانوں کو قدم قدم پر یہ مسئلہ درپیش ہوتا ہے کہ وہ کس طرح معاملات  
کریں اور سود سے کس طرح چھٹکارا حاصل کریں۔ اور آج کل مختلف قسم کی غلط فہمیاں بھی لوگوں کے  
درمیان پھیل چکی ہیں کہ آجکل معاشی زندگی میں جو Interest چل رہا ہے وہ درحقیقت حرام  
نہیں ہے اس لئے کہ یہ اس ”ربا“ کی تعریف میں داخل نہیں ہوتا جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا  
تھا۔ ان تمام باتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے مجھے اس وقت یہ موضوع دیا گیا ہے کہ میں Interest کے  
موضوع پر جو بنیادی معلومات ہیں وہ قرآن و سنت اور موجودہ حالات کی روشنی میں آپ کے سامنے  
پیش کروں۔

## سودی معاملہ کرنے والوں کے لئے اعلان جنگ

سب سے پہلی بات سمجھنے کی یہ ہے کہ ”سود“ کو قرآن کریم نے اتنا بڑا گناہ قرار دیا ہے کہ شاید کسی اور گناہ کو اتنا بڑا گناہ قرار نہیں دیا۔ مثلاً شراب نوشی، خنزیر کھانا، زنا کاری، بدکاری وغیرہ کے لئے قرآن کریم میں وہ الفاظ استعمال نہیں کیے گئے جو ”سود“ کے لئے استعمال کیے گئے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ۝  
فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِخَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ“ (۱)

”اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو، اور ”سود“ کا جو حصہ بھی رہ گیا ہو اس کو چھوڑ دو، اگر تمہارے اندر ایمان ہے۔ اگر تم ”سود“ کو نہیں چھوڑو گے، یعنی سود کے معاملات کرتے رہو گے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سن لو۔“ یعنی ان کے لئے اللہ کی طرف سے لڑائی کا اعلان ہے، یہ اعلان جنگ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی بھی گناہ پر نہیں کیا گیا۔ چنانچہ جو لوگ شراب پیتے ہیں، ان کے بارے میں یہ نہیں کہا گیا کہ ان کے خلاف اعلان جنگ ہے یا جو خنزیر کھاتے ہیں ان کے خلاف اعلان جنگ ہے اور نہ یہ کہا گیا کہ جو ”زنا“ کرتے ہیں ان کے خلاف اعلان جنگ ہے؛ لیکن ”سود“ کے بارے میں فرمایا کہ جو لوگ سود کے معاملات کو نہیں چھوڑتے ان کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔ اتنی سخت اور سنگین وعید اس پر وارد ہوئی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس پر اتنی سنگین اور سخت وعید کیوں ہے؟ اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے معلوم ہو جائے گی۔

## ”سود“ کس کو کہتے ہیں

لیکن اس سے پہلے سمجھنے کی بات یہ ہے کہ ”سود“ کس کو کہتے ہیں؟ ”سود“ کیا چیز ہے؟ اس کی تعریف کیا ہے؟ جس وقت قرآن کریم نے ”سود“ کو حرام قرار دیا اس وقت اہل عرب میں ”سود“ کا لین دین متعارف اور مشہور تھا۔ اور اس وقت ”سود“ اسے کہا جاتا تھا کہ کسی شخص کو دیئے ہوئے قرض پر طے کر کے کسی بھی قسم کی زیادہ رقم کا مطالبہ کیا جائے۔ مثلاً میں نے آج ایک شخص کو سو روپے بطور قرض دیئے اور میں اس سے کہوں کہ میں ایک مہینے کے بعد یہ رقم واپس لوں گا اور تم مجھے ایک سو دو روپے واپس کرنا، اور یہ پہلے سے میں نے طے کر دیا کہ ایک ماہ بعد ایک سو دو روپے واپس لوں گا تو یہ ”سود“ ہے۔

## معاهدہ کے بغیر زیادہ دینا سود نہیں

پہلے سے طے کرنے کی شرط اس لئے لگائی کہ اگر پہلے سے کچھ طے نہیں کیا ہے، مثلاً میں نے کسی کو سو روپے قرض دے دیئے اور میں نے اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ تم مجھے ایک سو دو روپے واپس کرو گے، لیکن واپسی کے وقت اس نے اپنی خوشی سے مجھے ایک سو دو روپے دے دیئے۔ اور ہمارے درمیان یہ ایک سو دو روپے واپس کرنے کی بات طے شدہ نہیں تھی، تو یہ سود نہیں ہے اور حرام نہیں ہے بلکہ جائز ہے۔

## قرض کی واپسی کی عمدہ شکل

خود حضور اقدس ﷺ سے ثابت ہے کہ جب آپ کسی کے مقروض ہوتے تو وہ قرض خواہ قرض کا مطالبہ کرتا تو آپ وہ قرض کچھ زیادتی کے ساتھ بڑھتا ہوا واپس فرماتے، تاکہ اس کی دل جوئی ہو جائے لیکن یہ زیادتی چونکہ پہلے سے طے شدہ نہیں ہوتی تھی اس لئے وہ ”سود“ نہیں ہوتی تھی اور حدیث کی اصطلاح میں اس کو ”حسن القضاء“ کہا جاتا ہے، یعنی اچھے طریقے سے قرض کی ادائیگی کرنا۔ اور ادائیگی کے وقت اچھا معاملہ کرنا، اور کچھ زیادہ دے دینا، یہ ”سود“ نہیں ہے بلکہ نبی کریم ﷺ نے یہاں تک فرمایا کہ:

”ان خياركم احسكم قضاء.“<sup>(۱)</sup>

یعنی تم میں بہترین لوگ وہ ہیں جو قرض کی ادائیگی میں اچھا معاملہ کرنے والے ہوں۔ لیکن اگر کوئی شخص قرض دیتے وقت یہ طے کر لے کہ میں جب واپس لوں گا تو زیادتی کے ساتھ لوں گا، اس کو ”سود“ کہتے ہیں۔ اور قرآن کریم نے اسی کو سخت اور سنگین الفاظ کے ساتھ حرام قرار دیا۔ اور سورۃ البقرہ کے تقریباً پورے دو رکوع اس ”سود“ کی حرمت پر نازل ہوئے ہیں۔

## قرآن کریم نے کس ”سود“ کو حرام قرار دیا؟

بعض اوقات ہمارے معاشرے میں یہ کہا جاتا ہے کہ جس ”سود“ کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا تھا وہ درحقیقت یہ تھا کہ اس زمانے میں قرض لینے والا غریب ہوتا تھا اور اس کے پاس روٹی اور کھانے کے لئے پیسے نہیں ہوتے تھے۔ اگر وہ بیمار ہے تو اس کے پاس علاج کے لئے پیسے نہیں ہوتے

(۱) صحیح بخاری، کتاب الاستقراض، باب حسن القضاء، حدیث نمبر ۲۳۹۳۔





## صورت بدلنے سے حقیقت نہیں بدلتی

پہلی بات تو یہ ہے کہ کسی چیز کے حرام ہونے کے لئے یہ بات ضروری نہیں ہے کہ وہ اس خاص صورت میں حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں بھی پائی جائے اور حضور ﷺ کے زمانے میں اس انداز سے اس کا وجود بھی ہو۔ قرآن کریم جب کسی چیز کو حرام قرار دیتا ہے تو اس کی ایک حقیقت اس کے سامنے ہوتی ہے اور اس حقیقت کو وہ حرام قرار دیتا ہے چاہے اس کی کوئی خاص صورت حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ قرآن کریم نے شراب کو حرام قرار دیا ہے۔ اور شراب کی حقیقت یہ ہے کہ ایسا مشروب جس میں نشہ ہو۔ اب آج اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ صاحب! آجکل کی یہ دہسکی (Whisky) بیر (Beer) اور برانڈی (Brandy) حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں تو پائی نہیں جاتی تھی، لہذا یہ حرام نہیں ہے، تو یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں اگرچہ یہ اس خاص شکل میں موجود نہیں تھی، لیکن اس کی حقیقت یعنی ”ایسا مشروب جو نشہ آور ہو“ موجود تھی اور آنحضرت ﷺ نے اس کو حرام قرار دے دیا تھا۔ لہذا اب وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو گئی۔ اب چاہے شراب کی نئی شکل آجائے اور اس کا نام چاہے دہسکی رکھ دیا جائے یا برانڈی رکھ لویا بیر رکھ لویا کوک (Coke) رکھ لو، نشہ آور مشروب ہر شکل اور ہر نام کے ساتھ حرام ہے۔

اس لئے یہ کہنا کہ ”کمرشل لون“ (Commercial Loan) چونکہ اس زمانے میں نہیں تھے بلکہ آج پیدا ہوئے ہیں اس لئے حرام نہیں ہیں، یہ خیال درست نہیں۔

## ایک لطیفہ

ایک لطیفہ یاد آیا۔ ہندوستان کے اندر ایک گویا (گانے والا) تھا۔ وہ ایک مرتبہ حج کرنے چلا گیا۔ حج کے بعد وہ مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ جا رہا تھا کہ راستے میں ایک منزل پر اس نے قیام کیا۔ اس زمانے میں مختلف منزلیں ہوتی تھیں۔ لوگ ان منزلوں پر رات گزارتے اور اگلے دن صبح آگے کا سفر کرتے۔ اس لئے گویے نے راستے میں ایک منزل پر رات گزارنے کے لئے قیام کیا اور اس منزل پر ایک عرب گویا بھی آگیا، اور اس نے وہاں بیٹھ کر عربی میں گانا بجانا شروع کر دیا۔ عرب گویے کی آواز ذرا بھدی اور خراب تھی۔ کربہۃ الصوت تھا۔ اب ہندوستانی گویے کو اس کی آواز بہت بُری لگی۔ اور اس نے اُٹھ کر کہا کہ آج یہ بات میری سمجھ میں آئی کہ حضور اقدس ﷺ نے گانا بجانا کیوں حرام

قرار دیا تھا۔ اس لئے کہ آپ ﷺ نے ان بدوؤں کا گانا سنا تھا اس لئے حرام قرار دے دیا۔ اگر آپ میرا گانا سن لیتے تو آپ گانا بجانا حرام قرار نہ دیتے۔

## آج کل کا مزاج

آجکل یہ مزاج بن گیا ہے کہ ہر چیز کے بارے میں لوگ یہ کہتے ہیں کہ صاحب! حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں یہ عمل اس طرح ہوتا تھا، اس لئے آپ نے اس کو حرام قرار دے دیا۔ آج چونکہ یہ عمل اس طرح نہیں ہو رہا ہے لہذا وہ حرام نہیں ہے۔ کہنے والے یہاں تک کہہ رہے ہیں کہ خنزیروں کو اس لئے حرام قرار دیا گیا تھا کہ وہ گندے ماحول میں پڑے رہتے تھے، غلاظت کھاتے تھے، گندے ماحول میں ان کی پرورش ہوتی تھی، اب تو بہت صاف ستھرے ماحول میں ان کی پرورش ہوتی ہے اور ان کے لئے اعلیٰ درجے کے فارم قائم کر دیئے گئے ہیں۔ لہذا اب ان کے حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

## شریعت کا ایک اصول

یاد رکھئے! قرآن کریم جب کسی چیز کو حرام قرار دیتا ہے تو اس کی ایک حقیقت ہوتی ہے۔ اس کی صورتیں چاہے کتنی بدل جائیں اور اس کو بنانے اور تیار کرنے کے طریقے چاہے کتنے بدلتے رہیں، لیکن اس کی حقیقت اپنی جگہ برقرار رہتی ہے۔ اور وہ حقیقت حرام ہوتی ہے، یہ شریعت کا اصول ہے۔

## زمانہ نبوت کے بارے میں ایک غلط فہمی

پھر یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں تجارتی قرضوں (Commercial Loan) کا رواج نہیں تھا۔ اور سارے قرضے صرف ذاتی ضرورت کے لئے لیے جاتے تھے۔ اس موضوع پر میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ نے ”مسئلہ سود“ کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے۔ اس کا دوسرا حصہ میں نے لکھا ہے۔ اس حصہ میں میں نے کچھ مثالیں پیش کی ہیں کہ سرکارِ دو عالم ﷺ کے زمانے میں بھی تجارتی قرضوں کا لین دین ہوتا تھا۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ عرب صحرائین تھے تو اس کے ساتھ ہی لوگوں کے ذہن میں یہ تصور آتا ہے کہ وہ معاشرہ جس میں حضور اقدس ﷺ تشریف لائے تھے وہ ایسا سادہ اور معمولی معاشرہ ہوگا جس میں تجارت وغیرہ تو ہوتی نہیں ہوگی اور اگر تجارت ہوتی بھی ہوگی تو صرف گندم اور جو وغیرہ کی

ہوتی ہوگی۔ اور وہ بھی دس بیس روپے سے زیادہ کی نہیں ہوگی۔ اس کے علاوہ کوئی بڑی تجارت نہیں ہوتی ہوگی۔ عام طور پر ذہن میں یہ تصور بیٹھا ہوا ہے۔

## ہر قبیلہ جائنٹ اشاک کمپنی ہوتا تھا

لیکن یاد رکھئے یہ بات درست نہیں۔ عرب کا وہ معاشرہ جس میں حضور اقدس ﷺ تشریف لائے اس میں بھی آج کی جدید تجارت کی تقریباً ساری بنیادیں موجود تھیں۔ مثلاً آجکل ”جائنٹ اشاک کمپنیاں“ ہیں۔ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ چودھویں صدی کی پیداوار ہے۔ اس سے پہلے ”جائنٹ اشاک کمپنی“ کا تصور نہیں تھا۔ لیکن جب ہم عرب کی تاریخ پڑھتے ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ عرب کا ہر قبیلہ ایک مستقل ”جائنٹ اشاک کمپنی“ ہوتا تھا۔ اس لئے کہ ہر قبیلے میں تجارت کا طریقہ یہ تھا کہ قبیلہ کے تمام آدمی ایک روپیہ دو روپیہ لاکر ایک جگہ جمع کرتے اور وہ رقم ”شام“ بھیج کر وہاں سے سامان تجارت منگواتے۔ آپ نے تجارتی قافلوں (Commercial Caravan) کا نام سنا ہوگا۔ وہ ”کاروان“ ہی ہوتے تھے کہ سارے قبیلے نے ایک ایک روپیہ جمع کر کے دوسری جگہ بھیجا اور وہاں سے سامان تجارت منگوا کر یہاں فروخت کر دیا۔ چنانچہ قرآن کریم میں یہ جو فرمایا کہ:

”لَا يَلَابِقُ الَّذِينَ يَنْتَفِعُونَ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ“<sup>(۱)</sup>

وہ بھی اسی بناء پر کہ یہ عرب کے لوگ سردیوں میں یمن کی طرف سفر کرتے تھے اور گرمیوں میں شام کی طرف سفر کرتے تھے اور گرمیوں اور سردیوں کے یہ سفر محض تجارت کے لئے ہوتے تھے۔ یہاں سے سامان لے جا کر وہاں بیچ دیا، وہاں سے سامان لاکر یہاں بیچ دیا، اور بعض اوقات ایک ایک آدمی اپنے قبیلے سے دس لاکھ دینار قرض لیتا تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا وہ اس لئے قرض لیتا تھا کہ اس کے گھر میں کھانے کو نہیں تھا؟ یا اس کے پاس میت کو کفن دینے کے لئے کپڑا نہیں تھا؟ ظاہر ہے کہ جب وہ اتنا بڑا قرض لیتا تھا تو وہ کسی کمرشل مقصد کے لئے لیتا تھا۔

## سب سے پہلے چھوڑا جانے والا سود

جب حضور اقدس ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر سود کی حرمت کا اعلان فرمایا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ:

”وَرَبَا الْحَاہِلِیَةِ مَوْصُوعٌ وَآوَلُ رَبَا اَضْعُ رَبَانَا رَبَا عَبَاسِ بْنِ

عبدالمطلب فائدہ موضوع کنندہ،“ (۱)

یعنی (آج کے دن) جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا اور سب سے پہلا سود جو میں چھوڑتا ہوں وہ ہمارے چچا حضرت عباس کا سود ہے، وہ سب کا سب ختم کر دیا گیا، چونکہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ لوگوں کو سود پر قرض دیا کرتے تھے۔ اس لئے آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آج کے دن میں ان کا سود جو دوسرے لوگوں کے ذمے ہے، وہ ختم کرتا ہوں اور روایات میں آتا ہے کہ وہ دس ہزار مثقال سونا تھا، اور تقریباً ۴ ماشے کا ایک مثقال ہوتا ہے، اور یہ دس ہزار مثقال کوئی سرمایہ (Principal) نہیں تھا، بلکہ یہ سود تھا جو لوگوں کے ذمے اصل رقوم پر واجب ہوا تھا۔

اس سے اندازہ لگائیے کہ وہ قرض جس پر دس ہزار کا سود لگ گیا ہو، کیا وہ قرض صرف کھانے کی ضرورت کے لئے لیا گیا تھا؟ ظاہر ہے کہ وہ قرض تجارت کے لئے لیا گیا ہوگا۔

### عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں بینکاری کی ایک مثال

حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ جو عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، انہوں نے اپنے پاس بالکل ایسا نظام قائم کیا ہوا تھا جیسے آجکل بینکنگ کا نظام ہوتا ہے۔ لوگ جب ان کے پاس اپنی امانتیں لا کر رکھواتے تو یہ ان سے کہتے کہ میں یہ امانت کی رقم بطور قرض لیتا ہوں، یہ رقم میرے ذمے قرض ہے۔ اور پھر آپ اس رقم کو تجارت میں لگاتے۔ چنانچہ جس وقت آپ کا انتقال ہوا تو اس وقت جو قرض ان کے ذمہ تھا، اس کے بارے میں ان کے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:

”فحسبت ما علیہ من الديون فوحدته الفی الف ومائتت الف۔“

یعنی میں نے ان کے ذمہ واجب الاداء قرضوں کا حساب لگایا تو وہ بائیس لاکھ دینار

نکلے۔ (۲)

لہذا یہ کہنا کہ اس زمانے میں تجارتی قرض نہیں ہوتے تھے، یہ بالکل خلاف واقعہ بات ہے اور حقیقت یہ ہے کہ تجارتی قرض بھی ہوتے تھے، اور اس پر ”سود“ کا لین دین بھی ہوتا تھا، اور قرآن کریم نے ہر قرض پر جو بھی زیادتی وصول کی جائے اس کو حرام قرار دیا ہے لہذا یہ کہنا کہ کمرشل لون (Commercial Loan) پر انٹرسٹ لینا جائز ہے اور ذاتی قرضوں پر انٹرسٹ لینا جائز نہیں، یہ بالکل غلط ہے۔

(۱) صحیح مسلم: کتاب الحج، باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم، حدیث نمبر ۱۲۱۸۔

(۲) مسئلہ سود، ص ۱۱۳، بحوالہ طبقات ابن سعد، ص ۱۹، ج ۳۔

## سود مرکب اور سود مفرد دونوں حرام ہیں

اس کے علاوہ ایک اور غلط فہمی پھیلائی جا رہی ہے۔ وہ یہ کہ ایک سود مفرد (Simple Interest) ہوتا ہے اور ایک سود مرکب (Compound Interest) ہوتا ہے، یعنی سود پر بھی سود لگتا چلا جائے۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں مرکب سود ہوتا تھا اور قرآن کریم نے اس کو حرام قرار دیا ہے لہذا وہ تو حرام ہے لیکن سود مفرد جائز ہے اس لئے کہ وہ اس زمانے میں نہیں تھا اور نہ ہی قرآن نے اس کو حرام قرار دیا ہے۔ لیکن ابھی قرآن کریم کی جو آیت میں نے آپ کے سامنے تلاوت کی اس میں فرمایا کہ:

”يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ وَخُذُوْا مٰا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا“ (۱)

یعنی اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو، اور ربا کا جو حصہ بھی رہ گیا ہو، اس کو چھوڑ دو، یعنی اس کے کم یا زیادہ ہونے کا کوئی سوال نہیں یا Rate of Interest کے کم یا زیادہ ہونے کی بحث نہیں، جو کچھ بھی ہو اس کو چھوڑ دو۔ اور اس کے بعد آگے فرمایا کہ:

”وَإِنْ تُبْتَغُوا فَلَئْسَ مِنْكُمْ رُبٌّ وَلَا مَوْلًى لَّكُمْ“ (۲)

یعنی اگر تم ربا سے توبہ کر لو تو پھر تمہارا جو ”راس المال“ (Principal) ہے وہ تمہارا حق ہے اور خود قرآن کریم نے واضح طور پر فرمادیا کہ Principal تو تمہارا حق ہے لیکن اس کے علاوہ تھوڑی سی زیادتی بھی ناجائز ہے لہذا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ سود مرکب حرام ہے اور سود مفرد حرام نہیں، بلکہ سود کم ہو یا زیادہ سب حرام ہے اور قرض لینے والا غریب ہو تب بھی حرام ہے اور قرض لینے والا امیر اور مالدار ہو تو بھی حرام ہے۔ اگر کوئی شخص ذاتی ضرورت کے لئے قرض لے رہا ہو تو بھی حرام ہے اور اگر تجارت کے لئے قرض لے رہا ہو تو بھی حرام ہے، اس کے حرام ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

## موجودہ بینکنگ انٹرسٹ بالاتفاق حرام ہے

یہاں یہ بات بھی عرض کر دوں کہ تقریباً ۶۰،۵۰ سال تک عالم اسلام میں بینکنگ انٹرسٹ (Banking Interest) کے بارے میں سوالات اٹھائے جاتے رہے اور جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ Compound Interest حرام ہے، Simple Interest حرام نہیں ہے یا یہ کہنا کہ Commercial Loan حرام نہیں ہے وغیرہ۔ یہ اشکالات اور

اعتراضات عالم اسلام میں تقریباً ۵۰ سال تک ہوتے رہے ہیں لیکن اب یہ بحث ختم ہو گئی ہے۔ اب ساری دنیا کے نہ صرف علماء بلکہ مہاجرین معاشیات اور مسلم بینکرز بھی اس بات پر متفق ہیں کہ بینکنگ انٹرنٹ بھی اسی طرح حرام ہے، جس طرح عام قرض کے لین دین پر سود حرام ہوتا ہے اور اب اس پر اجماع ہو چکا ہے۔ کسی قابل ذکر شخص کا اس میں اختلاف نہیں۔ اس کے بارے میں آخری فیصلہ آج سے تقریباً ۴ سال پہلے جدہ میں مجمع الفقہ الاسلامی (Islamic Fiqah Academy) جس میں تقریباً ۴۵ مسلم ملکوں کے سرکردہ علماء کا اجتماع ہوا، اور جس میں، میں بھی شامل تھا۔ اور ان تمام ملکوں کے تقریباً ۲۰۰ علماء نے بالاتفاق یہ فتویٰ دیا کہ بینکنگ انٹرنٹ بالکل حرام ہے، اور اس کے جائز ہونے کا کوئی راستہ نہیں لہذا یہ مسئلہ تو اب ختم ہو چکا ہے کہ بینکنگ انٹرنٹ حرام ہے یا نہیں؟

### کمرشل لون پر انٹرنٹ میں کیا خرابی ہے؟

اب ایک بات باقی رہ گئی ہے اس کو بھی سمجھ لینا چاہئے وہ یہ کہ شروع میں جیسا کہ عرض کیا تھا کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں صرف ذاتی ضرورت کے لئے قرضے لئے جاتے تھے۔ اب اگر ایک شخص ذاتی ضرورت کے لئے قرض لے رہا ہے مثلاً اس کے پاس کھانے کو روٹی نہیں ہے یا میت کو دفنانے کے لئے کفن نہیں ہے اس کے لئے وہ قرض لے رہا ہے اور آپ اس سے سود کا مطالبہ کر رہے ہیں تو ایک غیر انسانی حرکت اور نا انصافی کی بات ہے، لیکن جو شخص میرے پیسے کو تجارت میں لگا کر نفع کمائے گا اگر میں نفع میں اس سے تھوڑا حصہ لے لوں تو اس میں کیا خرابی ہے؟

### آپ کو نقصان کا خطرہ (Risk) بھی برداشت کرنا ہوگا

پہلی بات تو یہ ہے کہ ایک مسلمان کو اللہ کے کسی حکم میں چوں چرا کی گنجائش نہیں ہونی چاہئے، اگر کسی چیز کو اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا وہ حرام ہو گئی لیکن زیادہ اطمینان کے لئے یہ بات عرض کرتا ہوں تاکہ یہ بات اچھی طرح دل میں اتر جائے وہ یہ کہ اگر آپ کسی شخص کو قرض دے رہے ہیں تو اس کے بارے میں اسلام یہ کہتا ہے کہ دو باتوں میں سے ایک بات متعین کر لو۔ کیا تم اس کی کچھ امداد کرنا چاہتے ہو؟ یا اس کے کاروبار میں حصہ دار بننا چاہتے ہو؟ اگر قرض کے ذریعہ اس کی امداد کرنا چاہتے ہو تو وہ پھر آپ کی طرف سے صرف امداد ہی ہوگی۔ پھر آپ کو اس قرض پر زیادتی کے مطالبے کا کوئی حق نہیں۔ اور اگر اس کے کاروبار میں حصہ دار بننا چاہتے ہو تو پھر جس طرح نفع میں حصہ دار بنو گے اسی

طرح نقصان میں بھی اس کے حصہ دار بننا ہوگا۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ تم صرف نفع میں حصہ دار بن جاؤ، نفع ہو تو تمہارا، اور اگر نقصان ہو تو وہ اس کا، لہذا جس صورت میں آپ اس کو کاروبار کے لئے پیسے دے رہے ہیں تو پھر یہ نہیں ہو سکتا کہ کاروبار میں نقصان کا خطرہ (Risk) تو وہ برداشت کرے، اور نفع آپ کو مل جائے بلکہ اس صورت میں آپ اس کو قرض نہ دیں، بلکہ اس کے ساتھ ایک جوائنٹ انٹرپرائز، (Joint Enterprise) کیجئے، اور اس کے ساتھ ”مشارکت“ اور پارٹنرشپ (Partnership) کیجئے۔ یعنی اس سے معاہدہ کریں کہ جس کاروبار کے لئے تم قرض لے رہے ہو، اس میں اتنا فیصد نفع میرا ہوگا اور اتنا فیصد تمہارا ہوگا۔ اگر اس کاروبار میں نقصان ہوگا تو وہ نقصان بھی اسی نفع کے تناسب سے ہوگا۔ لیکن یہ بالکل درست نہیں ہے کہ آپ تو اس سے یہ کہیں کہ اس قرض پر ۱۵ فیصد نفع آپ سے لوں گا چاہے تمہیں کاروبار میں نفع ہو، یا نقصان ہو۔ یہ بالکل حرام ہے، اور سود ہے۔

## آج کل کے انٹرسٹ کے نظام کی خرابی

آج کل انٹرسٹ (Interest) کا جو نظام رائج ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض اوقات قرض لینے والے کو نقصان ہو گیا تو اس صورت میں قرض دینے والا فائدہ میں رہا، اور قرض لینے والا نقصان میں رہا، اور بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ قرض لینے والے نے زیادہ شرح سے نفع کمایا، اور قرض دینے والے کو اس نے معمولی شرح سے نفع دیا۔ اب قرض دینے والا نقصان میں رہا۔ اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھئے۔

## ڈیپازیٹر (Depositor) ہر حال میں نقصان میں ہے

مثلاً ایک شخص ایک کروڑ روپیہ قرض لے کر اس سے تجارت شروع کرتا ہے۔ اب وہ ایک کروڑ روپیہ کہاں سے اس کے پاس آیا؟ وہ ایک کروڑ روپیہ کس کا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ روپیہ اس نے بینک سے لیا۔ اور بینک کے پاس وہ روپیہ ڈیپازیشن کا ہے۔ گویا کہ وہ ایک کروڑ روپیہ پوری قوم کا ہے۔ اور اب اس نے قوم کے اس ایک کروڑ روپے سے تجارت شروع کی اور اس تجارت کے اندر اس کو سو فیصد نفع ہوا، اور اب اس کے پاس دو کروڑ ہو گئے، جس میں سے ۱۵ فیصد یعنی ۱۵ لاکھ روپے اس نے بینک کو دیئے، اور پھر بینک نے اس میں سے اپنا کمیشن اور اپنے اخراجات نکال کر باقی ۷ فیصد یا دس فیصد کھاتہ دار (Depositors) کو دے دیئے، نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں کا پیسہ تجارت میں لگا تھا، جس سے اتنا نفع ہوا، ان کو تو سو روپے پر صرف دس روپے نفع ملا، اور یہ بیچارہ ڈیپازیشن بڑا خوش ہے کہ



میرے سو روپے اب ایک سو دس ہو گئے، لیکن اس کو یہ معلوم نہیں کہ حقیقت میں اس کے پیسوں سے جو نفع کمایا گیا اس کے لحاظ سے ایک سو کے دو سو ہونے چاہئے تھے، اور پھر دوسری طرف یہ دس روپے جو نفع اس کو ملا، قرض لینے والا اس کو دوبارہ اس سے واپس وصول کر لیتا ہے۔ وہ کس طرح واپس وصول کرتا ہے؟

## سود کی رقم مصارف میں شامل ہوتی ہے

وہ اس طرح وصول کرتا ہے کہ قرض لینے والا ان دس روپوں کو پیداواری اخراجات اور مصارف (Cost of Production) میں شامل کر لیتا ہے، مثلاً فرض کرو کہ اس نے ایک کروڑ روپیہ بینک سے قرض لے کر کوئی فیکٹری لگائی، یا کوئی چیز تیار کی تو تیاری کے مصارف (Cost) میں ۱۵ فیصد بھی شامل کر دیئے جو اس نے بینک کو ادا کیے۔ لہذا جب وہ پندرہ فیصد بھی شامل ہو گئے تو اب جو چیز تیار (Produce) ہوگی، اس کی قیمت پندرہ فیصد بڑھ جائے گی۔ مثلاً اس نے کپڑا تیار کیا تھا۔ تو اب انٹرسٹ کی وجہ سے اس کپڑے کی قیمت پندرہ فیصد بڑھ گئی۔ لہذا ڈیپازٹر جس کو ایک سو کے ایک سو دس روپے ملے تھے، جب بازار سے کپڑا خریدے گا تو اس کو اس کپڑے کی قیمت پندرہ فیصد زیادہ دینی ہوگی۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ ڈیپازٹر کو جو دس فیصد منافع دیا گیا تھا وہ دوسرے ہاتھ سے اس سے زیادہ کر کے پندرہ فیصد وصول کر لیا گیا۔ یہ تو خوب نفع کا سودا ہوا۔ وہ ڈیپازٹر خوش ہے کہ مجھے سو روپے کے ایک سو دس روپے مل گئے۔ لیکن حقیقت میں اگر دیکھا جائے تو اس کو سو روپے کے بدلے ۹۵ روپے ملے۔ اس لئے کہ وہ پندرہ فیصد کپڑے کی لاگت (Cost) میں چلے گئے، اور دوسری طرف ۸۵ فیصد منافع اس قرض لینے والے کی جیب میں چلا گیا۔

## شرکت کا فائدہ

اور اگر شرکت پر معاملہ ہوتا، اور یہ طے پاتا کہ مثلاً ۵۰ فیصد نفع سرمایہ لگانے والے (Financier) کا ہوگا، اور ۵۰ فیصد کام کرنے والے تاجر کا ہوگا، تو اس صورت میں عوام کو ۱۵ فیصد کے بجائے ۵۰ فیصد نفع ملتا اور اس صورت میں یہ ۵۰ فیصد اس چیز کی لاگت (Cost) میں بھی شامل نہ ہوتا، اس لئے کہ نفع تو اس پیداوار کی فروخت کے بعد سامنے آئے گا اور پھر اس کو تقسیم کیا جائے گا۔ اس لئے کہ سود (Interest) تو لاگت (Cost) میں شامل کیا جاتا ہے لیکن نفع (Profit) لاگت (Cost) میں شامل نہیں کیا جاتا، تو یہ صورت اجتماعی نفع کی تھی۔

## نفع کسی کا اور نقصان کسی اور کا

اور اگر فرض کرو کہ ایک کروڑ روپیہ بینک سے قرض لے کر جو تجارت کی، اس تجارت سے میں اس کو نقصان ہو گیا، وہ بینک اس نقصان کے نتیجے میں دیوالیہ ہو گیا، اب اس بینک کے دیوالیہ ہونے کے نتیجے میں کس کا روپیہ گیا؟ ظاہر ہے کہ عوام کا گیا۔ تو اس نظام میں نقصان ہونے کی صورت میں سارا نقصان عوام پر ہے۔ اور اگر نفع ہے تو سارا کا سارا قرض لینے والے کا۔

## بیمہ کمپنی سے کون فائدہ اٹھا رہا ہے

قرض لینے والے تاجر کا اگر نقصان ہو جائے تو اس نے اس نقصان کی تلافی کے لئے ایک اور راستہ تلاش کر لیا ہے، وہ ہے انشورنس (Insurance)۔ مثلاً فرض کرو کہ روٹی کے گودام میں آگ لگ گئی تو اس نقصان کو پورا کرنے کا فریضہ انشورنس کمپنی پر عائد ہوتا ہے اور انشورنس کمپنی میں کس کا پیسہ ہے؟ وہ غریب عوام کا پیسہ ہے۔ اس عوام کا پیسہ ہے جو اپنی گاڑی اس وقت تک سڑک پر نہیں لا سکتے جب تک اس کو انشورڈ (Insured) نہ کرالیں۔ اور عوام کی گاڑی کا ایکسیڈنٹ نہیں ہوتا، اس کو آگ نہیں لگتی، لیکن وہ بیمہ کی قسطیں (Premium) ادا کرنے پر مجبور ہیں۔

ان غریب عوام کے بیمہ کی قسطوں سے انشورنس کمپنی کی عمارت تعمیر کی گئی، اور غریب عوام کے ڈیپازٹ کے ذریعہ تاجر کے نقصان کی تلافی کرتے ہیں، لہذا یہ سارا گورکھ دھند اس لئے کیا جا رہا ہے تاکہ اگر نفع ہو تو سرمایہ دار تاجر کا ہو، اور اگر نقصان ہو تو عوام کا ہو، اس کے نتیجے میں یہ صورت حال ہو رہی ہے۔ بینک میں جو پوری قوم کا روپیہ ہے، اگر اس کو صحیح طریقے پر استعمال کیا جاتا تو اس کے تمام منافع بھی عوام کو حاصل ہوتے۔ اور اب موجودہ نظام میں تقسیم دولت (Distribution of Wealth) کا جو سسٹم ہے، اس کے نتیجے میں دولت نیچے کی طرف جانے کے بجائے اوپر کی طرف جا رہی ہے۔ انہی خرابیوں کی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ سود کھانا ایسا ہے جیسے اپنی ماں سے زنا کاری کرنا۔ اتنا سنگین گناہ اس لئے ہے کہ اس کی وجہ سے پوری قوم کو تباہی کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔

## سود کی عالمی تباہ کاری

آج سے پہلے ہم ”سود“ کو صرف اس لئے حرام مانتے تھے کہ قرآن کریم نے اس کو حرام قرار دیا ہے۔ ہمیں اس کے عقلی دلائل سے زیادہ بحث نہیں تھی۔ اللہ تعالیٰ نے جب حرام قرار دے دیا

ہے، بس حرام ہے، لیکن آج اس کے نتائج آپ خود اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کر رہے ہیں۔ آج پوری دنیا میں انٹرنیٹ کا نظام جاری ہے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ آپ کے اس ملک (امریکہ) کا دنیا میں طوطی بول رہا ہے۔ اور اب تو اس کا دوسرا حریف بھی دنیا سے رخصت ہو گیا۔ اور اب کوئی اس سے ٹکر لینے والا موجود نہیں، لیکن پھر بھی اقتصادی ابتری کا شکار ہے۔ اس کی بنیاد بھی انٹرنیٹ ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں غریب فقیر قسم کے لوگ سود پر قرض لیا کرتے تھے، ان سے سود کا مطالبہ کرنا حرام تھا، لیکن آج اگر کوئی شخص کمرشل لائن پر سود لے رہا ہے تو اس کو حرام نہیں ہونا چاہئے، عقلی اور معاشی اعتبار سے یہ بات درست نہیں ہے۔ اگر کوئی غیر جانبداری سے اس نظام کا مطالعہ کرے تو اس کو پتہ چل جائے گا کہ اس نظام نے دنیا کو تباہی کے آخری کنارے تک پہنچا دیا ہے۔ اور انشاء اللہ ایک وقت آئے گا کہ لوگوں کے سامنے اس کی حقیقت کھل جائے گی۔ اور ان کو پتہ چل جائے گا کہ قرآن کریم نے سود کے خلاف اعلان جنگ کیوں کیا تھا؟ یہ تو سود کی حرمت کا ایک پہلو تھا جو میں نے آپ کے سامنے بیان کیا۔

### سودی طریقہ کار کا متبادل

ایک دوسرا سوال بھی بہت اہم ہے جو آج کل لوگوں کے دلوں میں پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہم یہ تو مانتے ہیں کہ انٹرنیٹ حرام ہے۔ لیکن اگر انٹرنیٹ کو ختم کر دیا جائے تو پھر اس کا متبادل طریقہ کیا ہوگا جس کے ذریعہ معیشت کو چلایا جائے؟ اس واسطے کہ آج پوری دنیا میں معیشت کی روح انٹرنیٹ پر قائم ہے۔ اور اگر اس کی روح کو نکال دیا جائے تو اس کو چلانے کا دوسرا کوئی طریقہ نظر نہیں آتا۔ اس لئے لوگ کہتے ہیں کہ انٹرنیٹ کے سوا کوئی دوسرا نظام موجود ہی نہیں ہے۔ اور اگر ہے تو ممکن اور قابل عمل (Practicable) نہیں ہے۔ اور اگر کسی کے پاس قابل عمل طریقہ موجود ہے تو وہ بتائے کہ کیا ہے؟

اس سوال کا جواب تفصیل طلب ہے۔ اور ایک مجلس میں اس موضوع کا پورا حق ادا ہونا ممکن بھی نہیں ہے۔ اور اس کا جواب تھوڑا سا نیکی نکل بھی ہے۔ اور اس کو عام فہم اور عام الفاظ میں بیان کرنا آسان بھی نہیں ہے، لیکن میں اس کو عام فہم انداز میں بیان کرنے کی کوشش کرتا ہوں، تاکہ آپ حضرات کی سمجھ میں آجائے۔

## ناگزیر چیزوں کو شریعت میں ممنوع قرار نہیں دیا گیا

سب سے پہلے تو یہ سمجھ لیجئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو حرام قرار دے دیا کہ یہ چیز حرام ہے تو پھر یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ چیز ناگزیر ہو، اس لئے کہ اگر وہ چیز ناگزیر ہوتی تو اللہ تعالیٰ اس کو حرام قرار نہ دیتے۔ اس لئے کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ (۱)

یعنی اللہ تعالیٰ انسان کو کسی ایسی چیز کا حکم نہیں دیتے جو اس کی وسعت سے باہر ہو۔ لہذا ایک مومن کے لئے تو اتنی بات بھی کافی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ایک چیز کو حرام قرار دے دیا تو چونکہ اللہ تعالیٰ سے زیادہ جاننے والا کوئی نہیں ہے کہ کوئی چیز انسان کے لئے ضروری ہے اور کون سی چیز ضروری نہیں ہے، لہذا جب اس چیز کو حرام قرار دے دیا تو یقیناً وہ چیز ضروری اور ناگزیر نہیں ہے۔ اس چیز میں کہیں خرابی ضرور ہے جس کی وجہ سے وہ ضروری اور ناگزیر معلوم ہو رہی ہے تو اب اس خرابی کو دور کرنے کی ضرورت ہے لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس کے بغیر کام نہیں چلے گا، اور یہ چیز ناگزیر ہے

## سودی قرض کا متبادل قرضِ حسنہ ہی نہیں ہے

دوسری بات یہ ہے بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں انٹرسٹ (Interest) جس کو قرآن کریم حرام قرار دیتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آئندہ جب کسی کو قرض دیا جائے تو ان کو غیر سودی قرض (Interest-Free Loan) دینا چاہئے۔ اور اس پر کسی منافع کا مطالبہ نہیں کرنا چاہئے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جب انٹرسٹ ختم ہو جائے گا تو ہمیں پھر غیر سودی قرضے ملا کریں گے، پھر جتنا قرض چاہیں حاصل کریں، اور اس سے کونھیاں بنگلے بنائیں۔ اور اس سے فیکٹریاں قائم کریں۔ اور ہم سے کسی انٹرسٹ کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ اور اسی سوچ کی بنا پر لوگ کہتے ہیں کہ یہ صورت قابل عمل (Practicable) نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب ہر شخص کو سود کے بغیر قرض دیا جائے گا تو پھر اتنا پیسہ کہاں سے آئے گا کہ سب لوگوں کو بغیر سود کے قرضہ دے دیا جائے؟

## سودی قرض کا متبادل ”مشارکت“ ہے

یاد رکھئے کہ انٹرسٹ کا متبادل (Alternative) قرضِ حسنہ نہیں ہے کہ کسی کو ویسے ہی

قرض دے دیا جائے بلکہ اس کا متبادل ”مشارکت“ ہے، یعنی جب کوئی شخص کاروبار کے لئے قرضہ لے رہا ہے تو وہ قرض دینے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ میں تمہارے کاروبار میں حصہ دار بننا چاہتا ہوں، اگر تمہیں نفع ہوگا تو اس نفع کا کچھ حصہ مجھے دینا پڑے گا اور اگر نقصان ہوگا تو اس نقصان میں بھی میں شامل ہوں گا، تو اس کاروبار کے نفع اور نقصان دونوں میں قرض دینے والا شریک ہو جائے گا۔ اور یہ مشارکت ہو جائے گی، اور یہ انٹرسٹ کا متبادل طریقہ کار (Alternative System) ہے۔

اور ”مشارکت“ کا نظریاتی پہلو تو میں آپ کے سامنے پہلے بھی بیان کر چکا ہوں کہ انٹرسٹ کی صورت میں تو دولت کا بہت معمولی حصہ کھاتہ دار (Depositor) کو ملتا ہے لیکن اگر ”مشارکت“ کی بنیاد پر کاروبار کیا جائے، اور سرمایہ کاری (Financing) ”مشارکت“ کی بنیاد پر ہو تو اس صورت میں تجارت کے اندر جتنا نفع ہوگا اس کا ایک متناسب (Proportionate) حصہ کھاتہ داروں کی طرف بھی منتقل ہوگا اور اس صورت میں تقسیم دولت (Distribution of Wealth) کا اوپر کی طرف جانے کے بجائے نیچے کی طرف آئے گا۔ لہذا اسلام نے جو متبادل نظام پیش کیا وہ ”مشارکت“ کا نظام ہے۔

## مشارکت کے بہترین نتائج

لیکن یہ ”مشارکت“ کا نظام چونکہ موجودہ دنیا میں ابھی تک کہیں جاری نہیں ہے اور اس پر عمل نہیں ہوا اس لئے اس کی برکات بھی لوگوں کے سامنے نہیں آرہی ہیں۔ ابھی گزشتہ بیس پچیس سال کے دوران مسلمانوں نے مختلف مقامات پر اس کی کوششیں کی ہیں کہ وہ ایسے مالیاتی ادارے اور بینک قائم کریں جو انٹرسٹ کی بنیاد پر نہ ہوں بلکہ ان کو اسلامی اصولوں کی بنیاد پر چلایا جائے اور شاید آپ کے علم میں بھی یہ بات ہوگی کہ اس وقت پوری دنیا میں کم از کم اتنی سے لے کر سو تک ایسے بینک اور سرمایہ کاری کے ادارے قائم ہو چکے ہیں جن کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ اسلامی اصولوں پر اپنے کاروبار کو چلا رہے ہیں اور انٹرسٹ سے پاک کاروبار کر رہے ہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ان کا یہ دعویٰ سو فیصد صحیح ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس میں کچھ غلطیاں اور کوتاہیاں بھی ہوں۔ لیکن بہر حال! یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ اس وقت پوری دنیا میں تقریباً ایک سو ادارے اور بینک غیر سودی نظام پر کام کر رہے ہیں اور یہ صرف اسلامی ملکوں میں نہیں بلکہ بعض مغربی اور یورپین ممالک میں بھی کام کر رہے ہیں۔ ان بینکوں اور اداروں نے ”مشارکت“ کے طریقے پر عمل کرنا شروع کیا ہے۔ اور جہاں کہیں ”مشارکت“ کے طریقے کو اپنایا گیا، وہاں اس کے بہترین نتائج نکلے ہیں۔ ہم نے پاکستان میں ایک بینک میں اس کا تجربہ کیا۔ اور

میں نے خود اس کی ”مذہبی نگران کمیٹی“ کے ممبر ہونے کی حیثیت سے اس کا معائنہ کیا۔ اور اس میں ”مشارکہ“ کے اندر بعض اوقات کھاتہ داروں کو بیس فیصد نفع بھی دیا گیا، لہذا اگر ”مشارکہ“ کو وسیع پیمانے پر کیا جائے تو اس کے نتائج اور بھی زیادہ بہتر نکل سکتے ہیں۔

## ”مشارکت“ میں عملی دشواری

لیکن اس میں ایک عملی دشواری ہے، وہ یہ کہ اگر کوئی شخص مشارکہ کی بنیاد پر بینک سے پیسے لے گیا اور ”مشارکہ“ کے معنی نفع اور نقصان میں شرکت (Profit and Loss Sharing) کے ہیں کہ اگر نفع ہوگا تو اس میں بھی شرکت ہوگی اور اگر نقصان ہوگا تو اس میں بھی شرکت ہوگی تو افسوس ناک بات یہ ہے کہ خود ہمارے عالم اسلام میں بددیانتی اتنی عام ہے اور بگاڑ اتنا پھیلا ہوا ہے کہ اب اگر کوئی شخص اس بنیاد پر بینک سے پیسے لے کر گیا کہ اگر نفع ہوا تو نفع لا کر دوں گا، اور اگر نقصان ہوا تو نقصان بینک کو بھی برداشت کرنا پڑے گا تو وہ پیسے لے کر جانے والا شخص کبھی پلٹ کر نفع لے کر نہیں آئے گا۔ بلکہ وہ ہمیشہ یہ ظاہر کرے گا کہ مجھے نقصان ہوا ہے۔ اور وہ بینک سے کہے گا کہ بجائے اس کے کہ آپ مجھ سے نفع کا مطالبہ کریں بلکہ اس نقصان کی تلافی کے لئے مجھے مزید رقم دیں۔

عملی پہلو کا یہ ایک بہت اہم مسئلہ ہے۔ مگر اس کا تعلق اس ”مشارکہ“ کے نظام کی خرابی سے نہیں ہے، اور اس کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ ”مشارکہ“ کا نظام خراب ہے۔ بلکہ اس مسئلہ کا تعلق ان انسانوں کی خرابی سے ہے جو اس نظام پر عمل کر رہے ہیں۔ ان عمل کرنے والوں کے اندر اچھے اخلاق دیانت اور امانت نہیں ہے، اور اس کی وجہ سے ”مشارکہ“ کے نظام میں یہ خطرات موجود ہیں کہ لوگ بینک سے ”مشارکہ“ کی بنیاد پر پیسے لے جائیں گے اور پھر کاروبار میں نقصان دکھا کر بینک کے ذریعہ ڈیپازٹر کو نقصان پہنچائیں گے۔

## اس دشواری کا حل

لیکن یہ مسئلہ کوئی ناقابل حل مسئلہ نہیں ہے اور ایسا مسئلہ نہیں ہے کہ اس کا حل نہ نکالا جاسکے۔ اگر کوئی ملک اس ”مشارکہ“ کے نظام کو اختیار کرے تو وہ آسانی سے حل نکال سکتا ہے کہ جس کے بارے میں یہ ثابت ہو کہ اس نے بددیانتی سے کام لیا ہے اور اپنے اکاؤنٹس صحیح بیان (Declare) نہیں کیے، تو حکومت ایک مدت دراز کے لئے اس کو بلیک اسٹ (Black List) کر دے، اور آئندہ کوئی بینک اس کو فنانسنگ کی کوئی سہولت فراہم نہ کرے۔ اس صورت میں لوگ بددیانتی کرتے

ہوئے ڈریں گے۔ آج بھی جائٹ اسٹاک کمپنیاں کام کر رہی ہیں، اور وہ اپنے بیلنس شیٹ (Balance Sheet) شائع کرتی ہیں۔ اور اس بیلنس شیٹ میں اگرچہ بددیانتی بھی ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود اس میں وہ اپنا نفع ظاہر کرتی ہیں۔ اس لئے اگر ”مشارکہ“ کو پورے ملکی سطح پر اختیار کریں تو اس حل کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔ البتہ جب تک ”مشارکہ“ کو ملکی سطح پر اختیار نہیں کیا جاتا اس وقت تک انفرادی (Individual) اداروں کو ”مشارکہ“ پر عمل کرنا دشوار ہے، لیکن ایسے انفرادی ادارے سلیکٹڈ (Selected) بات چیت کے ذریعہ مشارکہ کر سکتے ہیں۔

## دوسری متبادل صورت ”اجارہ“

اس کے علاوہ اسلام کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایک ایسا دین عطا فرمایا ہے کہ اس میں ”مشارکہ“ کے علاوہ بینکنگ اور فائننسنگ کے اور بھی بہت سے طریقے ہیں۔ مثلاً ایک طریقہ اجارہ (Leasing) کا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ایک شخص بینک سے پیسہ مانگنے آیا، اور بینک نے اس سے پوچھا کہ تمہیں کس ضرورت کے لئے پیسہ چاہئے؟ اس نے بتایا کہ مجھے اپنے کارخانے میں ایک مشینری باہر سے منگا کر لگانی ہے۔ تو اب بینک اس شخص کو پیسے نہ دے، بلکہ خود اس مشینری کو خرید کر اس شخص کو کرایہ پر دے دے۔ اس عمل کو اجارہ (Leasing) کہا جاتا ہے۔ البتہ آجکل فائننسنگ اداروں اور بینک میں فائننشل لیزنگ کا جو طریقہ رائج ہے، وہ شریعت کے مطابق نہیں ہے۔ اس ایگریمنٹ میں بہت سی شقیں (Clauses) شریعت کے خلاف ہیں، لیکن اس کو شریعت کے مطابق آسانی کے ساتھ بنایا جاسکتا ہے۔ پاکستان میں متعدد فائننشل ادارے ایسے قائم ہیں جن میں لیزنگ ایگریمنٹ شریعت کے مطابق ہیں، اس کو اختیار کرنا چاہئے۔

## تیسری متبادل صورت ”مراہجہ“

اسی طرح ایک اور طریقہ ہے، جس کا آپ نے نام سنا ہوگا، وہ ہے ”مراہجہ فائننسنگ“۔ یہ بھی کسی شخص سے معاملہ کرنے کا ایک طریقہ ہے جس میں نفع پر وہ چیز بیچ دی جاتی ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص بینک سے اس لئے قرض لے رہا ہے کہ وہ خام مال (Raw Material) خریدنا چاہتا ہے۔ وہ بینک اس کو خام مال خریدنے کے لئے پیسے دینے کے بجائے وہ خود خام مال خرید کر اس کو نفع پر بیچ دے۔ یہ طریقہ بھی شرعاً جائز ہے۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ مراہجہ کی یہ صورت تو ہاتھ گھما کر کان پکڑنے والی بات ہوگئی،

کیونکہ اس میں بینک سے نفع لینے کے بجائے دوسرے طریقے سے نفع وصول کر لیا۔ یہ کہنا درست نہیں، اس لئے کہ قرآن کریم نے فرمایا کہ:

”وَاحْلِلْ لِلَّهِ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ (۱)

یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام کیا ہے اور مشرکین مکہ بھی تو یہ کہا کرتے تھے کہ بیع بھی تو ربا جیسی ہے، اس میں بھی انسان نفع کماتا ہے اور ربا میں بھی انسان نفع کماتا ہے، پھر دونوں میں فرق کیا ہے؟ قرآن کریم نے ان کا ایک ہی جواب دیا کہ یہ ہمارا حکم ہے کہ ربا حرام ہے اور بیع حلال ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ روپیہ کے اوپر روپیہ نہیں لیا جاسکتا، اور روپیہ پر منافع نہیں لیا جاسکتا، لیکن اگر درمیان میں کوئی چیز یا مال تجارت آجائے، اور اس کو فروخت کر کے نفع حاصل کرے اس کو ہم نے حلال قرار دیا ہے، اور مزاحمہ کے اندر درمیان میں مال آجاتا ہے اس لئے شریعت کے اعتبار سے وہ سود (Transaction) جائز ہو جاتا ہے۔

## پسندیدہ متبادل کونسا ہے؟

لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا یہ مزاحمہ اور لیزنگ (Leasing) مطلوبہ اور پسندیدہ متبادل (Ideal Alternative) نہیں ہیں، اور اس سے تقسیم دولت (Distribution of Wealth) پر کوئی بنیادی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ پسندیدہ متبادل ”مشارکہ“ ہے، لیکن آئندہ جو منفرد (Individual) ادارے قائم کیے جائیں، ان کے لئے آزمائشی اور تجرباتی مدت (Transitory Period) میں ”مزاحمہ“ اور ”لیزنگ“ پر بھی عمل کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ اور اس وقت بھی کچھ فائنانشیل انسٹیٹیوشن ان بنیادوں پر کام کر رہے ہیں۔

بہر حال! یہ تو ”سود“ اور اس کے تعلقات کے بارے میں عام باتیں تھیں جو میں نے عرض کر دیں۔

”سود“ سے متعلق ایک مسئلہ اور ہے، جس کی صدائے بازگشت بار بار سنائی دیتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ دارالحرب جہاں غیر مسلم حکومت ہو وہاں سود کے لین دین میں کوئی قباحت نہیں، وہاں غیر مسلم حکومت سے سود لے سکتے ہیں۔ اس مسئلہ پر بھی بہت لمبی چوڑی بحثیں ہوئی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ چاہے دارالحرب ہو یا دارالسلام، جس طرح سود دارالسلام میں حرام ہے، اسی طرح دارالحرب میں بھی حرام ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ عام آدمی کو چاہئے کہ اپنا پیسہ بینک کے



اندر کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھے، جہاں پیسوں پر سود نہیں لگتا، لیکن اگر کسی شخص نے غلطی سے سیونگ اکاؤنٹ (Saving Account) میں پیسے رکھ دیئے ہیں اور اس رقم پر سود مل رہا ہے تو پاکستان میں تو ہم لوگوں سے کہہ دیتے ہیں کہ سود کی رقم بینک میں چھوڑ دو، لیکن ایسے ملکوں میں جہاں ایسی رقم اسلام کے خلاف کام پر خرچ ہوتی ہے وہاں اس شخص کو چاہئے کہ وہ سود کی رقم بینک سے وصول کر کے کسی مستحق زکوٰۃ شخص کو ثواب کی نیت کے بغیر صرف اپنی جان چھڑانے کے لئے صدقہ کر دے اور خود اپنے استعمال میں نہ لائے۔

### عصر حاضر میں اسلامی معیشت کے ادارے

ایک بات اور عرض کر دوں، وہ یہ کہ یہ کام نسبتاً ذرا مشکل لگتا ہے، لیکن اس کے باوجود ہم مسلمانوں کو اس بات کی پوری کوشش کرنی چاہئے کہ ہم خود ایسے مالیاتی ادارے قائم کریں جو اسلامی بنیادوں پر کام کریں اور جیسا کہ میں نے ابھی آپ کے سامنے عرض کیا کہ ”مشارکہ“ ”مراہمہ“ اور ”لیزنگ“ کی مکمل اسکیمیں موجود ہیں، اور ان بنیادوں پر مسلمان اپنے ادارے قائم کر سکتے ہیں، اور یہاں کے مسلمان ماشاء اللہ اس بات کو سمجھتے ہیں اور اس میں خود ان کے مسائل کا بھی حل ہے، ان کو چاہئے کہ یہاں رہ کر فائنانشیل انسٹیٹیوٹ قائم کریں۔ امریکہ میں میرے علم کے مطابق کم از کم ہاؤسنگ کی حد تک دو ادارے موجود ہیں، اور وہ صحیح اسلامی بنیادوں پر کام کر رہے ہیں۔ ایک ٹورنٹو میں اور ایک اس انجلس میں ہے۔ اب ان اداروں کی تعداد میں اضافہ ہونا چاہئے اور مسلمانوں کو اپنے طور پر ایسے ادارے قائم کرنے چاہئیں، لیکن اس کی بنیادی شرط یہ ہے کہ ماہر فقہاء اور مفتی حضرات سے مشورہ کر کے اس کا نظام قائم کریں۔ اور اس سلسلے میں اگر آپ مجھ سے بھی خدمت لینا چاہیں گے تو میں ہر قسم کی خدمت کے لئے حاضر ہوں۔ جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ اس وقت دنیا میں تقریباً سو ادارے کام کر رہے ہیں، اور تقریباً ۵ سال سے میں ان اداروں میں خدمت کر رہا ہوں۔ اللہ تعالیٰ آپ حضرات کو اس کی توفیق عطا فرمائے۔ اور مسلمانوں کے لئے کوئی بہتر راستہ اختیار کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



## سود پر تاریخی فیصلہ

اُردو ترجمہ

ڈاکٹر مولانا محمد عمران اشرف عثمانی صاحب  
(پی ایچ ڈی)

## پیش لفظ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ، وَ الصَّلٰوةُ وَ السَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْكَرِیْمِ،  
وَ عَلٰی اٰلِهِ وَ صَحْبِهِ اَجْمَعِیْنَ، اَمَّا بَعْدُ:

اسلامی جمہوریہ پاکستان کے آئینی ڈھانچے کی خصوصیات میں سے ایک یہ ہے کہ ہر پاکستانی کو یہ آئینی حق حاصل ہے کہ وہ موجودہ کسی قانون کو وفاقی شرعی عدالت میں اس وجہ سے چیلنج کر سکتا ہے کہ یہ قانون قرآن و سنت پر مبنی اسلامی احکامات کے خلاف ہے۔ اس قسم کی درخواست وصول کرنے کے بعد وفاقی شرعی عدالت، حکومت پاکستان کو ایک نوٹس جاری کرتی ہے کہ وہ اس بارے میں اپنا نقطہ نظر بیان کرے۔ اگر متعلقہ فریقین کی سماعت کے بعد عدالت اس نتیجے پر پہنچے کہ زیر دعویٰ قانون واقعتاً اسلام کے خلاف ہے تو وہ ایک فیصلہ صادر کرتی ہے کہ ایک متعین مدت تک حکومت ایسا قانون لے کر آئے گی جو کہ اسلامی احکامات کے مطابق ہوگا، اور وہ قانون جسے اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا تھا اس مدت کے بعد غیر مؤثر ہو جائے گا۔

وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ سپریم کورٹ آف پاکستان کی شریعت لہیلٹ بنچ میں چیلنج کیا جا سکتا ہے جس میں اس فیصلے سے متاثر کوئی بھی شخص یا فریق اپیل دائر کر سکتا ہے، اور پھر سپریم کورٹ کی اس بنچ کا فیصلہ حتمی تصور ہوتا ہے۔

وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ آف پاکستان کی شریعت لہیلٹ بنچ سنہ ۱۹۷۹ء کے آئین پاکستان کے چپٹر 3-A کے تحت وجود میں آئی تھیں، لیکن ابتداء میں کچھ قوانین کو ان کی جانچ پڑتال سے مستثنیٰ قرار دیا گیا تھا، جس کے نتیجے میں ان پر غور و خوض ان عدالتوں کے دائرہ اختیار سے باہر تھا۔

چنانچہ مالیاتی قوانین بھی دس سال تک کے لئے ان عدالتوں میں سماعت سے محفوظ تھے۔ اس مدت کے ختم ہونے کے بعد بہت سی درخواستیں وفاقی شرعی عدالت میں دائر کی گئیں تاکہ ان قوانین

کو چیلنج کیا جاسکے جو سود کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وفاقی عدالت نے ان درخواستوں کی سماعت کے بعد سنہ ۱۹۹۱ء میں یہ فیصلہ صادر کیا کہ ایسے قوانین، اسلامی احکامات کے خلاف ہیں۔ وفاقی حکومت پاکستان اور ملک کے مختلف بینک اور تنویلی اداروں نے وفاقی شرعی عدالت کے اس فیصلے کے خلاف سپریم کورٹ کی شریعت لیبلٹ بنچ میں دعویٰ دائر کر دیا۔ سپریم کورٹ کی شریعت لیبلٹ بنچ میں محترم جسٹس خلیل الرحمن خان صاحب، محترم جسٹس منیر اے شیخ صاحب، محترم جسٹس وجیہ الدین احمد صاحب اور جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب شامل تھے۔ اس بنچ نے ان اپیلوں کی سماعت مارچ ۱۹۹۹ء میں شروع کی۔ اس بنچ نے بیس علمائے کرام اور ملکی و غیر ملکی محققین کو دعوت دی، کہ وہ اس اہم مسئلے پر عدالت کی معاونت کریں۔ یہ ماہرین جنہوں نے آکر عدالت سے خطاب کیا، ان میں علمائے کرام، بینکار، قانون دان، معیشت دان، تاجر حضرات اور چارٹرڈ اکاؤنٹینٹ وغیرہ بھی شامل تھے۔ اس مقدمے کی سماعت جولائی سنہ ۱۹۹۹ء کے آخر تک جاری رہی، جس کے بعد فیصلہ محفوظ کر لیا گیا۔

۲۳ دسمبر سنہ ۱۹۹۹ء کو اس نئی صدی سے صرف آٹھ دن پہلے سپریم کورٹ آف پاکستان کی شریعت لیبلٹ بنچ نے اپنا یہ تاریخ ساز عظیم فیصلہ سنایا جس میں سود کو غیر قانونی اور اسلامی احکامات کے منافی قرار دیا اور اس کے تحت ۳۱ مارچ سنہ ۲۰۰۰ء اور کچھ قوانین کو ۳۱ جولائی ۲۰۰۰ء، اور باقی دوسرے قوانین کو ۳۰ جون ۲۰۰۱ء سے منسوخ اور غیر مؤثر قرار دے دیا گیا۔ اس بنچ نے وفاقی حکومت کو یہ بھی ہدایت کی کہ اسٹیٹ بینک آف پاکستان میں ایک اعلیٰ اختیاراتی کمیشن قائم کیا جائے جو موجودہ سود پر مبنی مالیاتی نظام کو اسلامی نظام پر منتقلی کی نگرانی اور کنٹرول کرنے اور مکمل طور پر اپنے اختیارات سے متعلق امور سرانجام دینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اس فیصلے نے کافی جامع ہدایات جاری کیں تاکہ اس متعین نام فریم میں یہ عمل انتقال مکمل ہو سکے۔

سپریم کورٹ کا مکمل فیصلہ تقریباً ۱۱۰۰ صفحات پر محیط ہے، اور یہ بات ایک حقیقت منسلک ہے کہ یہ سپریم کورٹ کا اس ملک کی تاریخ میں ضخیم ترین فیصلہ ہے۔ یہ مرکزی فیصلے محترم جسٹس خلیل الرحمن خان صاحب (تقریباً ۵۰۰ صفحات) اور جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کے (تقریباً ۲۵۰ صفحات) ہیں، جبکہ محترم جسٹس وجیہ الدین احمد صاحب نے ۹۸ صفحات پر مشتمل ایک تائیدی نوٹ کے ساتھ لکھا ہے۔

سپریم کورٹ کے اس فیصلے کو میڈیا (Media) نے ایک تاریخ ساز فیصلہ قرار دیا اور اسے پورے ملک اور مسلم دنیا نے خوش آمدید کہا، مگر بعد میں ایک بینک کی درخواست پر سپریم کورٹ کی شریعت بنچ میں (جو جسٹس منیر احمد شیخ صاحب کے سوا باقی تمام نئے ججوں پر مشتمل تھی) فیصلے پر نظر ثانی

کرتے ہوئے کیس دوبارہ فیڈرل شریعت کورٹ کے پاس بھیج دیا۔ تاہم اس فیصلے میں جو علمی بحث ہے اس کی اہمیت اس واقعے سے کم نہیں ہوتی۔

ہمیں یہ اعزاز حاصل ہے کہ ہم محترم جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کا یہ فیصلہ طبع کر رہے ہیں، کیونکہ اس نے ان تمام امور کو جو مقدمے کی سماعت کے دوران اٹھائے گئے تھے، بہترین طریقے سے مختصر کر کے بیان کر دیا ہے۔ ہم نے قارئین کے استفادہ کے لئے اس فیصلے کے بعد کورٹ آرڈر کو بھی شامل کر دیا ہے۔

یہ اگرچہ مکمل فیصلے کا ایک حصہ ہے، لیکن امید ہے کہ یہ قارئین کے لئے ان بنیادی حواہل اور وجوہات کو سمجھنے میں معاون ہوگا جو اس منہج کے لئے اس تاریخ ساز فیصلے کا سبب بنیں۔

(مفتی) محمد رفیع عثمانی

جامعہ دارالعلوم کراچی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ.

اِنَّ الْحٰكِمَ اِلَّا لِلّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُوْنَ.

## جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی

۱: یہ تمام اپیلیں وفاقی شرعی عدالت کے ۱۳-۱۱-۱۹۹۱ کے ایک فیصلے کے خلاف ہیں، جس میں اس کورٹ نے بہت سارے ایسے قوانین کو اسلام کے اصولوں سے متصادم قرار دیا ہے جو انٹرسٹ کی ادائیگی یا وصولی سے متعلق ہیں، جو فیڈرل شریعت کورٹ کی تحقیق کے مطابق اُس ربا کے دائرے میں آتے ہیں جسے قرآن کریم نے صراحتاً حرام قرار دیا ہے۔

۲: ان تمام اپیلوں میں چونکہ بنیادی مسائل آپس میں ملتے جلتے تھے، لہذا ان تمام کو اکٹھے ہی سنا گیا اور اس ایک فیصلے کے ذریعہ ہی سب کو نمٹایا جا رہا ہے۔

۳: بہت سارے ایپل کنندگان اور عدالتی مشیروں نے ہمارے سامنے یہ دلیل دی کہ سود پر مبنی تجارتی معاملات جدید تجارت کی ایجاد ہیں، جس کی تاریخ چار سو سال سے زیادہ پرانی نہیں ہے، لہذا یہ معاملات قرآن کریم کی استعمال کردہ اصطلاح ”ربا“ کے دائرے میں نہیں آتے، چنانچہ ربا کی حرمت، عہد جدید کے مروجہ انٹرسٹ کے معاملات پر صادق نہیں آتی۔

۴: اس نقطہ نظر کی حمایت میں ہمارے سامنے پانچ مختلف خطوط پر انٹرسٹ کی ممانعت کے خلاف دلائل پیش کیے گئے۔

۵: پہلی دلیل اصطلاح ”ربا“ کی تشریح کرتے ہوئے بعض ایپل کنندگان کی جانب سے یہ دی گئی کہ ربا کی حرمت والی قرآنی آیات حضور اکرم ﷺ کے آخر دور حیات میں نازل ہوئی تھیں، لہذا حضور ﷺ کو ان کی تفصیلی تشریح کا موقع نہ مل سکا، اس وجہ سے ربا کی کوئی جامع مانع تعریف نہ قرآن کریم میں اور نہ احادیث میں دستیاب ہے، چونکہ اصطلاح ”ربا“ اپنی اصل کے لحاظ سے مبہم ہے، لہذا یہ مشابہات کی حدود میں داخل ہے، جس کے صحیح معنی نامعلوم ہیں۔ اس دلیل کی زد سے ربا کی ممانعت احادیث کے صراحتاً بیان کردہ صرف چند متعین معاملات تک محدود ہے، لہذا اس اصول کو

پھیلا کر عصر حاضر کے بینکاری نظام پر لاگو نہیں کیا جاسکتا، جو ان آیات کے نزول کے زمانے میں تصور کے قابل تک نہ تھا۔

۶: ان حضرات کی دوسری دلیل ان خطوط پر ہے کہ ربا کا لفظ صرف ان ضرفی (احتیاجی) قرضوں پر لاگو ہوتا ہے جس میں قرض خواہ (Creditor) اپنے مقروض سے حد سے بڑھی ہوئی شرح سود کے حساب سے سود وصول کرتا تھا، اور یہ شرح سود استحصال پر مشتمل ہوتی تھی۔ جہاں تک موجودہ بینکنگ کے سود کا تعلق ہے، اگر اس میں شرح سود حد سے زیادہ یا استحصال پر مشتمل نہ ہو تو اسے ”ربا“ نہیں کہا جاسکتا۔

۷: تیسری دلیل ضرفی قرضوں اور تجارتی قرضوں کے درمیان امتیاز کرتی ہے، اس دلیل کے مطابق قرآن کریم کی استعمال کردہ اصطلاح ”الربا“ صرف اس اضافی رقم تک محدود ہے جو ان غریب لوگوں سے وصول کی جاتی تھی جو اپنی روزمرہ ضروریات کی تکمیل کے لئے قرضے لیا کرتے تھے، یہ غریب لوگ انسانی بنیادوں پر ہمدردانہ سلوک کے مستحق تھے، لیکن مالدار لوگوں نے اپنی حریصانہ شرائط عائد کر کے ان سے بھاری بھاری سود (Usury) کی رقمیں وصول کر کے ناجائز نفع اندوزی اور استحصال سے کام لیا، قرآن کریم نے اس عمل کو انسانیت کے خلاف عظیم جرم قرار دے کر ان لوگوں کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ جہاں تک جدید زمانے کے تجارتی قرضوں کا تعلق ہے، وہ حضور ﷺ کے زمانے میں رائج نہ تھے، یہاں تک کہ ربا کی حرمت کا بنیادی فلسفہ بھی ان تجارتی اور پیداواری (Productive) قرضوں پر لاگو نہیں ہوتا جہاں مقروض غریب نہیں ہوتے، بلکہ اکثر حالات میں یا تو وہ امیر لوگ ہوتے ہیں یا کم از کم خوشحال ہوتے ہیں، اور ان کا حاصل کردہ قرضہ عموماً نفع اندوزی کے لئے ہی استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے قرض خواہوں کی طرف سے عائد کردہ کوئی بھی اضافہ ظلم قرار نہیں دیا جاسکتا جو کہ ربا کی حرمت کا بنیادی سبب تھا۔

۸: چوتھی دلیل دیتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا گیا کہ قرآن کریم نے صرف ”ربا الجاہلیۃ“ کو حرام قرار دیا ہے، جو بہت ساری روایات کی رو سے ایک مخصوص قرضے کا معاملہ تھا، جس میں کوئی اضافی رقم اصل رأس المال (سرمایہ) پر مقرر نہیں کی جاتی تھی، تاہم اگر مقروض وقت مقررہ پر قرضہ ادا نہ کر سکتا تو قرض خواہ اس پر اضافی رقم عائد کرتے ہوئے اسے مزید مہلت دے دیتا تھا، اس نظریہ کی رو سے اگر کوئی اضافی رقم ابتدائے عقد میں طے کر لی جائے تو یہ معاملہ ”ربا القرآن“ (یا ”ربا الجاہلیۃ“) کے تحت نہیں آتا، البتہ یہ احادیث کی رو سے حرام کردہ ”ربا الفضل“ کے زمرے میں آتا ہے جس کی حرمت کم درجے کی ہے، جسے مکروہ تو کہا جاسکتا ہے، حرام نہیں کہا جاسکتا، اسی لئے اس کی ممانعت کو حقیقی

ضرورت کے وقت مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے، اور یہ ممانعت غیر مسلموں پر لاگو نہیں ہوتی۔ چونکہ یہ ایک ایسا خصوصی قانون ہے جو کہ صرف مسلمانوں پر اطلاق پذیر ہوگا، لہذا یہ مسلم پرسنل لاء کے زمرے (Catagory) میں آئے گا، جو کہ فیڈرل شریعت کورٹ کے دائرہ اختیار سے باہر ہے، جیسا کہ آئین پاکستان کی شق ۲۰۳ ب میں بیان کیا گیا ہے۔

۹: پانچویں دلیل کا انداز یہ تھا کہ انٹرسٹ پر مبنی معاملات اگرچہ ربا کی حرمت کے دائرے میں داخل ہیں، تاہم تجارتی انٹرسٹ (سود) چونکہ موجودہ زمانے کی عالمی اقتصادی سرگرمیوں میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے، اس لئے کوئی ملک سود پر مبنی معاملات میں ملوث ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، لہذا انٹرسٹ (سود) کو اندرونی اور بیرونی معاملات سے بالکل ختم کرنا خودکشی کے مترادف ہوگا، اسلام چونکہ ایک عملی (Practical) مذہب ہے، اس لئے نظریہ ضرورت کو تسلیم کرتا ہے، چنانچہ وہ شدید حالات میں جب کوئی شخص خنزیر کھائے بغیر زندہ نہ رہ سکے، خنزیر تک کھانے کی بھی اجازت دے دیتا ہے، یہی نظریہ ضرورت ان سودی معاملات پر لاگو ہونا چاہئے، لہذا نظریہ ضرورت کے تحت وہ قوانین جو کہ سود وصول کرنے کی اجازت دیتے ہیں، انہیں اسلام کے اصول سے متصادم قرار نہیں دینا چاہئے۔

۱۰: ان مختلف قسم کے دلائل نے ہمیں اس بنیادی مسئلے کو طے کرنے پر مجبور کیا کہ آیا موجودہ تمویلی نظام کا تجارتی سود قرآن کریم کے حرام کردہ ”ربا“ کی تعریف میں آتا بھی ہے یا نہیں؟ اور اگر وہ ”ربا“ کی تعریف میں آتا ہے تو اس کے نتیجے میں کیا اس تجارتی سود کو نظریہ ضرورت کی بنیاد پر حلال قرار دیا جاسکتا ہے؟ ہمیں اس بات کا جائزہ بھی لینا پڑا کہ آیا جدید تمویلی (Financial) معاملات انٹرسٹ کے بغیر بھی ذیرائع کیے جاسکتے ہیں؟ اور کیا مجوزہ متبادل طریقے عہد حاضر کے تجارتی (Commercial) اور تمویلی (Financial) ڈھانچے کو مد نظر رکھتے ہوئے ممکن (Feasible) بھی ہیں یا نہیں؟ ان مسائل کو حل کرنے کے لئے ہم نے کافی تعداد میں عدالتی مشیر کی حیثیت میں ماہرین کو مدعو کیا، جن میں شریعہ اسکالرز (علمائے کرام)، اقتصادی ماہرین، بینکرز، اکاؤنٹینٹس اور جدید تجارت کے ماہرین شامل ہیں، جنہوں نے اپنے پیشہ ورانہ اختصاص اور مہارت کے میدان میں عدالت کی معاونت کی۔

## حرمتِ ربا سے متعلق قرآنی آیات کا معروضی مطالعہ

۱۱: مذکورہ بالا دلائل کا تجزیہ کرنے سے پیشتر ربا سے متعلق آیات قرآنیہ کا معروضی مطالعہ کرنا



مناسب ہوگا، یہ چار قسم کی آیات مختلف مواقع پر نازل ہوئیں۔

۱۲: پہلی آیت سورہ زوم کی ہے، جو کی سورت ہے، جس میں ربا کی اصطلاح درج ذیل الفاظ میں ذکر کی گئی ہے:

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَيْلٍ لِّزَبَا فِيْ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَزُبُّوا عِنْدَ اللّٰهِ. (۱)

ترجمہ: اور جو چیز تم اس غرض سے دو گے کہ وہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جاوے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا۔

۱۳: دوسری آیت سورہ نساء کی ہے، جس میں اصطلاح ربا کو یہودیوں کے اعمال بد کے سیاق میں ذکر کیا گیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

وَاحْبِبْهُمْ الزَّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ. (۲)

ترجمہ: نيزان (یہودیوں) کی یہ بات کہ سود لینے لگے، حالانکہ اس سے روک دیئے گئے تھے۔

۱۴: تیسری آیت سورہ آل عمران میں ہے، اور اس میں ربا کی حرمت مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً. (۳)

ترجمہ: اے ایمان والو! ربا مت کھاؤ ڈگنا چوگنا کر کے۔

۱۵: آیات کا چوتھا مجموعہ سورہ البقرہ میں درج ذیل الفاظ کے ساتھ مذکور ہے:

لِّلَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ط ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَخْلَى اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ط فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ ط وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ط وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ • يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ ط وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ • إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ • يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ • فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا

تُظْلَمُونَ ۝ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۖ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ۖ قَفَّ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا سَعَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ۝ (۱)

ترجمہ: جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر باؤلا کر دیا ہو، اور اس حالت میں ان کے مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ تجارت بھی تو آخر سود ہی جیسی چیز ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام، لہذا جس شخص کو اس کے رب کی طرف سے یہ نصیحت پہنچے اور آئندہ کے لئے وہ سود خوری سے باز آ جائے تو جو کچھ پہلے کھا چکا سو کھا چکا، اس کا معاملہ اللہ کے حوالے ہے، اور جو اس کے بعد بھی اس حرکت کا اعادہ کرے گا، وہ جہنمی ہے، جہاں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اللہ سود کو مٹاتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے، اور (یاد رکھو!) تمام ایسے لوگوں کو جو نصیحت الہی کے ناسپاس اور نافرمان ہیں، اس کی پسندیدگی حاصل نہیں ہو سکتی۔ مسلمانو! اگر فی الحقیقت تم خدا پر ایمان رکھتے ہو، تو اس سے ڈرو اور جس قدر سود مقرروضوں کے ذمہ رہ گیا اسے چھوڑ دو، اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ (کیونکہ ممانعت کے صاف صاف حکم کے بعد اس کی خلاف ورزی کرنا، اللہ اور اس کے رسول کے برخلاف جنگ آزما ہو جانا ہے) اور اس (باغیانہ روش سے) توبہ کرتے ہو تو پھر تمہارے لئے یہ حکم ہے کہ اپنی اصل رقم لے لو، اور سود چھوڑ دو، نہ تم کسی پر ظلم کرو، نہ تمہارے ساتھ ظلم کیا جائے۔ اور اگر ایسا ہو کہ ایک مقرروض تنگ دست ہے (اور فوراً قرض ادا نہیں کر سکتا) تو چاہئے کہ اسے فراخی حاصل ہونے تک مہلت دی جائے، اور اگر تم سمجھ رکھتے ہو تو تمہارے لئے بہتری کی بات تو یہ ہے کہ (ایسے تنگ دست بھائی کو) اس کا قرض بطور خیرات بخش دو۔ اور دیکھو! اس دن کی پرسش سے ڈرو، جبکہ تم سب اللہ کے حضور لوٹائے جاؤ گے، پھر ایسا ہوگا کہ ہر جان کو اپنے عمل سے جو کچھ کمایا ہے اس کا بدلہ پورا پورا اسے مل جائے گا، یہ نہ ہوگا کہ کسی کی بھی حق تلفی ہو۔

## آیاتِ ربا کا تاریخی تجزیہ

۱۶: مزید آگے بڑھنے سے مشترکہ یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان آیات کو ان کی تاریخی ترتیب سے سمجھنے کی کوشش کی جائے۔

### سورہ روم

(۱) ۱۷: ان آیات میں سب سے پہلی آیت سورہ روم کی ہے، جو کہ باتفاق مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی، یہ آیت تحریری نوعیت کی نہیں ہے، یہ صرف سادگی سے اتنا کہتی ہے کہ ”ربا“ اللہ کے یہاں نہیں بڑھتا، یعنی کہ اس کا آخرت میں کوئی ثواب نہیں ہے۔ بہت سے مفسرین قرآن کی رائے یہ ہے کہ لفظ ”ربا“ اس آیت میں سود، یوٹری یا انٹرسٹ کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے، ابن جریر طبری (متوفی ۳۹۰ھ) جو مشہور ترین مفسر قرآن ہیں، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور متعدد تابعین مثلاً سعید بن جبیر، مجاہد، طاؤس، قتادہ، ضحاک اور ابراہیم نخعی (رحمہم اللہ) سے روایت کرتے ہیں کہ اس آیت میں استعمال شدہ لفظ ”ربا“ کا مطلب ”نیوتا“ ہے، یعنی کسی کو ہدیہ اس غرض سے دینا تا کہ بعد میں وہ اس کو اس سے بڑا ہدیہ دے۔<sup>(۱)</sup> تاہم بعض مفسرین قرآن نے اس لفظ کو سود کے معنی میں استعمال کیا ہے، بقول ابن جوزی<sup>(۲)</sup> یہ نقطہ نظر حضرت حسن بصریؒ کی طرف منسوب ہے، اگر اس نقطہ نظر کے مطابق لفظ ”ربا“ کو اس آیت میں سود کے معنی میں لیا جائے تو بظاہر زیادہ مناسب بھی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ دوسری جگہوں میں لفظ ”ربا“ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، تب بھی اس آیت میں ربا کی ممانعت کے متعین الفاظ موجود نہیں ہیں، زیادہ سے زیادہ اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ آخرت میں ربا کا اللہ کی طرف سے کوئی ثواب نہیں ہے، اس لئے یہ آیت ربا کی حرمت پر مشتمل نہیں ہے، تاہم یہ بات واضح ہے کہ اس آیت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ربا کا عمل اللہ تعالیٰ کو نا پسند ہے۔

### سورۃ النساء

۱۸: دوسری آیت سورۃ النساء کی ہے، جس میں یہودیوں کی بد اعمالیوں کی فہرست کے ذیل میں یہ بات بھی مذکور ہے کہ وہ ربا لیا کرتے تھے، باوجودیکہ وہ ان پر پہلے سے حرام تھا، اس آیت کے

(۱) ابن جریر: تفسیر جامع البیان، دار الفکر بیروت، ۱۹۸۲ء، ج ۲۱، ص: ۲۸۵-۲۸۶۔

(۲) ابن جوزی: زاد المعاد، المكتبة الاسلامیہ بیروت، ۱۹۶۳ء، ج ۶، ص: ۳۰۳۔

نزول کے حقیقی وقت کا تعین فی الواقع مشکل ہے، مفسرین کرام اُس نکتے پر زیادہ تر خاموش دکھائی دیتے ہیں، تاہم جس سیاق میں یہ آیت نازل ہوئی اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آیت سنہ ۴ھ سے قبل نازل ہوئی ہوگی، سورۃ النساء کی آیت نمبر ۱۵۳ درج ذیل ہے:

”يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُخِزَّهُمْ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ“

ترجمہ: آپ سے اہل کتاب (یہود) یہ درخواست کرتے ہیں کہ آپ ان کے پاس ایک خاص نوشتہ آسمان سے منگوادیں۔

۱۹: یہ آیت یہ بات ظاہر کرتی ہے کہ اگلی چار آیات یہودیوں کے دلائل کے جوابات دینے کے لئے نازل کی گئیں، جو حضور ﷺ کے پاس آئے تھے اور آپ ﷺ سے آسمان سے اس طرح کی کتاب نازل کروانے کی درخواست کی تھی، جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عطا کی گئی تھی۔

اس کا مطلب ہے کہ آیات کا یہ سلسلہ اس وقت نازل ہوا جب یہودی کافی بڑی تعداد میں مدینہ میں موجود تھے، اور اس وقت وہ اس پوزیشن میں بھی تھے کہ حضور ﷺ سے بحث کر سکیں، چونکہ اکثر یہودی سنہ ۴ھ کے بعد مدینہ چھوڑ چکے تھے، اس لئے یہ آیت اس سے قبل نازل شدہ معلوم ہوتی ہے، یہاں پر لفظ ”ربا“ بلاشبہ سود کے معنی میں ہے، کیونکہ وہ یہودیوں کے لئے واقعہً ممنوع تھا، یہ ممانعت بائبل کے پرانے صحیفوں میں ابھی تک موجود ہے، لیکن اسے مسلمانوں کے لئے دو ٹوک اور واضح ممانعتِ ربا کا حکم قرار نہیں دیا جاسکتا، یہ آیت صرف اتنی بات واضح کرتی ہے کہ ربا یہودیوں کے لئے ممنوع تھا، لیکن انہوں نے اپنی عملی زندگیوں میں اس کی تعمیل نہ کی، البتہ اس سے یہ بات ضرور مستنبط ہوتی ہے کہ ربا مسلمانوں کے لئے بھی یقیناً ایک گناہ کا کام ہے، ورنہ یہودیوں کو مورد الزام ٹھہرانے کا کوئی جواز نہیں تھا۔

## سورۃ آل عمران

۲۰: دوسری آیت سورۃ آل عمران کی ہے، جس کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ہجرت کے دوسرے سال نازل کی گئی ہوگی، کیونکہ اگلی اور پچھلی آیات غزوہٴ احد ہی سے متعلق ہیں، جو سنہ ۴ھ میں پیش آیا۔ یہ آیت مسلمانوں کے لئے حرمتِ ربا کے سلسلے میں بالکل واضح حکم رکھتی ہے، لہذا یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہی وہ پہلی قرآنی آیت ہے جس کے ذریعے سے مسلمانوں کو حرمتِ ربا کا واضح حکم ملا، اسی وجہ سے صحیح البخاری کے معروف شارح علامہ حافظ ابن حجر العسقلانی فرماتے ہیں کہ

ممانعتِ ربا کا اعلان غزوہٴ اُحد کے آس پاس زمانے میں کیا گیا، بلکہ بعض شراحِ حدیث اور مفسرین کرامؒ نے اس بات کی وجہ بھی بیان کی ہے کہ ممانعتِ ربا کا حکم غزوہٴ اُحد کے قریبی زمانے میں کیوں آیا؟ وہ کہتے ہیں کہ: مکہ کے حملہ آوروں نے اپنی فوج کو سودی قرضوں کے ذریعے سرمایہ مہیا کیا تھا۔

اسی طرح انہوں نے اچھا خاصا اسلحہ جمع کر لیا تھا، یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ بات مسلمانوں کو بھی اسی طریقے پر لوگوں سے سودی قرضے لے کر اسلحہ جمع کرنے پر ابھار سکتی تھی، مسلمانوں کو اس عمل سے روکنے کے لئے یہ واضح طور پر ممانعت کرنے والی آیتِ ربانا نازل ہوئی۔<sup>(۱)</sup>

۲۱: یہ بات کہ ممانعتِ ربا کا حکم غزوہٴ اُحد کے قریبی زمانے میں آیا، اس کی تائید محسنِ ابی داؤد میں مذکور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے روایت کردہ ایک واقعے سے بھی ہوتی ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ عمرو بن اقیش ایک ایسا شخص تھا جس نے سود پر قرضہ دے رکھا تھا، وہ اسلام قبول کرنے کی طرف راغب تھا، تاہم وہ ایسا کرنے سے اس لئے متردد تھا کہ اسے یہ پتہ تھا کہ اگر وہ اسلام لے آیا تو وہ اپنی سودی رقم وصول نہ کر پائے گا، اس لئے اس نے اسلام قبول کرنے میں تاخیر کی، اسی دورانِ جنگِ اُحد چھڑ گئی، تب اس نے فیصلہ کیا کہ وہ اسلام لانے کو موخر نہیں کرے گا، اور وہ میدانِ معرکہ میں آیا اور مسلمانوں کی طرف سے لڑنے لگا، یہاں تک کہ وہ اسی معرکہ میں شہادت کے مرتبے پر فائز ہوا۔<sup>(۲)</sup>

۲۲: یہ روایت صاف طریقے سے واضح کرتی ہے کہ ربا غزوہٴ اُحد سے پہلے سے ممنوع تھا، اور یہی وجہ عمرو بن اقیش کے اسلام لانے میں تردد کی وجہ بنی ہوئی تھی۔

۲۳: آیات کا چوتھا مجموعہ سورۃ البقرہ میں مذکور ہے، جس میں حرمتِ ربا کی شدت تفصیل کے ساتھ بیان کی گئی ہے، ان آیات کے نزول کا پس منظر یہ ہے کہ فتحِ مکہ کے بعد حضور ﷺ نے تمام واجب الاداء سودی رقوم کو منسوخ (Void) کر دیا تھا، اس اعلان کا مطلب یہ تھا کہ کوئی شخص بھی اپنے فراہم کردہ قرضے پر سود کا مطالبہ نہیں کر سکتا، اس کے بعد حضور ﷺ نے طائف کا رخ فرمایا، جو فتح نہ کیا جاسکا، لیکن بعد میں طائف کے باشندے جو زیادہ تر طائف کے قبیلے سے تعلق رکھتے تھے، باسلام لائے اور حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آپ ﷺ کے ساتھ ایک معاہدہ کیا، اس مجوزہ معاہدے کی ایک شق یہ بھی تھی کہ بنو ثقیف اپنے مقرضوں کے قرضوں پر سودی رقوم معاف نہیں کریں گے، لیکن ان کے قرض خواہ (Creditors) ان پر عائد سود کو معاف کر دیں گے۔ حضور ﷺ نے اس معاہدے پر دستخط کرنے کے بجائے اس سودے پر صرف ایک جملہ لکھ کر بھیج دیا کہ بنو ثقیف بھی ویسا

(۱) ۰ الرازی: التفسیر الکبیر، مطبوعہ ایران، ج: ۹، ص: ۲۔

(۲) ابو داؤد: السنن، حدیث: ۲۵۳۷، ج: ۳، ص: ۲۰۔

ہی حق رکھیں گے جیسا کہ مسلمان رکھتے ہیں<sup>(۱)</sup>، بنو ثقیف اس تاثر میں تھے کہ حضور ﷺ ان کا معاہدہ قبول کر چکے ہیں، اس لئے انہوں نے بنو عمرو بن المغیرہ سے اپنی سودی قوم کا مطالبہ کر دیا، لیکن بنو عمرو نے ان کے مطالبے کو سود کے ممنوع ہو جانے کی وجہ سے مسترد کر دیا، مقدمہ مکہ مکرمہ کے گورنر عتاب بن اسید کے پاس پیش ہوا، بنو ثقیف کی دلیل یہ تھی کہ معاہدے کی زد سے وہ سودی رقم معاف کرنے پر مجبور نہیں ہیں، عتاب بن اسید نے معاملہ حضور ﷺ کی خدمت میں رکھا تو اس موقع پر مندرجہ ذیل قرآنی آیات نازل ہوئیں:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا اِنْ كُنْتُمْ مُّوْاٰمِنِيْنَ ۝  
فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاذْنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ ۚ وَاِنْ تُبْسَمُ فَلَكُمْ رُءُوْسُ  
اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ ۝

ترجمہ: اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ سے ڈرو، اور جس قدر سود مقررہ صلوٰۃ کے ذمہ رہ گیا ہے، اسے چھوڑ دو، اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ، اور اگر تم اس سے توبہ کرتے ہو تو تمہارے لئے یہ حکم ہے کہ اپنی اصل رقم لے لو اور سود چھوڑ دو، نہ تم کسی پر ظلم کرو، نہ تمہارے ساتھ ظلم کیا جائے۔

۳۳: اس موقع پر بنو ثقیف نے سر تسلیم خم کر لیا اور کہنے لگے:

”ہمارے اندر اتنی سکت نہیں کہ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ چھیڑیں۔“<sup>(۲)</sup>

## ربا کی حرمت کا وقت

۳۵: قرآن کریم کی ان آیات کو ان کے تاریخی پس منظر کی روشنی میں مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ ربا کم از کم ہجرت کے دوسرے سال میں حرام قرار دے دیا گیا تھا، البتہ یہ بات مشکوک ہے کہ آیا اس سے قبل حرام تھا یا نہیں؟ اگر سورہ زوم کی آیت میں استعمال کردہ لفظ ”ربا“ بعض محققین کے قول کے مطابق سود کے معنی میں لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرآن کریم نے مکی زندگی میں ہی فعل ربا کو شنیع قرار دے دیا تھا، اسی وجہ سے علمائے کرام کی بہت بڑی تعداد

(۱) ابن عطیہ: المحرر الوجیز، دوحہ، ص ۱۹۷، ج ۲، ص ۳۸۹۔

(۲) ابن جریر: جامع البیان، ج ۳، ص ۱۰۷۔ الواحدی: الوسیط، ج ۱، ص ۳۹۷۔ ابن عطیہ، ج ۲، ص ۳۸۹۔

الواحدی: اسباب النزول، ریاض، ۱۹۸۳ء، ص ۸۷۔

اس بات کی قائل ہے کہ ربا اسلام میں کبھی بھی حلال نہیں رہا، وہ تو بالکل ابتداء سے حرام تھا، تاہم اس کی شناعت اور شدت پر اس وقت زیادہ زور نہیں دیا گیا، کیونکہ اس وقت کفار مکہ مسلمانوں کو تعذیب اور اذیتیں دے رہے تھے، اور اس وقت مسلمانوں کی فکر کا زیادہ تر محور ایمان کے بنیادی ارکان کا قیام اور حفاظت تھی، چنانچہ اس وقت ان کے پاس ربا کے مسئلے میں اُبھرنے کا موقع نہ تھا، بہر حال کم از کم اتنی بات تو ضرور ثابت ہو جاتی ہے کہ ربا کی واضح ممانعت بلاشبہ سنہ ۲ھ میں آچکی تھی۔

۲۶: بعض اپیل کنندگان کا موقف یہ تھا اور وہ اس بات پر مصر رہے کہ ربا کی ممانعت اور حرمت آنحضرت ﷺ کی حیات طیبہ کے آخری سال آئی، یہ حضرات اپنے موقف کو تین مختلف روایات سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

۲۷: پہلی روایت: یہ بات بہت ساری روایات میں موجود ہے کہ حضور ﷺ نے ربا کی حرمت کا اعلان اپنے آخری خطبہ حج (حجۃ الوداع) کے موقع پر فرمایا، اس موقع پر حضور ﷺ نے نہ صرف ربا کی حرمت کا اعلان فرمایا، بلکہ یہ اعلان فرمایا کہ پہلا سود جسے ختم کیا جا رہا ہے وہ ان کے چچا عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کو ادا کیے جانے والا سود ہے، یہ اعلان ظاہر کرتا ہے کہ پہلا سود جسے ختم کیا گیا وہ حضرت عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کا سود تھا، جس کا مطلب یہ ہے کہ ربا کی حرمت حجۃ الوداع یعنی سنہ ۱۰ھ سے قبل مؤثر نہیں تھی۔

۲۸: متعلقہ مواد کا گہرا مطالعہ یہ واضح کرتا ہے کہ یہ دلیل مغالطے پر مبنی ہے، درحقیقت ربا کی حرمت کم از کم سنہ ۲ھ سے مؤثر تھی، لیکن حضور ﷺ نے خطبہ حجۃ الوداع کے موقع پر جو آپ ﷺ کے پیروؤں کا سب سے بڑا اجتماع تھا، اسلام کے بنیادی احکامات کا اعلان کرنا مناسب خیال فرمایا، اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے آپ ﷺ نے دور جاہلیت کے مروجہ بہت سے ایسے افعال جو اسلام میں ممنوع تھے، ان کا اعلان بھی فرمایا، لیکن اس کا ہرگز مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ افعال اس سے پہلے ممنوع نہ تھے، مثال کے طور پر حضور ﷺ نے اس موقع پر انسانی زندگی اور عزت کی عظمت و حرمت بیان فرمائی، آپ ﷺ نے شراب کی حرمت کا اعلان فرمایا، عورتوں کے ساتھ بدسلوکی، غیبت اور آپس میں جھگڑوں سے بچنے کی تاکید فرمائی۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام احکام بہت عرصہ پہلے ہی سے مؤثر تھے، لیکن پھر بھی آنحضرت ﷺ نے اپنے خطبہ حجۃ الوداع کے موقع پر ان کا اعلان فرمایا، تا کہ تمام سامعین ان سے مکمل طور سے آگاہ ہو جائیں، اور کوئی بھی ان احکامات سے لاعلمی کا دعویٰ نہ کر سکے۔

بالکل یہی معاملہ ربا کے بارے میں بھی پیش آیا کہ وہ اصل میں کافی عرصہ قبل ہی ممنوع قرار دیا جا چکا تھا، مگر اس کا مکرر اعلان واضح طور پر اس موقع پر دوبارہ کیا گیا، اسی وقت حضور ﷺ نے

یہ اعلان بھی فرمایا کہ آئندہ سود کا کوئی دعویٰ بھی قابل قبول نہ ہوگا، یہ وہ وقت تھا جب جزیرہ عرب میں بہت بڑی تعداد میں عرب قبائل حلقہ بگوش اسلام ہو رہے تھے، عمل ربان کے درمیان پھیلا ہوا تھا، اور یہ بات متصور تھی کہ وہ ایک دوسرے سے اپنے سود کا دعویٰ کرتے رہیں گے، اسی وجہ سے اس موقع پر حضور ﷺ نے مناسب سمجھا کہ نہ صرف سود کو ممنوع قرار دینے کا اعلان کیا جائے، بلکہ سابقہ تمام سودی معاملات کو کالعدم قرار دے دیا جائے۔

اسی سیاق میں آپ ﷺ نے اپنے چچا عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کو ادا کیے جانے والے سود کی معافی اور خاتمہ کا بھی اعلان فرمادیا، یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ آپ کے چچا عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ ۸ھ میں فتح مکہ سے کچھ عرصہ قبل ہی مسلمان ہوئے تھے، اسلام لانے سے قبل وہ لوگوں کو سودی قرضہ دیا کرتے تھے، اور ان کے مقروضوں کے ذمہ ان کی بہت بھاری رقوم واجب الادا تھیں<sup>(۱)</sup>، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے بعد وہ مدینہ منورہ ہجرت کر گئے تھے اور وہ اپنے مقروضوں سے اپنے قرضوں کا تصفیہ نہ کروا پائے تھے، چنانچہ جب انہوں نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ حج کا سفر فرمایا، تو اب ان کے لئے اپنے قرضوں کے تصفیہ کرانے کا پہلا موقع ملا تھا، اسی وجہ سے حضور ﷺ نے اعلان فرمادیا کہ وہ تمام سودی رقوم جو ان کے چچا عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کے لئے واجب الادا تھیں، اب وہ کالعدم اور غیر واجب الادا ہیں، اس اعلان کے اندر لفظ ”پہلا“ کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اس سے پہلے کے ربا واجب الادا یا کالعدم نہ تھے، بلکہ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ وہ پہلی سودی رقم ہے جسے اس خطبہ حجۃ الوداع کے موقع پر کالعدم قرار دینے کا اعلان کیا جا رہا ہے۔

ہم پہلے بنو ثقیف کے حوالے سے یہ بات ذکر کر چکے ہیں کہ انہوں نے فتح مکہ کے بعد (یعنی حجۃ الوداع سے تقریباً دو سال قبل) اپنے مقروضوں سے سودی رقوم کا دعویٰ کیا تھا، لیکن اس وقت ان کی سودی رقوم کے دعوے کو مسترد کر دیا گیا تھا، اس لئے یہ بات صحیح نہیں ہے کہ عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کا سود کالعدم قرار دیئے جانے والا پہلا سود تھا، اور نہ ہی یہ دعویٰ صحیح ہے کہ حرمت ربا کا حکم پہلی بار حجۃ الوداع کے موقع پر نافذ العمل ہوا۔

## قرآن کریم کی آخری آیت

۲۹: یہ نظریہ کہ ربا حضور ﷺ کے آخری دور حیات میں حرام کیا گیا اس کی تائید میں دوسری دلیل وہ روایت پیش کی جاتی ہے، جو امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے حوالے



سے نقل کی ہے، جس میں انہوں نے ارشاد فرمایا:

”اخر اية نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم اية الربا.“

ترجمہ: آخری آیت جو حضور ﷺ پر نازل ہوئی، وہ آیتِ ربا ہے۔

۳۰: لیکن سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے یہ نہیں فرمایا کہ شریعت کا آخری حکم ربا کی حرمت تھی، وہ تو صرف یہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ پر نازل ہونے والی آخری آیت ربا کی تھی، جس کا اس جملے میں بلاشبہ یہ مطلب ہے کہ اس سے مراد سورہ بقرہ کی وہ آیات ہیں جو پیچھے نقل کی گئیں، اس روایت میں لفظ ”ایۃ الربا“ صرف اس کے عنوان کے طور پر مذکور ہے۔ لہذا اگر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے جملے کو ظاہری الفاظ پر بھی محمول کیا جائے تو بھی یہ اس بات کا اظہار ہے کہ سورہ آل عمران، سورہ نساء اور سورہ روم کی آیات کا نزول سورہ بقرہ کی ان آیات سے پہلے ہو چکا تھا، جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حرمتِ ربا کا حکم سورہ بقرہ کی ان آیات کے نزول سے پہلے ہی آگیا تھا۔

اسی لئے یہ بات عیاں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس ارشاد کا مطلب یہ نہیں لیا جاسکتا کہ حرمتِ ربا کا حکم حضور ﷺ کے آخری دور حیات میں آیا تھا۔

۳۱: مزید یہ کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا یہی ارشاد بہت سارے دوسرے علمائے کرام مثلاً ابن جریر الطبری سے بھی مروی ہے، جو اس کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ ارشاد صرف مندرجہ ذیل آیت سے متعلق ہے:

وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ فَمَنْ ثَمَّ تُؤَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ  
وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ۝ (۱)

ترجمہ: اور ڈرتے رہو اس دن سے کہ جس دن لوٹائے جاؤ گے اللہ کی طرف، پھر پورا دیا جائے گا ہر شخص کو جو کچھ اس نے کمایا، اور ان پر ظلم نہ ہوگا۔

۳۲: چونکہ یہ آیت موجودہ شکل میں آیاتِ ربا (۲۸۰ تا ۲۷۵) کے فوراً بعد رکھی گئی ہے، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اسے آیتِ ربا فرما دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس ارشاد کو کتاب التفسیر کے اس باب میں ذکر فرمایا جس میں سورہ بقرہ کی صرف آیت نمبر ۲۸۱ کی تفسیر ہے، نہ کہ باب نمبر ۵۲۳ تا ۵۲۴ میں، جو آیاتِ ربا یعنی ۲۸۰ تا ۲۷۵ سے متعلق ہیں۔ (۲)

(۲) دیکھئے فتح الباری، ج: ۸، ص: ۲۰۵۔

(۱) ۲۸۱۔۲

اس تشریح کی روشنی میں یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک سورہ بقرہ کی وہ آیات جو حرمتِ ربا کی شدت بیان کرنے پر مشتمل ہیں، یعنی آیات نمبر ۲۷۵ تا ۲۸۰، وہ پہلے نازل ہو چکی تھیں، اور یہ آیت: ۲۸۱ صرف حضور ﷺ کے آخری دنوں میں نازل ہوئی۔ اس بات کی مزید تائید اس حقیقت سے بھی ہو سکتی ہے کہ آیت ۲۷۸ یعنی طور پر فتح مکہ کے بعد اس وقت نازل ہوئی جب طائف کے قبیلہ بنو ثقیف نے بنو مغیرہ سے اپنے سود کی اس رقم کا مطالبہ کیا جس کا واقعہ پیچھے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے، مکہ مکرمہ کی فتح سنہ ۸ھ میں ہوئی، جبکہ حضور ﷺ کا انتقال سنہ ۱۱ھ میں ہوا، اس بات کا تصور کیسے کیا جاسکتا ہے کہ تین سال سے زائد لمبے عرصے تک کوئی اور آیت نازل نہیں ہوئی، اس لئے یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ آیتِ ربا سے ان کی مراد صرف آیت نمبر: ۲۸۱ ہے جو ان کے مطابق الگ سے حضور ﷺ کے آخری دور حیات میں نازل ہوئی تھی اور یہ بھی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی ذاتی رائے ہی تھی، کیونکہ کچھ دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم دوسری آیات کو قرآن پاک کی آخری نازل شدہ آیت قرار دیتے ہیں، اس مسئلے پر علامہ سیوطیؒ کی کتاب ”الاعتقان“ میں اور دوسری تفسیر اور حدیث کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔

۳۳: یہ ساری تفصیل اس بات کو ثابت کرنے کے لئے بہت کافی ہے کہ ربا کی حرمت حضور ﷺ کے آخری دور حیات سے بہت پہلے آپ کی تھی۔

۳۴: مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگرچہ ربا کی ناپسندیدگی کے بعض اشارے مکی زندگی ہی میں ملتے ہیں، تاہم اس کی واضح حرمت قرآن پاک کے ذریعہ سنہ ۲ھ غزوہ اُحد کے قریبی زمانے میں نازل ہوئی۔

۳۵: تیسری روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے، جس پر بعض اپیل کنندگان اعتماد کرتے ہوئے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ربا کی حرمت حضور ﷺ کے آخری زمانے میں آئی، ہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس قول پر تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ پیرا گراف نمبر ۵۶ میں غور کریں گے۔

## ربا سے مراد کیا ہے؟

۳۶: اب ہم اس سوال کی طرف آتے ہیں کہ ربا سے کیا مراد ہے؟ قرآن کریم نے ربا کی تعریف اس لئے بیان نہیں فرمائی کیونکہ یہ بات واضح تھی کہ ربا قرآن کریم کے مخاطبین کے لئے ایک معروف فعل تھا، یہ بالکل حرمتِ خمر، قمار اور زنا کی طرح تھا کہ جس کی عصمت بھی بغیر کسی جامع مانع تعریف کے عمل میں آئی، اور اس کی وجہ یہی تھی کہ یہ سب چیزیں اتنی واضح اور غیر مبہم تھیں کہ ان کی

تعریف کی ضرورت نہ تھی۔ بالکل یہی حالت ربا کی بھی تھی کہ وہ ان کے لئے اجنبی نہ تھا، وہ سب اس اصطلاح کو اپنے روزمرہ معاملات میں استعمال کرتے تھے، نہ صرف عرب بلکہ تمام سابقہ معاشرے اسے اپنے مالیاتی معاملات میں استعمال کیا کرتے تھے، اور کسی کو بھی اس کی حقیقی تعریف کی ضرورت نہ تھی، ہم بہت پہلے سورۃ النساء کی آیت کا حوالہ دے چکے ہیں، جہاں پر قرآن کریم نے یہودیوں کے سود کھانے کی مذمت فرمائی ہے، باوجودیکہ وہ ان پر پہلے سے حرام تھا، یہاں یہ عمل بھی اسی طرح ربا سے تعبیر کیا گیا، جس طرح یہ سورۃ آل عمران اور سورۃ بقرہ میں تعبیر کیا گیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ عمل ربا مسلمانوں کے لئے بالکل اسی طرح ممنوع ہے جس طرح یہودیوں کے لئے ممنوع تھا۔

## بائبل میں ربا

۳۷: یہ ممانعت ابھی تک بائبل کے پرانے مہینوں میں موجود ہے، درج ذیل اقتباسات حوالے کے طور پر تائید کے لئے پیش کیے جاتے ہیں:

Thou shalt not lend upon usury to thy brother,  
usury of money, usury of victuals, usury of any  
thing that is lent upon usury.

(Deuteronomy 23: 19)

ترجمہ: تم اپنے بھائی کو سود پر قرضہ نہ دو، روپے کا سود، صر فی اشیاء کا سود، اور  
کسی بھی چیز کا سود جو سود پر قرضہ دیا جائے۔

Lord, who shall abide in thy tabernacle? Who  
shall dwell in thy holy hill? He that walketh  
uprightly, and worketh righteousness and  
speaketh the truth in his heart. He that putteth  
not out of his money to usury, nor taketh  
reward against the innocent.

(Psalms 15: 1, 2, 5)

ترجمہ: اے خدا! کون قربان گاہ میں رہے گا؟ کون مقدس پہاڑی پر رہے گا؟  
وہ شخص جو کہ سیدھے راستے پر چلے گا، سچائی اور صحیح طریقے سے کام کرے گا،  
دل سے سچ بولے گا، وہ جو کہ اپنی رقم سود پر نہیں چڑھائے گا، نہ ہی کسی معصوم کا  
حق مارے گا۔

He that by usury and unjust again increaseth his substance, he shall gather it for him that will pity the poor.

(Proverbs 28: 8)

ترجمہ: وہ شخص جو کہ سود اور ناجائز ذرائع سے دولت بڑھاتا ہے، وہ اسے اپنے لئے جمع کرتا ہے جو غریب کے لئے افسوس ہے۔

Then I consulted with myself, and I rebuked the nobles, and roles and said unto them, Ye exact usury, every one of his brother. And I set a great assembly against them.

(Nehemiah 5: 7)

ترجمہ: تب میں نے اپنے آپ سے مشورہ کیا، اور معززین کو ڈانٹا اور قوانین دیکھے اور ان سے کہا: تم اپنے ہر بھائی سے سود لیتے ہو اور میں نے ایک بڑا اجتماع ان کے خلاف تیار کر لیا۔

He that hath not given forth upon usury, neither hath taken any increase, that hath withdrawn his hand from iniquity, hath executed true judgment between man and man, hath walked in my statutes, and hath kept my judgments, to deal truly; he is just. He shall surely live, said the Lord God.

(Ezekiel 18: 8, 9)

ترجمہ: اور سود پر قرض نہ دے، اور ناحق نفع نہ لے، اور بدکرداری سے دست بردار رہے، اور لوگوں کے درمیان سچا انصاف کرے، اور میرے قوانین پر چلے، اور میری قضاؤں کو حفظ کر کے عمل میں لائے تو وہ یقیناً صادق ہے اور زندہ رہے گا (یوں مالک خداوند کا فرمان ہے)۔

In thee have they taken gifts to shed blood; thou hast taken usury and increases, and though hast greedily gained of they neighbours by extortion, and hast forgotten me, said the Lord God.

(Ezekiel 22: 12)

ترجمہ: تجھ میں خون کے لئے رشوت لی جاتی ہے، اور سود اور ناحق نفع لیا جاتا ہے، اور لالچ کے باعث ہمسائے پر ظلم کیا جاتا ہے، اور تو نے مجھے فراموش کر دیا (مالک خداوند کافران یوں ہی ہے)۔

۳۸: بائبل کے ان مختصر حوالوں میں لفظ ”یوڈری“ کا استعمال ان معنوں میں ہوا ہے کہ کوئی بھی ایسی رقم جو قرض خواہ، مقرض سے اپنے قرضے کے علاوہ اور اس کے اوپر طلب کرے، قرآن کریم میں جو لفظ ”الربا“ استعمال کیا گیا ہے، اس کے بھی بالکل وہی معنی ہیں، کیونکہ سورۃ النساء کی آیت میں صراحت مذکور ہے کہ ربایہودیوں کے لئے بھی حرام کیا گیا تھا۔

### مفسرین قرآن کی بیان کردہ تعریفِ ربا

۳۹: مزید برآں کتب احادیث لفظ ”الربا“ کو بیان کرتے ہوئے دو جاہلیت کے مروجہ اہل عرب کے سودی معاملات بہت تفصیل کے ساتھ ذکر کرتی ہیں، جن کی بنیاد پر مفسرین قرآن نے ربا کی واضح تعریف بیان کی ہے۔

۴۰: امام ابو بکر الجصاصؒ (المتوفی ۳۸۰ھ) اپنی مشہور کتاب احکام القرآن میں ربا کی تشریح مندرجہ ذیل الفاظ میں کرتے ہیں:

و الربا الذی کانت العرب تعرفه و تفعله انما کان قرص الدراهم و البدنانیر الی أجل بزیادة علی مقدار ما استقرص علی ما یتراضون به. (۱)

ترجمہ: اور وہ ربا جو اہل عرب کے درمیان معروف اور مستعمل تھا، اس کی صورت یہ تھی کہ وہ درہم (چاندی کے سکے) یا دینار (سونے کے سکے) کی شکل میں مخصوص مدت کے لئے اپنے اصل سرمایہ پر متعین اضافے کی شرط کے ساتھ قرض دیا کرتے تھے۔

۴۱: اس عمل کی بنیاد پر مذکورہ بالا مصنف نے ربا کی درج ذیل تعریف کی ہے:

هو القرض المشروط فيه الأجل و زیادة مال علی المستقرص۔

ترجمہ: جاہلیت کا ربا یہ ہے کہ کوئی قرض متعین مدت کے لئے دے اور مقرض کو اصل سرمایہ پر طے شدہ اضافے کے ساتھ واپس کرنا لازمی ہو۔

امام فخر الدین رازیؒ نے دور جاہلیت میں مروج ربا کی تفصیل یوں بیان فرمائی ہے:

و اما ربا النسبة فهو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية و ذلك انهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرًا معيناً، و يكون رأس المال باقياً، ثم اذا حل الذين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذر عليه الأداء زادوا في الحق و الأجل، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به. (۱)

ترجمہ: جہاں تک ربا النسبة کا تعلق ہے، تو یہ دور جاہلیت کا ایک مشہور و معروف عقد تھا، اور وہ یہ کہ لوگ اس شرط کے ساتھ روپے دیا کرتے تھے کہ وہ ایک متعین رقم ماہانہ وصول کیا کریں گے، اور اصل سرمایہ ویسا ہی واجب الادا رہے گا، پھر مدت کے اختتام پر وہ مقروض سے مل سرمایہ کی واپسی کا مطالبہ کرتے تھے، اب اگر وہ ادانہ کر سکا تو وہ مدت اور واجب الادا رقم بڑھا دیتے تھے، یہ تھا وہ ربا جو جاہلیت کے زمانے میں رائج رہا ہے۔

۴۲: بالکل یہی وضاحت ابن عدیل الدمشقی نے اپنی مفصل تفسیر "اللباب" میں بیان فرمائی

ہے۔ (۲)

### ۴۳: ربا الجاہلیہ کی تفصیلی وضاحت

وفاق پاکستان کے وکیل محترم ریاض الحسن گیلانی صاحب نے ہمارے سامنے یہ دلیل پیش کی کہ قرآن کریم نے جس ربا کو حرام قرار دیا ہے، وہ ایک مخصوص قسم کا عقد تھا جس میں قرض دیتے وقت کوئی اضافہ طے نہیں کیا جاتا تھا، تاہم اگر مقروض مدت کے اختتام پر رقم ادانہ کر سکتا تو قرض خواہ اس کے ہمارے دو اختیار رکھتا تھا، یا تو وہ اصل سرمایہ واپس کر دے ورنہ اس اضافی مدت کے بدلے رقم میں اضافہ کر دے۔ فاضل وکیل صاحب نے یہ موقف اختیار کیا کہ جاہلیت کے زمانے میں قرض دیتے وقت اصل سرمایہ پر اضافہ کی کوئی شرط عائد نہ کی جاتی تھی، اس لئے کوئی بھی اضافی رقم جب قرض کے اصل معاملے پر طے کی جائے وہ ربا القرآن کی تعریف کے ذیل میں نہیں آتی، تاہم وہ ربا الفضل کی تعریف کے زمرے میں بے شک داخل ہو جاتی ہے، جو کہ صرف مکروہ یا ناپسندیدہ عمل ہے۔

۴۴: فاضل وکیل صاحب نے بعض مفسرین کرامؒ کی روایات کا حوالہ بھی دیا، مثلاً انہوں

(۱) التفسیر الکبیر للامام الرازیؒ، ج ۷، ص ۹۱، مطبوعہ تہران۔ (۲) ج ۳، ص ۳۳۸۔

نے مشہور و معروف تفسیر ابن جریر الطبری کا حوالہ دیا جو کہ مجاہدؒ کے حوالے سے ربا الجاہلیہ کی اس طرح وضاحت کرتی ہے:

كانوا في الجاهلية يكون للرجل الدين، فيقول: لك كذا وكذا و  
تؤخر عني.

ترجمہ: دور جاہلیت میں ایک شخص کے ذمہ اپنے قرض خواہ کا قرضہ واجب الادا ہو جاتا تھا، پھر وہ اپنے قرض خواہوں سے کہتا تھا کہ: میں تمہیں اتنی اتنی رقم کی پیشکش کرتا ہوں اور تم مجھے ادا کرنے کی مزید مہلت دو۔

۳۵: بالکل یہی تشریح دوسرے بہت سے مفسرین قرآن سے بھی منقول ہے، جناب ریاض الحسن گیلانی نے دلیل دی کہ ان روایات میں اصل سرمایہ پر کسی متعین اضافہ کا کوئی ذکر نہیں ہے، جس چیز کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ مدت کے اختتام پر اضافے کی پیشکش یا مطالبہ کیا جاتا تھا، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن کریم کا حرام کردہ سود وہ ہے جس میں مدت کے اختتام پر قرض خواہ کی جانب سے مدت بڑھانے کی وجہ سے اضافی رقم کا مطالبہ کیا جائے، اگر کوئی اضافی رقم عقد قرض کی ابتداء میں طے کر لی جائے تو وہ ربا القرآن میں شامل نہ ہوگی۔

۳۶: محترم وکیل صاحب کے ان دلائل نے ہمیں بالکل متاثر نہیں کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ تفسیر کے اصل مآخذ کے متعلقہ مواد کے محتاط مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اصل سرمایہ پر اضافہ کا مطالبہ جاہلیت کے زمانے میں مختلف طریقوں سے ہوتا تھا، پہلا یہ کہ قرض دیتے وقت قرض خواہ اصل سرمایہ پر ایک اضافی رقم کا مطالبہ کیا کرتا تھا، اور یہ بات قرض کے معاہدے میں واضح شرط کے طور پر طے کی جاتی تھی، جس کا ذکر امام الجصاصؒ کی تصنیف ”أحكام القرآن“ کے حوالے سے پیچھے کیا جا چکا ہے، دوسری قسم امام رازیؒ اور ابن عدیلؒ کے حوالے سے پیچھے گزر چکی ہے کہ قرض خواہ مقرض سے ایک متعین ماہانہ آمدنی کا مطالبہ کیا کرتا تھا، جبکہ اصل سرمایہ مدت کے اختتام تک بحال رہتا تھا۔

۳۷: تیسری قسم مجاہدؒ کے حوالے سے فاضل ایڈووکیٹ نے ذکر فرمائی ہے، لیکن اس کی مکمل تشریح قنادہ کے حوالے سے ابن جریرؒ نے درج ذیل الفاظ میں خود بیان فرمائی ہے:

عن قنادة ان ربا الجاهلية يبيع الرجل البيع الى أجل مسئى، فاذا حل  
الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاء زاده و أخر عنه. (۱)

ترجمہ: جاہلیت کے زمانے کا رہا یہ تھا کہ ایک شخص متعین مدت کے اُدھار پر کوئی چیز فروخت کرتا تھا، جب وہ مدت آ جاتی اور خریدار قیمت کی ادائیگی نہ کر سکتا تو بیچنے والا قیمت میں اضافہ کر کے خریدار کو مزید وقت کی مہلت دے دیتا تھا۔  
۴۸: بالکل یہی تفصیل علامہ سیوطیؒ نے فریابی کے حوالے سے بھی مذکورہ ذیل الفاظ میں

بیان فرمائی ہے:

كانوا يتباعون الى الاجل، فاذا حل الاجل زادوا عليهم و زادوا في الاجل. (۱)

ترجمہ: وہ اشیاء اُدھار ادائیگی پر خریدا کرتے تھے، مگر مدت کے اختتام پر فروخت کرنے والے واجب الادا رقم بڑھا کر ادائیگی کی مدت میں اضافہ کر دیا کرتے تھے۔

۴۹: ان حوالہ جات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ معاملات جن میں قرض خواہ مدت کے اختتام پر ایک اضافی رقم کا مطالبہ کیا کرتے تھے، وہ قرض کے معاملات نہ تھے، بلکہ ابتداء میں وہ اُدھار پر اشیاء کی فروخت کی معاملات تھے، جن میں بیچنے والا تاخیر سے ادائیگی کی صورت میں زیادہ قیمت کا مطالبہ کیا کرتا تھا، لیکن جب خریدار وقت مقررہ پر بھی ادائیگی پر قادر نہ ہوتا تو وہ مدت میں اضافہ کرتے ہوئے اس کے بدلے قیمت میں بھی اضافہ کرتا رہتا تھا۔

یہی وہ مخصوص معاملہ ہے جس کا ذکر حضرت مجاہدؒ نے کیا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے لفظ ”قرض“ استعمال نہیں کیا، بلکہ لفظ ”ذین“ (واجب الادا رقم) استعمال کیا ہے، جو کہ عموماً خرید و فروخت کے معاملے میں پیدا ہوتا ہے۔

۵۰: رہا کی یہ شکل مفسرین قرآن نے بکثرت ذکر فرمائی ہے، کیونکہ وہ رہا کی آیات میں سے ایک مخصوص جملہ کی وضاحت کرنا چاہتے تھے، جو کہ درج ذیل ہے:

”قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا“

ترجمہ: کفار کہتے ہیں کہ خرید و فروخت بھی تو رہا کی مانند ہے۔

۵۱: کفار کا یہ قول واضح طور پر خرید و فروخت کی مذکورہ بالا مخصوص قسم کی طرف اشارہ کر رہا ہے، کیونکہ ان کا اعتراض یہ تھا کہ جب ہم اُدھار فروخت کرنے کی صورت میں کسی چیز کی قیمت ابتداء ہی سے زیادہ رکھتے ہیں تو اسے جائز کہا جاتا ہے، لیکن جب ہم مدت کے اختتام پر خریدار کی عدم



ادائیگی کی صورت میں واجب الادا رقم میں اضافہ کرنا چاہتے ہیں تو اسے ربا کہا جاتا ہے، حالانکہ دونوں صورتوں میں اضافہ بظاہر یکساں معلوم ہوتا ہے، کفار مکہ کا یہ اعتراض خاص طور پر مشہور مفسر ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیرؒ کے حوالے سے بھی ذکر کیا ہے:

قالوا سواء علينا ان زدنا في أول البيع أو عند محل المال، فهدا سواء،  
فذلك قوله: قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا. (۱)

ترجمہ: وہ یہ کہا کرتے تھے کہ یہ بات برابر ہے کہ خواہ ہم قیمت میں ابتدائے عقد میں اضافہ کر دیں یا ہم مدت کے اختتام پر اسے بڑھائیں دونوں صورتیں یکساں ہیں، یہی اعتراض ہے جسے قرآن کریم کی آیت میں یہ کہہ کر ذکر کیا گیا ہے: کفار کہتے ہیں کہ خرید و فروخت تو بالکل ربا کی مانند ہے۔

۵۲: بالکل یہی تشریح ابو حیانؒ نے البحر المحیط میں اور متعدد دوسرے قدیم مفسرین قرآن نے ذکر فرمائی ہے۔ (۲)

۵۳: مذکورہ تفصیل سے یہ بات بڑی وضاحت کے ساتھ سامنے آتی ہے کہ مدت کے اختتام پر اضافے کا عمل دو مختلف صورتوں سے متعلق ہے، ایک وہ صورت ہے جہاں اصل معاملہ کسی چیز کی فروخت کا ہوتا تھا، جیسا کہ قنادہ، فاریابی، سعید بن جبیر (رحمہم اللہ) وغیرہ نے ذکر فرمایا ہے، اور دوسری صورت وہ تھی جہاں اصل عقد، قرض کا تھا، اور اس پر قرض خواہ کی طرف سے ماہانہ سود وصول کیا جاتا تھا، اور مدت کے اختتام تک اصل سرمایہ اتنا ہی برقرار رہتا تھا، اور اگر مقرض اصل سرمایہ اس وقت تک ادا نہ کر سکتا تو قرض خواہ مدت میں اضافہ کر کے اس کے بدلے واجب الادا رقم میں بھی اضافہ کر دیتا تھا، جیسا کہ پیچھے امام رازمیؒ اور ابن عدیلؒ کے حوالے سے پیرا گراف نمبر ۳۱ اور ۳۲ میں گزر چکا ہے۔

۵۴: اس طرح یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ ربا جسے قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہے وہ صرف اس صورت تک منحصر نہیں ہے، جسے وفاقی پاکستان کے وکیل جناب ریاض الحسن گیلانی نے بیان کیا ہے، دراصل ربا کی مختلف صورتیں تھیں اور وہ سب کی سب جاہلیت کے عربوں میں رائج تھیں۔ ان تمام معاملات میں مشترک بات یہ تھی کہ ادھار کی رقم پر ایک اضافی رقم کا مطالبہ کیا جاتا تھا، پھر بعض اوقات یہ ادھار خرید و فروخت کے عقد کے ذریعے سے پیدا ہوتا اور بعض اوقات قرضہ دینے کے ذریعے پیدا ہوتا۔ اسی طرح اضافی رقم بعض مرتبہ ماہانہ وصول کی جاتی، جبکہ اصل سرمایہ متعین مدت میں ادا کیا جاتا تھا، اور بعض مرتبہ یہ اضافی رقم اکٹھی اصل سرمایہ کے ساتھ وصول کی جاتی۔ ان تمام شکلوں کو

(۱) تفسیر ابن ابی حاتم ج: ۲، ص: ۳۵۳، مکہ، ۱۹۹۷ء۔ (۲) ابو حیان: البحر المحیط، ج: ۲، ص: ۳۳۵۔

”ربا“ کہا جاتا تھا، کیونکہ اس اصطلاح کے لغوی معنی ”اضافہ“ کے ہیں۔

اسی وجہ سے مفسرین قرآن مثلاً امام ابو بکر الجصاصؒ نے اس اصطلاح کی تعریف درج ذیل الفاظ میں بیان کی ہے:

”هو القرض المشروط فيه الأجل و زيادة مال على المستقرص“

ترجمہ: جاہلیت کا ربا وہ قرض ہے جو ایک متعین مدت کے لئے اصل سرمایہ پر اضافہ کے عوض مقرض کو دیا جاتا ہے۔

۵۵: اب ہم ان دوسرے دلائل کی طرف آتے ہیں جنہیں ہمارے سامنے حرمتِ ربا کے

خلاف پیش کیا گیا۔

### ربا کا تصور مبہم ہونے کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد

۵۶: حبیب بینک لمیٹڈ کے وکیل جناب ابو بکر چندر میگر نے مرحوم جسٹس قدیر الدین کے

روزنامہ ڈان، ۱۲ دسمبر ۱۹۹۹ء میں شائع شدہ مضمون کو اپنے دلائل کی بنیاد بنایا ہے، اس مضمون

میں جسٹس قدیر الدین مرحوم نے اس بات پر زور دیا ہے کہ قرآن کریم میں استعمال شدہ ”ربا“ کی

اصطلاح ایک مبہم اصطلاح ہے، اس کے صحیح معنی کسی شخص کو سناں تک کہ حضور ﷺ کے صحابہ کرام

رضی اللہ عنہم تک کو معلوم نہ تھے، وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد کا حوالہ دیتے ہیں کہ: ”آیاتِ ربا قرآن

کریم کی آخری آیات میں سے ہیں، اور حضور ﷺ ان کی وضاحت کر سکنے سے قبل ہی اس دنیا سے

تشریف لے گئے، لہذا ربا اور ہر قسم کی شک اور شبہ والی چیز کو چھوڑ دو۔“ بالکل یہی دلیل متعدد اپیل

کنندگان کی طرف سے ان کی اپیل کی درخواستوں میں پیش کی گئی ہے، یہاں تک کہ بعض اپیل

کنندگان نے آیاتِ ربا کو مشابہات میں شمار کیا ہے، انہوں نے یہ دلیل دی کہ قرآن پاک نے ہم سے

یہ کہا ہے کہ صرف ان آیات کا اتباع کیا جائے جو معانی کے لحاظ سے بالکل واضح (محکمات) ہوں، اور

مشابہات کی اتباع نہ کی جائے۔ ان اپیل کنندگان کے مطابق ربا کی آیات دوسری قسم میں داخل ہونے

کی وجہ سے قابل عمل نہیں ہیں۔

۵۷: ان حضرات کی یہ دلیل بدیہی طور پر باطل ہے، کیونکہ سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ نے ان

لوگوں کے خلاف اعلانِ جنگ کیا ہے جو عملِ ربا سے احتراز نہیں کرتے، کوئی شخص یہ تصور کیسے کر سکتا ہے

کہ اللہ تعالیٰ کی دانائے کل اور رحیم و کریم ذات کسی ایسے عمل کے خلاف اعلانِ جنگ کر سکتی ہے جس کی

صحیح حقیقت کسی کو معلوم ہی نہ ہو! درحقیقت ”مشابہات“ کی اصطلاح قرآن پاک کی سورہ آل عمران

کی ابتداء میں دو قسم کی قرآنی آیات کے لئے استعمال کی گئی ہے، ”مشابہات“ کی پہلی قسم میں وہ بعض الفاظ داخل ہیں جو بعض سورتوں کے شروع میں استعمال کئے گئے ہیں، اور جن کے صحیح معانی کسی کو بھی یقینی طور پر معلوم نہیں ہیں، مثلاً ”السر“ لیکن ان کے صحیح معانی کا نامعلوم ہونا مسلمانوں کی زندگیوں پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہوتا، کیونکہ شریعت کا کوئی حکم ان الفاظ کے ذریعے بیان نہیں کیا گیا ہے، دوسرے یہ کہ ”مشابہات“ کا لفظ اللہ تبارک و تعالیٰ کی کچھ ایسی صفات کے لئے استعمال ہوا ہے جن کی صحیح ماہیت کسی بھی انسان کے لئے ناقابل تصور ہے، مثال کے طور پر بعض معاملات پر ”اللہ کے ہاتھ“ کے الفاظ آئے ہیں<sup>(۱)</sup>۔ کسی شخص کو معلوم نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھوں کی حقیقت کیا ہے؟ اور نہ ہی یہ بات کسی کے لئے جاننا ضروری ہے، کیونکہ کوئی عملی مسئلہ اس کے معلوم ہونے پر موقوف نہیں، لیکن بعض لوگ ان کی صحیح حقیقت کی کھوج میں پڑ گئے، حالانکہ نہ اس حقیقت کا دریافت کرنا ان کی ذمہ داری تھی، نہ شریعت کا کوئی عملی حکم ان کی فہم پر موقوف تھا، اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کو ان صفات کی حقیقت و ماہیت کے بارے میں جستجو اور قیاسی بحثوں سے منع فرمایا ہے، کیونکہ شریعت کے واجب الاتباع احکام سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، چنانچہ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ شریعت کے کسی عملی حکم کو ”مشابہات“ کی اصطلاح میں داخل قرار دیا گیا ہو، اس بات کا اعلان نہ صرف قرآن کریم نے (۲: ۲۳۳ آیت میں) کیا ہے، بلکہ یہ ہر شخص کے سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی قوم کو کسی ایسے حکم کا مکلف نہیں فرماتے جس پر عمل کرنا ان کی طاقت سے باہر ہو، اگر ”ربا“ کے صحیح معنی کسی بھی شخص کو معلوم نہیں تھے تو اللہ تعالیٰ مسلمانوں کے ذمہ یہ بات لازم نہیں فرما سکتے تھے کہ وہ ربا سے اجتناب کریں۔

سورہ بقرہ کی آیات ربا کے سادے مطالعے ہی سے یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ربا کو ایک سخت گناہ قرار دیا گیا ہے، اور اس گناہ کی شدت اس سخت انداز میں بیان کی گئی ہے کہ اگر مسلمانوں نے اس عمل کو ترک نہ کیا تو وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف سے اعلان جنگ کے لئے تیار ہو جائیں۔

## ربا الفضل کے بارے میں کچھ تفصیل

۵۸: جہاں تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کا تعلق ہے، اس کا تجزیہ کرنے سے پہلے یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ قرآن کریم نے جاہلیت کے ربا کی ان تمام صورتوں کو حرام قرار دیا تھا جن کا ذکر پیچھے گزرا ہے، یہ تمام صورتیں یا تو قرض کے معاملات سے متعلق تھیں یا اس دین کے متعلق جو بیع کے

(۱) مثلاً ۲۸: ۱۳، ۵: ۶۴، ۱۰: ۶۸۔

نتیجے میں وجود میں آیا ہو۔ لیکن ان آیات کے نزول کے بعد حضور ﷺ نے کچھ دوسرے معاملات کو بھی حرام قرار دے دیا تھا جو پہلے ربا قرار نہ دیئے جاتے تھے، حضور ﷺ نے محسوس فرمایا کہ اس زمانے کی مروجہ تجارتی فضا میں بارٹر (اجناس کا باہم تبادلہ) کی بعض صورتیں ربا کے کاروبار میں لوگوں کو ملوث کر سکتی ہیں، اہل عرب بعض اجناس مثلاً گندم، جو، کھجور، وغیرہ کو ذریعہ تبادلہ (Medium of Exchange) کے طور پر استعمال کرتے تھے، حضور ﷺ نے ان اشیاء کو پیسے کی مانند تبادلہ کا ذریعہ قرار دیتے ہوئے مندرجہ ذیل احکامات جاری فرمائے:

”الذهب بالذهب و الفضة بالفضة و البر بالبر و الشعير بالشعير، و التمر بالتمر، و الملح بالملح، مثلاً بمثل، يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى.“

ترجمہ: سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گندم گندم کے بدلے، کھجور کھجور کے بدلے (اگر بیچا جائے) تو دونوں طرف بالکل برابر ہونا چاہئے، اور دست بدست ہونا چاہئے، لہذا جو شخص زیادہ ادا کرے یا اضافے کا مطالبہ کرے وہ ربا کے کاروبار میں داخل ہو جائے گا۔

۵۹: اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر گندم کا تبادلہ گندم سے کیا جا رہا ہو تو مقدار دونوں طرف بالکل برابر ہونی چاہئے، چنانچہ اگر کسی بھی طرف زیادتی یا کمی پائی جائے، تو وہ معاملہ ربا بن جائے گا، کیونکہ عرب کے قبائل میں یہ اشیاء بطور رقم کے استعمال کی جاتی تھیں اور ایک کلو گندم کو ڈیڑھ کلو گندم کے بدلے فروخت کرنے کا حکم بالکل ایک درہم کو ڈیڑھ درہم کے بدلے فروخت کرنے کی طرح تھا، تاہم اس معاملے کو آنحضرت ﷺ نے ربا قرار دیا، اور یہ ”ربا الجاہلیہ“ کی اصطلاح میں شامل نہیں تھا، بلکہ اسے ”ربا الفضل“ یا ”ربا السنہ“ کا نام دیا گیا ہے۔

۶۰: یہ بات قابل ذکر ہے کہ ربا الفضل کی حرمت کے دوران حضور ﷺ نے بطور خاص چھ چیزوں کا ذکر فرمایا، اور یہ مذکورہ بالا حدیث میں یہ بات پوری وضاحت کے ساتھ ذکر نہیں کی گئی کہ آیا یہ قاعدہ صرف انہی چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا یہ کچھ اور چیزوں پر بھی لاگو ہوگا؟ اور اگر مؤخر الذکر صورت ہے تو پھر ان کے علاوہ اشیاء کون سی ہوں گی؟ اس سوال پر مسلم فقہائے کرام کے درمیان اختلاف ہوا، ابتدائی دور کے بعض فقہاء مثلاً قتادہ اور طاؤس نے صرف ان چھ چیزوں تک ہی اس حکم کو منحصر رکھا، تاہم دوسرے فقہاء نے اس حکم کو اسی قسم کی دوسری چیزوں پر بھی لاگو کیا، اس موقع پر ان فقہاء کے درمیان اختلاف پیدا ہوا کہ ان چھ اشیاء کے درمیان کون سی قدر مشترک کو ربا الفضل قرار

دیئے جانے کی علت قرار دیا جائے؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا خیال تھا کہ ان چھ چیزوں کے درمیان قدر مشترک یہ بات ہے کہ یہ اشیاء تول کر یا کسی برتن سے ناپ کر بیچی جاتی ہیں، چنانچہ ان کے علاوہ کوئی اور چیز بھی اگر وزنی یا پیمائشی ہو اور اسے اسی جنس کے ذریعے فروخت کیا جائے تو اس کا بھی بالکل یہی حکم ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان چھ چیزوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ یہ یا تو کھانے کے قابل ہیں یا تباد لے کا ذریعہ بننے کے قابل ہیں۔ گندم، جو، کھجور اور نمک کھانے کے قابل اشیاء ہیں، جبکہ سونا اور چاندی سب جگہ زیر قانونی سمجھے جاتے ہیں، اسی لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام کھانے کے قابل اشیاء اور عائلیہ زیر قانونی کا حکم وہی ہوگا جو سابقہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ان چھ اشیاء میں مشترک خصوصیت یہ ہے کہ یہ یا تو غذائی اشیاء ہیں یا قابل ذخیرہ ہیں، اسی لئے ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ تمام اشیاء جو غذائی ہوں یا انہیں ذخیرہ کیا جاسکے تو ان کا بھی یہی حکم ہوگا۔

۶۱: مسلمان فقہاء کے اس اختلاف آراء کا سبب یہ تھا کہ حضور ﷺ نے مذکورہ چھ اشیاء کا حکم بیان کرنے کے بعد یہ نہیں فرمایا کہ آیا ان کے علاوہ بھی کچھ اور اشیاء اسی حکم کے تابع ہوں گی یا نہیں؟

### حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کا صحیح مطلب

۶۲: یہ تھادہ پس منظر جس کے تحت حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ حضور ﷺ اس سے قبل کہ اس رائے کے اختلاف کی بابت کچھ راہ نمائی فرماتے، انتقال فرما گئے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیان کے گہرے مطالعے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ صرف اس رب الفاضل کے بارے میں متردد تھے، جسے پیچھے حدیث میں بیان کیا گیا ہے، نہ کہ اس اصل رب القرآن کے بارے میں، جسے قرآن نے حرام قرار دیا تھا، اور اسے جاہلیت کے عرب اپنے قرضوں اور بارٹر کے سوا دوسری خرید و فروخت کے معاملات میں استعمال کیا کرتے تھے۔ صحیح بخاری اور مسلم میں ذکر کردہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کی ایک معتبر ترین روایت سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے، بخاری کی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”ثلاث وددت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یفارقنا حتی

یعهدها لينا عهدًا: الحج والکلالۃ، و أبواب من أبواب الربا۔“

ترجمہ: تین چیزیں ایسی ہیں جن کے بارے میں میری یہ خواہش تھی کہ حضور

ﷺ ان کی تفصیل بیان کرنے سے قبل ہم سے جدا نہ ہوتے، وہ چیزیں یہ

ہیں: دادا کی وراثت کا مسئلہ، کلالہ کی میراث کا مسئلہ (وہ شخص جس نے نہ باپ

اور نہ بیٹا چھوڑا ہو) اور ربا کے کچھ مسائل۔

۶۳: مزید براں ایک اور موقع پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنا مطلب مذکورہ ذیل الفاظ میں

بیان کیا ہے:

”انکم تزعمون اننا لا نعلم أبواب الرباء و لأن أكون أعلمها أحب  
إلي من أن يكون لي مصر و كورهاء و من الأمور لا يكر يخبئ  
على أحد، هو: أن يتنازع الذهب بالورق نسيئاً و أن يتنازع الثمرة و  
هي معصرة لم نطب.“

ترجمہ: تم سوچتے ہو کہ ہم ربا کے مسئلے کے بارے میں کچھ نہیں جانتے، اور اس  
میں کوئی شک نہیں کہ مجھے اس کے مسائل جاننا اس بات سے بھی زیادہ پسند  
ہے کہ میں کسی ملک مثلاً مصر اور اس کے مضافات کا مالک بن جاؤں، تاہم ربا  
کے بارے میں بہت سے ایسے مسائل ہیں کہ جن سے کوئی شخص بے خبر نہیں ہو  
سکتا، مثلاً سونے کا چاندی کے ذریعہ تبادلہ ادھار پر، اور پھلوں کو درختوں پر اس  
حال میں خریدنا جب کہ وہ پیلے ہوں اور کاٹے نہ گئے ہوں (اور ان کا تبادلہ اس  
جنس کے دوسرے پھلوں کے بغیر وزن کے کیا جائے)۔

۶۴: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کی یہ دو روایتیں واضح طریقے سے دو باتوں کا پتہ دیتی

ہیں۔ پہلی بات یہ کہ ان کی تمام توجہ اس ربا سے متعلق ہے جو ”ربا الفضل“ کہلاتا ہے، نہ کہ وہ  
”ربا النسيئة“ جسے قرآن کریم نے حرام قرار دیا تھا۔ اور دوسری بات یہ کہ وہ ربا الفضل کے مسئلے میں  
بھی بہت سے معاملات میں کسی قسم کی مشکلات محسوس نہ فرماتے تھے، بلکہ وہ تو صرف ان چند معاملات  
سے متعلق متروک تھے جو کہ متعلقہ حدیث یا کسی اور حدیث میں واضح طور پر مذکور نہ تھے۔

۶۵: مذکورہ بالا تفصیل پر ایک اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے کہ ابن ماجہ کی ایک روایت کے

مطابق حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ربا کی آیت قرآن کریم کی نازل شدہ اخیر ترین آیات میں سے  
ہے، کیونکہ حضور ﷺ اس کی وضاحت فرمانے سے پیشتر ہی انتقال فرما گئے، یہ روایت ظاہر کرتی ہے  
کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے شبہات اسی ربا کے بارے میں تھے جو قرآن کریم کا حرام کردہ ہے، نہ کہ  
ربا الفضل کے بارے میں۔ لیکن اس ارشاد کو روایت کرنے والے متعدد ذرائع کے مطالعے سے یہ بات  
عیاں ہوتی ہے کہ ابن ماجہ والی روایت اتنی زیادہ قابل اعتماد نہیں ہے، جتنی کہ بخاری اور مسلم کی روایت  
ہے، ابن ماجہ کی روایت میں ایک راوی سعید بن ابی عروبہ ہیں جن کے بارے میں ماہرین حدیث کی  
رائے یہ ہے کہ یہ صاحب بعض اوقات ایک روایت کو دوسری روایت کے ساتھ الجھا دیا

(Confuse) کرتے تھے۔ ہم پہلے ہی بخاری اور مسلم کی روایتیں معتمد ترین راویوں کی سند کے ساتھ ذکر کر چکے ہیں، ان میں سے کسی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف یہ بات منسوب نہیں کی کہ آیت ”ربا قرآن“ کریم کی آخری ترین آیات میں سے ہے، ایسا لگتا ہے کہ کوئی ایک راوی مثلاً ابن ابی عروبہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اصل الفاظ کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے الفاظ یا ان کی رائے (جسے پیچھے بھی ذکر کیا گیا ہے) کے ساتھ مخلوط کر دیا ہوگا، ہم پیچھے بہت تفصیل سے یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ اس بات کو ماننا صحیح نہیں ہے کہ ربا حضور ﷺ کے آخری دو حیات میں ممنوع قرار دیا گیا تھا، اور ربا کی آیات قرآن کریم کی آخری نازل شدہ آیات میں سے ہیں، لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کا صحیح مفہوم سمجھ لینے کے بعد ابن ماجہ کی روایت پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ مذکورہ بالا بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے شبہات صرف ”ربا الفضل“ کی حرمت سے متعلق تھے، جہاں تک ”ربا القرآن“ یا ”ربا النسبة“ کا تعلق ہے، ان کو اس کی حقیقت کے بارے میں ذرہ برابر بھی شبہ نہ تھا۔

## پیداواری یا صر فی قرضے

۶۶: بعض اپیل کنندگان کی طرف سے ایک اور دلیل یہ بھی دی گئی کہ قرآن کریم نے صرف صر فی قرضوں کے اوپر کسی اضافی رقم کے مطالبے کو منع کیا ہے، جس میں مقروض ایسے غریب لوگ ہوتے تھے جو اپنی روزمرہ کی غذائی یا لباس پوشاک وغیرہ سے متعلق ضروریات کی تکمیل کے لئے قرضے لیا کرتے تھے، چونکہ اس زمانے میں کسی قسم کے پیداواری قرضے نہیں ہوتے تھے، اس لئے قرآن پاک نے پیداواری یا تجارتی قرضوں پر عائد کیا جانے والا اضافہ حرام قرار نہیں دیا۔ مزید براں انہوں نے یہ دلیل بھی دی کہ کسی غریب شخص سے کسی قسم کی اضافی رقم وصول کرنا نا انصافی ہے، تاہم کسی امیر شخص سے جو اپنی تجارت چمکانے اور نفع کمانے کے لئے قرضہ لیتا ہے اس سے اضافی رقم وصول کرنا نا انصافی نہیں ہے، لہذا صرف پہلی قسم کے قرضے یعنی صر فی قرضوں پر وصول کیا جانے والا اضافہ ”ربا“ کہلائے گا، اس کے برعکس تجارتی قرضوں پر اضافی رقم ربا نہیں ہوگی۔

۶۷: ہم نے اس دلیل پر خوب غور و فکر کیا، لیکن یہ دلیل درج ذیل تین وجوہات سے قابل التفات نہیں رہتی۔

## کسی معاملے کی درستگی کا معیار کسی فریق کی مالی حیثیت نہیں ہوتی

۶۸: پہلی بات یہ ہے کہ کسی مالیاتی، تجارتی معاملے کی درستگی کی بنیاد کسی بھی پارٹی یا فریق

کی مالی حیثیت ہرگز نہیں ہوتی، بلکہ درحقیقت اس معاملے کی درستگی کی بنیاد اس عقد کی حقیقی ماہیت ہوتی ہے، اگر کوئی عقد اپنی ماہیت کے لحاظ سے درست ہے تو پھر فریقین میں سے کسی کے غریب یا امیر ہونے سے اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا، خریدار خواہ مال دار ہو یا غریب، وہ معاملہ درست قرار پائے گا۔ مثلاً بیع ایک جائز معاملہ ہے، جس کے ذریعے حلال منافع حاصل کیا جاتا ہے، اور یہ معاملہ ہر صورت جائز ہے، خواہ خریدار امیر ہو یا غریب۔ کرایہ داری ایک قانونی اور جائز معاملہ ہے، خواہ اس کا کرایہ دار غریب شخص ہو۔ زیادہ سے زیادہ یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ غریب خریدار یا غریب کرایہ دار انسانی بنیادوں پر رعایت کا مستحق ہوگا، لیکن یہ کوئی نہیں لہتا کہ اس سے سرے سے نفع لینا ہی ممنوع و حرام ہے۔ اگر کوئی غریب آدمی کسی نانوائی سے روٹی خریدتا ہے تو کوئی شخص یہ تو کہہ سکتا ہے کہ اس سے زیادہ نفع نہ کماؤ، لیکن یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ نانوائی کو اسے روٹی صرف لاگت پر فروخت کرنی چاہئے، اور اس پر کسی قسم کا نفع کمانا دوزخ میں لے جانے والا گناہ ہے۔ اگر کوئی غریب شخص کوئی ٹیکسی کرایہ پر لیتا ہے تو ایک شخص اس کے مالک سے یہ تو کہہ سکتا ہے کہ تم اس کی غربت کی وجہ سے اس سے کرایہ کم لو، لیکن اس سے کوئی شخص معقولیت کے ساتھ اس پر یہ اصرار نہیں کر سکتا کہ تم اس سے بالکل کرایہ نہ لو، یا اس سے اپنی لاگت اور خرچے سے زیادہ وصول نہ کرو، ورنہ تمہاری کمائی حرام اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کے مترادف ہوگی۔ نانوائی نے اپنی دکان اس لئے کھولی تھی تاکہ وہ اس میں جائز تجارت کے ذریعے اپنی محنت اور سرمایہ داری کی وجہ سے مناسب نفع کا مستحق ہو، خواہ اس کا خریدار غریب ہو، اب اگر اس کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ تم غریب لوگوں کو روٹیاں لاگت پر فروخت کرو، تو وہ نہ تو اپنی دکان چلا سکتا ہے، اور نہ ہی وہ اپنے بچوں کے لئے روزیہ کما سکتا ہے، اسی طرح ٹیکسی چلانے والا مسافروں کے واسطے اپنی ٹیکسی چلانے کی خدمت کے عوض ان سے مناسب کرایہ بھی وصول کر سکتا ہے، لہذا اگر اس سے یہ کہا جائے کہ تم غریب لوگوں کے لئے یہ خدمت مفت فراہم کرو، تو وہ یہ کام کر ہی نہیں سکتا۔ لہذا کبھی کسی شخص نے بھی یہ مطالبہ نہیں کیا کہ کسی غریب سے کوئی نفع، اجرت یا کرایہ کمانا مکمل طور پر حرام ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی بھی درست معاملے میں جائز نفع کمانا یا ایسے افراد سے جو کسی خدمت کے ذریعہ نفع اٹھائیں ان سے اجرت یا کرایہ وصول کرنا جائز ہے، اگرچہ وہ غریب ہوں۔

۶۹: دوسری طرف ممنوعہ معاملات کے ممنوع ہونے کی وجہ ان معاملات کی حقیقی ماہیت

ہے، نہ کہ کسی فریق کی مالی حیثیت۔ قمار یا جوا، مال دار یا غریب دونوں کے لئے حرام ہے، رشوت حرام ہے خواہ کسی مال دار سے لی جائے یا غریب سے، خلاصہ یہ ہے کہ مال داری یا غربت ایسے وصف نہیں ہیں جو کسی معاملے کی درستگی یا نادرستی کی بنیاد بنیں، بلکہ اس معاملے کی بنیادی شرائط اس کی صحت و فساد



کا سبب ہوتی ہیں۔

۷۰: کسی مقروض سے انٹرسٹ وصول کرنے کا معاملہ بھی اس سے چنداں مختلف نہیں ہے، چنانچہ اگر یہ بنیادی طور پر ایک جائز معاملہ ہے تو خواہ مقروض غریب ہو یا امیر بہر صورت جائز ہونا چاہئے، اور اگر یہ بنیادی طور پر ناجائز ہے تو بھی غریب اور مال داری کا لحاظ رکھے بغیر اسے ناجائز ہونا چاہئے، یہاں پر انٹرسٹ کے عقد اور خرید و فروخت کے عقد میں اس طرح کی تفریق کرنے کی کوئی بنیاد نہیں ہے کہ مذکورۃ الصدر کی ذرتگی صرف مال دار مقروضوں تک محدود ہو، جبکہ خرید و فروخت کے عقد میں غریب اور امیر دونوں سے مساوی طور پر نفع کمانا جائز ہو۔ درحقیقت یہ انداز فکر کہ انٹرسٹ صرف اس صورت میں حرام ہے جبکہ کسی غریب سے وصول کیا جائے، تجارت کے اس مسلم اصول کے سرے سے خلاف ہے کہ جس میں کسی معاملے کی صحت کو خود اس معاملے کی حقیقت اور پختگی کے پیمانے سے جانچا جاتا ہے، نہ کہ اس سے متعلق فریقوں کی مالی حیثیت کے پیمانے سے۔

۷۱: مزید براں غریب ایک اضافی (Relative) اصطلاح ہے، جو کہ مختلف مراتب رکھتی ہے، اگر ایک مرتبہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ انٹرسٹ صرف غریب سے وصول نہیں کیا جائے گا، تاہم مال دار سے وصول کرنا بالکل حق بجانب ہوگا، تو پھر وہ کون سی مجاز اتھارٹی ہوگی جو غریب جانچنے کے لئے ایک ایسا پیمانہ مقرر کرے کہ جس کی وجہ سے کسی غریب کو انٹرسٹ کی ادائیگی سے مستثنیٰ قرار دیا جاسکے، پھر اگر جائز یا ناجائز انٹرسٹ کی بنیاد قرض لینے کے مقاصد کو قرار دیا جائے یعنی ذاتی احتیاج سے متعلق قرضوں پر انٹرسٹ کی ادائیگی کو مستثنیٰ قرار دیا جائے، جیسا کہ بعض اپیل کنندگان کا یہی موقف تھا، تو پھر احتیاج کے بھی بذات خود کئی مراتب اور حدود ہیں، احتیاج کی حد غذائی اجناس سے شروع ہو کر (پیشہ) اشیاء تک جا پہنچتی ہے، اگر احتیاج یا صرف کو کسی کی زندگی کی ضروریات تک ہی محدود کر دیا جائے تب بھی یہ آدمی آدمی میں بدل سکتی ہے، ایک شخص یہ دلیل دے سکتا ہے کہ ذاتی ٹرانسپورٹ اب زندگی کی ضرورت بن چکی ہے، لہذا کار خریدنے کے لئے باسود قرضے جائز ہونے چاہئیں، مکان بھی انسان کی زندگی کی بنیادی ضرورت ہے، لہذا کسی بھی مکان کے لئے لاکھوں روپے کے قرضوں پر بھی انٹرسٹ عائد نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ یہ تمام ضروریات "احتیاجی قرضوں" کی فہرست میں داخل ہیں، اس کے برخلاف اگر ایک بیروزگار شخص چند ہزار روپے اس لئے قرض لے تا کہ سڑک پر ایک تھلہ لگا کر کاروبار شروع کرے تو اس پر سود عائد کرنا اس فلسفے کے تحت جائز ہونا چاہئے، کیونکہ یہ تجارتی قرضہ ہے نہ کہ ضروری قرضہ۔

۷۲: اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ انٹرسٹ کا جواز نہ تو مقروض کی مالی حیثیت پر مبنی

ہے اور نہ ہی روپیہ قرض لینے کے مقصد پر مبنی ہے، لہذا اس لحاظ سے صُرْفی اور پیداواری قرضوں میں امتیاز یا تفریق کرنا مُسَلَّمہ اُصولوں کے خلاف ہے۔

## قرآنی ممانعت کی حقیقت

۷۳: دوسری بات جس کی وجہ سے یہ دلیل قابل قبول نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ نہ تو ربا کو حرام قرار دینے والی آیات صُرْفی اور تجارتی قرضوں کے ربا میں کوئی تفریق کرتی ہیں، اور نہ ربا سے متعلق احادیث میں اس قسم کا کوئی فرق نظر آتا ہے، یہاں تک کہ اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ اس زمانے میں تجارتی قرضے نہیں پائے جاتے تھے، تب بھی اس بات کا کوئی جواز پیدا نہیں ہوتا کہ ربا کا جو تصور قرآن کریم کے مخاطب حضرات کے ذہن میں بالکل واضح تھا، اس میں کوئی خارجی شرط عائد کی جائے۔ قرآن پاک نے تو ربا کو علی الاطلاق حرام قرار دیا ہے، خواہ ربا کی کوئی شکل اس کے نزول کے وقت رائج ہو یا نہ ہو۔ جب قرآن پاک کسی چیز کو حرام قرار دیتا ہے تو اس کی حرمت سے مراد اس معاملے کی کوئی ایک مخصوص شکل نہیں ہوتی، بلکہ وہ اس معاملے کا بنیادی تصور ہوتا ہے جو اس حکم کے ذریعہ متاثر ہوتا ہے، جب شراب حرام کی گئی تھی تو اس سے شراب کی صرف وہ شکلیں مراد نہ تھیں جو عہد رسالت ﷺ میں رائج تھیں، بلکہ اس شراب کی بنیادی حقیقت کو حرام کیا گیا تھا، لہذا کوئی بھی معتول شخص یہ بات نہیں کہہ سکتا کہ شراب کی کوئی ایسی شکل جو حضور ﷺ کے زمانے میں مروج نہ تھی، حرام نہیں ہے۔ جب قمار یا جوئے کی حرمت کا اعلان کیا گیا، تو اس کی حرمت کا مقصد صرف اس زمانے میں رائج قمار کی صورتوں تک محدود نہ تھا، بلکہ درحقیقت اس کی ممانعت اس کی تمام موجودہ اور آئندہ شکلوں پر محیط تھی، اور کوئی بھی یہ عقلی توجیہ نہیں کر سکتا کہ جوئے (Gambling) کی جدید صورتیں اس ممانعت کے حکم کے تحت نہیں آئیں۔ ہم پہلے بھی یہ بات ذکر کر چکے ہیں کہ ربا کے جو معنی اہل عرب کے سمجھ میں آئے اور حضور ﷺ اور ان کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی بیان فرمائے وہ یہ تھے کہ قرض یا دین کے معاملے پر کوئی بھی مقرر کردہ اضافی رقم ربا ہے، ربا کا یہ تصور حضور ﷺ کے زمانے میں بہت سی شکلیں رکھتا تھا، اور بعد میں آنے والے زمانوں میں اس کی شکلوں میں مزید اضافہ ہوا ہوگا، اور مستقبل میں بھی اس کی شکلوں میں اضافہ متوقع ہے، لیکن جب تک مذکورہ بالا ربا کا بنیادی عنصر اس معاملے میں موجود رہے گا، ربا کی وہ شکل یقیناً حرام رہے گی۔

## عہدِ قدیم میں بینکاری اور پیداواری قرضے

۷۴: تیسرے یہ کہ یہ بات کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ تجارتی یا پیداواری قرضے اس زمانے میں جبکہ باحرام قرار دیا گیا رائج نہ تھے، اس بات کو ثابت کرنے کے لئے بہت دافر مواد ریکارڈ پر آچکا ہے کہ تجارتی یا پیداواری قرضے اہل عرب کے لئے اجنبی نہ تھے، اور پیداواری اور تجارتی مقاصد کے لئے قرضے اسلام کے ظہور سے پہلے اور بعد دونوں زمانوں میں رائج تھے۔

۷۵: حقیقت یہ ہے کہ علمی اور تاریخی ریسرچ نے اس تاثر کی غلطی پورے طور پر بے نقاب کر دی ہے کہ تجارتی اور بینکاری معاملات درحقیقت سترہویں صدی عیسوی کی ایجاد ہیں، عہدِ جدید کی تحقیقات نے یہ ثابت کیا ہے کہ بینکاری معاملات کی تاریخ کم از کم دو ہزار سال قبل مسیح پرانی ہے، انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا نے بینکوں کی تاریخ پر بحث کے دوران تفصیل سے بینکاری کی ابتداء کی مثالیں بیان کی ہیں، اس کا متعلقہ مضمون درج ذیل عبارت سے شروع ہوتا ہے:

گزشتہ اقوام مثلاً عبرانیوں نے جب سرمایہ قرض دینا شروع کیا، اس زمانے میں وہ ایسا کوئی بینکاری کا نظام نہیں رکھتے تھے جسے جدید نقطہ نگاہ سے مکمل کہا جاسکے، لیکن ۲۰۰۰ ق م کی ابتداء سے بابل کے رہنے والوں نے اس طرح کا ایک نظام تیار کر لیا تھا۔ یہ کسی انفرادی یا ذاتی تحریک کا نتیجہ نہ تھا، بلکہ یہ مال دار اور منظم مذہبی اداروں کی طرف سے ادا کی جانے والی ضمنی خدمت تھی، بابل کے عبادت خانے مصر کے عبادت خانوں کی طرح بینک بھی تھے، بابل کی ایک دستاویز سے پتہ چلتا ہے کہ چاندی کے سکے (Shekels) کو اڈاری مینی کے بیٹے ماس شامخ نے وارڈ این مل کی بیٹی سورج پرست امت شامخ سے قرضے کے طور پر لیے تھے، وہ سورج دیوتا کا سودا دار کرے گا، فصل کی کٹائی کے وقت وہ اصل بمع سود ادا کرے گا۔ یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ سورج پرست امت شامخ اس ادارے کی ہی مقرر کردہ وکیل تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ چکنی مٹی کی تختیاں اپنے اُد پر کنداں تحریر کے ساتھ موجودہ دور کے قابل فروخت (Negotiable) تجارتی دستاویزات (Commercial Paper) کی مانند تھیں۔ ایک اور اس زمانے کی دستاویز اس قسم کی تھی کہ وہ بیان کرتی ہے کہ تباری بم کے بیٹے وارڈالی جج نے اباتم کی بیٹی سورج پرست

الثانی سے ایک چاندی کا سکہ (Shekel) سورج دیوتا کی جمع پونجی (Balance) سے لیا، یہ رقم سروسوں کے بیج کی خریداری میں استعمال ہونی تھی۔ سروسوں کی کٹائی کے وقت وہ اس کی اس وقت کی قیمت پر یہ قرضہ سروسوں کی شکل میں اس سرٹیفکیٹ کے حامل کو ادا کرے گا۔

۷۶: اس مضمون نے یہ تفصیل بھی بیان کی ہے کہ کس طرح عمل بینکاری نے مذہبی اداروں سے ترقی پا کر ذاتی تجارتی ادارے (Private Business Institute) کی شکل اختیار کی، یہاں تک کہ ۵۷۵ ق م میں بابل میں ایک بینکاری کا ادارہ ایل جیبی (Igibi) کے نام سے قائم کیا گیا، اس بینک کا ریکارڈ یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ بینک درج ذیل کام سرانجام دیتا تھا، اپنے گاہک کے وکیل کے طور پر خریداری کرتا، فصولوں پر قرضے دیتا، ادائیگی کو یقینی بنانے کے لئے فصولوں کو پیشگی رہن رکھنا، دستخطوں اور گروہی رکھ کر قرضے دیتا، اور سود پر کھاتے کھولنا وغیرہ۔

یہ مضمون مزید تفصیل بیان کرتا ہے کہ اس قسم کے بینکاری کے ادارے یونان، روم، مصر، غیرہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے صدیوں قبل قائم کئے گئے تھے، اور وہ رقم جمع (Deposit) کرتے، ان کو سودی قرضے پر دیتے، اور بڑی مقدار میں لیئرز آف کریڈٹ (1..C)، مالیاتی دستاویزات (Certificates) تجارت میں استعمال کرتے تھے۔

۷۷: ماضی قریب کا ایک مشہور مؤرخ ول دورانٹ نے ان بینکاری کے معاملات کی تفصیل بیان کی ہے جو پانچویں صدی قبل مسیح میں یونان کے اندر رائج تھے، انہوں نے ذکر کیا ہے کہ ۷۰۰ پر پیسے جمع کرانے پر اگرچہ اس زمانے کے فلسفیوں نے بہت تنقید کی، لیکن پھر بھی یونان میں بینک قائم ہو گئے:

کچھ لوگ اپنے پیسے عبادت خانوں کے خزانے میں جمع کراتے تھے، وہ عبادت خانے بینک کی طرح خدمت سرانجام دیتے تھے، اور وہ متوسط ریٹ آف انٹرسٹ (شرح سود) پر افراد اور ریاستوں کو قرضے دیتے تھے، ڈیلفی میں اپولو نام کا عبادت خانہ کسی حد تک پورے یونان کا ایک بین الاقوامی بینک تھا۔ کوئی شخص ذاتی طور پر گورنمنٹ (حکومت) کو قرضے نہیں دیتا تھا، تاہم ایک ریاست دوسری ریاست کو قرضے دیا کرتی تھی، جبکہ صرافوں (Money Changer's) نے پانچویں صدی عیسوی میں اپنی میز پر لوگوں کے پیسے ذیپازٹ رکھنے شروع کئے، اور پھر تاجروں کو اپنے رسک کے حساب سے ۱۲ تا

۳۰ فیصد کی شرح سود پر قرضے دینا شروع کیا، اس طرح وہ بینکر بننے چلے گئے، اگرچہ وہ اسے یونان کے عہد قدیم کی انتہاء تک (بجائے لفظ بینک کے) (Trapezite) ٹرے پیازٹ کہتے رہے، جس کا مطلب میز کا آدمی ہے، اس نے اپنا یہ طریقہ درحقیقت مشرقِ قریب سے لے کر اور اسے ترقی دے کر روم (اٹلی) میں منتقل کیا، جو کہ بعد میں منتقل ہوتے ہوتے جدید یورپ تک پہنچ گیا۔

ایرانی جنگ کے متصل بعد تھمس ٹوکس نے کورینتھیا کے بینکر فلاسٹیفینوس کے پاس ستر ٹیلنس (جو چار لاکھ بیس ہزار ڈالر کے مساوی تھے) ڈیپازٹ کے طور پر رکھوائے، اور اس کا یہ عمل بڑی حد تک ان سیاسی مہم جو لوگوں کے طریقہ کار کے مشابہ تھا جو ہمارے دور میں غیر ملکوں میں اپنے آشیانے بنا کر رکھتے ہیں، یہ معاملہ غیر مذہبی بینکنگ کی سب سے پہلی معلوم مثال ہے، اسی صدی کے اختتام پر اینٹی اسٹھینس اور آرچسٹس نے وہ ادارہ قائم کیا جو یونان کے پرائیویٹ بینکوں میں سب سے زیادہ مشہور ثابت ہوا، قدیم بینکاری کے روپ کی اس تیز رفتار اور آزادانہ گردش نے پہلے سے کہیں زیادہ تخلیقی انداز میں ایجنٹ کی تجارت کو وسعت بخشی۔

۷۸: عرب میں بھی اسلام کے ظہور سے قریبی زمانے میں تجارتی، صنعتی اور زرعی قرضے سودی بنیاد پر شام کی بازنطینی حکومت میں اتنے زیادہ عام تھے کہ ایک بازنطینی حاکم جسٹینین (Justinian) (۵۲۷-۵۶۵) کو مختلف قسم کے مقروضوں کے لئے ریٹ آف انٹرسٹ (شرح سود) کی تعیین کے لئے باقاعدہ ایک قانون نافذ کرنا پڑا۔ گبن (Gibbon) نے جسٹینین کے اس قانون کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے کہ وہ قانون انتہائی ممتاز لوگوں سے ۴ فیصد، عام لوگوں سے ۶ فیصد، تاجروں اور صنعت کاروں سے ۸ فیصد اور بحری انشورنس کرنے والوں کو ۱۲ فیصد تک کے حساب سے سود لینے کی اجازت دیتا تھا، گبن کے اصل الفاظ یہ ہیں:

Persons of illustrious rank were confined to the moderate profit of four percent; six was pronounced to be the ordinary and legal standard of interest; eight was allowed for the convenience of manufacturers and merchants;

twelve was granted to nautical insurance.<sup>(1)</sup>

ترجمہ: اعلیٰ ترین عہدوں کے لوگوں سے متوسط نفع ۴ فیصد تک، ۶ فیصد عام لوگوں کے لئے متوسط قانونی ریٹ قرار دیا گیا، ۸ فیصد صنعت کاروں اور تاجروں کے لئے مقرر کیا گیا، اور ۱۲ فیصد بحری انشورنس کرانے والوں کے لئے متعین کیا گیا۔

۷۹: مندرجہ بالا پیراگراف کے تحت السطور یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بازنطینی حکومت میں تجارتی سود اتنا زیادہ پھیل چکا تھا کہ ان کے ریٹ آف انٹرسٹ کو معین کرنے کے لئے ایک مستقل قانون نافذ کرنا پڑا۔

جسٹینین کا یہ قانون حضور نلایوٹم کی پیدائش سے، کچھ عرصہ قبل ہی بازنطینی حکومت میں نافذ العمل ہوا تھا، کیونکہ جسٹینین کی وفات ۵۶۵ء میں ہوئی، جبکہ آنحضرت نلایوٹم کی پیدائش ۵۷۰ء میں ہوئی، اور یہ بات ظاہر ہے کہ وہ قانون اپنے نفاذ کے وقت سے لے کر کافی عرصے تک موثر رہا۔ دوسری طرف اہل عرب خصوصاً اہل مکہ کافی عرصے سے بازنطینی حکومت کے انتہائی تہذیب یافتہ صوبوں میں سے ایک صوبہ شام کے ساتھ تجارتی تعلقات برقرار رکھے ہوئے تھے، ابھی ہم آگے تفصیل کے ساتھ ملاحظہ کریں گے کہ اہل عرب کے تجارتی قافلے شام کے ساتھ درآمد و برآمد کی تجارت کیا کرتے تھے۔ بازنطینی سلطنت کے ساتھ ان کے معاشی اور مالیاتی تعلقات اس قدر نمایاں تھے کہ پورے جزیرہ نمائے عرب میں جو کرنسی استعمال ہوتی تھی وہ بازنطینی حکومت کے بنائے ہوئے (چاندی کے) درہم اور (سونے کے) دینار تھے، یہاں تک کہ شاعروں نے دینار کو قیصری کے نام سے پکارا ہے، عرب کے مشہور شاعروں میں سے ایک کثیر غزہ نے کہا ہے کہ:

بروق عبوں الناطرات کماہ

مرفلتی ورن احمر الثبر راجح

ترجمہ: دیکھنے والوں کی نگاہوں کو وہ اتنا پسند آتا ہے، جیسے سرخ سونے کا ڈھلا ہوا شاہ روم ہر قل کے مقرر کردہ وزن کا دینار۔

۸۰: ابن العنبری نے ایک شاعر کا حوالہ دیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ:

”دنانیر مما شیف فی ارض قبصر“

(1) Gibbon: The Decline and Fall of the Roman Empire, chapter 44, The Institute iv. 2p 90.

”وہ دینار جو قیصر کی زمین میں چمکائے جاتے تھے۔“

۸۱: مزید یہ کہ بعض معاصر لکھنے والوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ عرب سکوں کے نام درہم، دینار اور فلس در اصل یونانی یا لاطینی الفاظ سے ماخوذ ہیں، جو کہ ان ناموں سے کافی ملتے جلتے ہیں، یہ بازنطینی سکے پورے عالم اسلام میں لگ بھگ استعمال میں رہے، یہاں تک کہ اس کے بعد عبدالملک ابن مروان نے اپنے دینار بنانے شروع کئے۔

۸۲: اہل عرب کے زومیوں کے ساتھ اتنے قریبی مالیاتی معاملات کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ تصور کیسے کیا جاتا ہے کہ اہل عرب زومی حکومت میں رائج شدہ قرض کے معاملات سے بالکل بے خبر تھے؟ جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے، عرب کے تجارتی تعلقات صرف شام تک محدود نہیں تھے، بلکہ وہ عراق، مصر اور ایتھوپیا (حبشہ) تک پھیلے ہوئے تھے، وہ ان ممالک کے تجارتی انداز اور طریقہ کار سے بخوبی واقف تھے، اہل عرب ان ممالک کے سودی معاملات سے کس قدر آگاہ تھے، اس کا اندازہ مدینہ کے معروف صحابی حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ کی ایک نصیحت سے ہوتا ہے جو انہوں نے ابو بردہ کو کی تھی، ابو بردہ جو عراق کی طرف ہجرت کر گئے تھے اور مدینہ میں زیارت کی غرض سے آئے تھے، عبداللہ ابن سلام رضی اللہ عنہ نے ان کو خبردار کیا کہ وہ ایسے ملک میں رہتے ہیں کہ جہاں رہا بہت پھیلا ہوا ہے، لہذا انہیں لوگوں کے ساتھ معاملات کرتے وقت خوب محتاط رہنا چاہئے کہ کہیں وہ بے خبری میں رہا میں ملوث نہ ہو جائیں، بالکل یہی نصیحت حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے اپنے شاگرد زبیر بن عوف سے کی۔

## عرب میں تجارتی سود

۸۳: اب خود جزیرہ نمائے عرب کی طرف آجائیے، اس بات سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ تجارت، عرب کی انتہائی اہم معاشی سرگرمی تھی، خصوصاً مکہ مکرمہ چونکہ بنجر زمینوں اور پہاڑی علاقوں پر مشتمل ہے، اس لئے وہ زراعت کے لئے بالکل نامناسب تھا، اس وجہ سے اہل مکہ کی اقتصادی زندگی کا تمام تر محور تجارت تھی، اور ان کی تجارت کی ایک اہم خصوصیت یہ تھی کہ وہ صرف عرب تک محدود نہ تھی، بلکہ ان کا اصل کاروبار ہی اپنی اشیاء کو دوسرے ممالک کو برآمد کرنا، اور ان کی اشیاء اپنے یہاں درآمد کرنا تھا۔ اس مقصد کے لئے ان کے تجارتی قافلے شام، عراق، مصر اور ایتھوپیا وغیرہ جاتے تھے، ان تجارتی قافلوں کی تاریخ حضرت یعقوب علیہ السلام کے زمانے تک جالمتی ہے، یہ بات قرآن کریم میں مذکور ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو ان کے بھائیوں نے ایک کنویں میں ڈال دیا تھا، جہاں سے ایک قافلہ ان کو نکال کر مصر لے گیا اور وہاں انہیں فروخت کر دیا، اس بات کی تاریخی شہادتیں موجود

ہیں کہ یہ تجارتی قافلہ ایک عرب قافلہ تھا جس میں حضرت اسماعیل علیہ السلام کی اولاد بھی شامل تھی، جو کہ ایک تجارتی سفر پر اشیاء برآمد کرنے کے لئے مصر جا رہے تھے، اس حقیقت کا تذکرہ بائبل کے قدیم صحیفوں میں بھی اس طرح مذکور ہے:

And they sat down to eat bread and they lifted up their eyes and looked and behold, a company of Ishmaelites came from Gilad with their camels bearing spicery and balm and myrrh going to carry it down to Egypt.<sup>(۱)</sup>

ترجمہ: اور وہ کھانا کھانے بیٹھے اور آنکھ اٹھائی تو دیکھا کہ اسماعیلیوں کا ایک قافلہ جلعاد سے آرہا ہے اور گرم مصالح اور روغن بلسان اور مرز اونٹوں پر لادے ہوئے مصر کو لیے جا رہا ہے۔

۸۴: یہ عرب قافلہ اتنے قدیم زمانے میں ہزاروں میل دور ملک مصر کی طرف مصالح جات، بام (مرہم) اور خوشبوئیات وغیرہ برآمد کرنے جا رہا تھا، اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اہل عرب اپنی تاریخ کے بالکل آغاز سے اپنی جرأت مندانہ تجارتی مہم جوئی کو کس حد تک بروئے کار لائے ہوئے تھے۔

۸۵: چنانچہ بعد میں اہل عرب کی تجارتی سرگرمیاں خود بخود بڑھتی رہیں یہاں تک کہ ان کا تعارف ہی ایک تجارتی قوم کی حیثیت سے ہونے لگا، ظہور اسلام سے قبل ان کی تجارت کتنی پھیل چکی تھی؟ اس کا بہت سے مؤرخین نے تفصیل سے ذکر کیا ہے، اور اس تمام تفصیل کے ذکر کا نہ تو یہاں موقع ہے اور نہ ہی ضروری ہے، لیکن اتنی حقیقت کا اعتراف سب لوگوں کو ہے جنہوں نے اہل عرب کی تاریخ کا کچھ بھی مطالعہ کیا ہے کہ اہل عرب تجارتی ذہن رکھنے والے لوگ تھے، ان کے تجارتی قافلوں کی اہمیت کا اندازہ اس حقیقت سے لگایا جاسکتا ہے کہ قرآن کریم نے پوری ایک سورہ (سورۃ القریش) یہ بتانے کے لئے نازل فرمائی کہ ان کا سردیوں میں یمن کی طرف اور گرمیوں میں شام کی طرف تجارت کرنا، درحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر کعبۃ اللہ کی خدمت کرنے کا صلہ اور انعام ہے، قرآن کریم نے خاص طور پر لفظ ”ایلاف“ کو ذکر فرمایا جو ان تجارتی معاہدات سے عبارت ہے جو قریشی

(۱) بائبل کتاب پیدائش ۲۵:۳۷۔

(۲) ڈاکٹر جواد علی نے اپنی بہترین کتاب ”المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام“ میں تقریباً دو سو صفحات سے زائد (۳۳۳ تا ۳۴۷) ظہور اسلام سے قبل اہل عرب کی تجارتی زندگی کے تذکرے کے لئے وقف کر دیے ہیں۔



عربوں نے مختلف اقوام اور قبائل سے کیے ہوئے تھے، ان قافلوں کے سائز کا اندازہ اس طرح لگایا جا سکتا ہے کہ غزوہ بدر کے موقع پر ابوسفیان کی قیادت میں جانے والا ایک قافلہ ایک ہزار اونٹوں پر مشتمل تھا، اور اسے اس سفر میں سو فیصد (ہر دینار پر ایک دینار کا) نفع ہوا تھا۔<sup>(۲)</sup>

۸۶: یہ بات ظاہر ہے کہ اتنے بڑے قافلے کا تنہا کوئی ایک فرد مالک نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ پورے قبیلے کی مشترکہ کاوش کا نتیجہ تھا، اور اس میں مشترک سرمایہ کی کمپنی (Joint Stock Company) کی مانند قبیلے کے ہر فرد نے سرمایہ کاری کی ہوئی تھی، مؤرخوں نے یہ بات تحریر کی ہے کہ:

لم یبق فرشی و لا فرشبة له مثقال الا بعث به فی المعیر  
ترجمہ: کوئی قریشی مرد اور عورت ایسا نہ بچا تھا کہ جس کے پاس ایک مثقال  
سونا ہو اور اس نے اس قافلے میں نہ لگایا ہو۔

۸۷: اور یہ صرف ابوسفیان کے قافلے کی خصوصیت نہیں تھی کہ اس میں اس طرح سرمایہ کاری کی گئی تھی، بلکہ اس وقت ہر بڑے قافلے کو اسی انداز میں منظم کیا جاتا تھا۔

۸۸: وہاں کی اس تجارتی فضا کو مد نظر رکھتے ہوئے کوئی شخص یہ تصور نہیں کر سکتا کہ اہل عرب تجارتی قرضوں سے ناواقف تھے، اور ان کے قرضے صرف احتیاجی (Consumption) اور مرضی مقاصد کے لئے ہوتے تھے، یہ بات محض ایک قیاس نہیں ہے، بلکہ اس بات کے قطعی ثبوت موجود ہیں کہ وہ اپنے تجارتی اور پیداواری مقاصد کے لئے بھی قرضے لیا کرتے تھے، ان میں سے چند ثبوت مختصراً ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

ڈاکٹر جواد علی جن کی جاہلیت کے عربوں کے بارے میں تفصیلی تحقیق پوری دنیا میں پذیرائی حاصل کر چکی ہے، اس میں انہوں نے ان قافلوں کے حصول سرمایہ کے ذرائع کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

و یظهر مما ذکرہ اہل الأخبار و اوردوہ عن فرائد مکة ان مال  
القافلة لم یکن مال رجل و احد او أسرة معينة بل کان یخسر تجاراً  
من أسر مختلفة و افراداً وجد عندهم المال، او افترضوه من غیرہم  
فرموہ فی رأس مال القافلة أملاً فی ربح کبیر.

ترجمہ: مکہ کے تجارتی قافلوں کے بارے میں تاریخ نگاروں نے جو کچھ لکھا

(۱) التزبیدی: تاج العروس ۶: ۳۳۔ (۲) نہلیۃ العرب ۱: ۸۱، اسامع الاسماء، ج: ۱، ص: ۷۵، قاہرہ، ۱۹۸۱ء۔

ہے، وہ یہ ہے کہ ان قافلوں کا سرمایہ کبھی کسی تنہا فرد کا نہیں ہوتا تھا، بلکہ وہ مختلف خاندانوں کے تاجروں سے تعلق رکھتا تھا، یا ایسے افراد جو بذات خود مال دار تھے، یا انہوں نے دوسروں سے سرمایہ قرض لیا تھا اور پھر اس سرمایہ کو ان قافلوں میں بڑے بڑے نفع کی امید پر لگا دیا تھا۔

خط کشیدہ عبارت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان قافلوں کا سرمایہ تجارتی قرض وغیرہ سے بھی آتا تھا۔ ب: تمام تفسیر کی کتابوں نے ربا سے متعلق سورہ بقرہ کی آیات کا پس منظر ذکر فرمایا ہے، تقریباً سب نے یہ ذکر کیا ہے کہ عرب کے مختلف قبائل ایک دوسرے سے سود پر قرض لیا کرتے تھے، مثلاً ابن جریر الطبری لکھتے ہیں:

كانت بنو عمرو بن عوف يأخذون الربا من بني المعيرة، و كانت بنو المعيرة يربون لهم في الجاهلية. (۱)

ترجمہ: بنو عمرو کا قبیلہ بنو مغیرہ سے سود لیا کرتا تھا، اور بنو مغیرہ ان کو دور جاہلیت میں سود دیتے تھے۔

یہ قرضے کوئی فرد انفرادی طور پر ایک دوسرے سے نہیں لیتا تھا، بلکہ ایک قبیلہ مجموعی طور پر ایک دوسرے قبیلے سے قرضے لیتا تھا۔

ہم یہ بات پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ عرب کے قبائل اپنے تجارتی قافلوں میں سرمایہ کاری اور اجتماعی تجارت کے لئے مشترک سرمایہ کی کمپنیوں کی طرح کام کیا کرتے تھے، اس لئے ایک قبیلہ کا دوسرے قبیلے سے قرض لینا صرف احتیاجی یا ضروری مقاصد کے لئے نہیں ہو سکتا، بلکہ درحقیقت وہ تجارتی قرضے تھے جن کا مقصد تجارتی مقاصد کی تکمیل تھی۔

ج: سورہ روم (۳۹:۳۰) کی وضاحت کے ذیل میں جس کا ذکر پیچھے اس فیصلے کے حیرانگراں نمبر ۷۱ میں آچکا ہے، علامہ ابن جریر طبری نے قرآن پاک کے قدیم مفسرین کا نقطہ نظر بیان کیا ہے کہ یہ آیت دور جاہلیت کے ان افراد سے متعلق ہے جو دوسروں کو اس غرض سے قرض دیتے تھے تاکہ مقروض کی دولت میں اضافہ ہو، علامہ ابن جریر اپنے اس موقف کی حمایت میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ذکر فرماتے ہیں:

ثم نزل الى الرجل يقول للرجل: لا مولئك فيعطيه، فهذا لا يربو عند الله لأنه يعطيه لغير الله بشئ به ماله. (۲)

ترجمہ: کیا تم نے ایک شخص کو دوسرے سے یہ کہتے نہیں دیکھا کہ: میں تم کو ضرورتی (Finance) کروں گا، پھر وہ اس کو دے دیتا تھا، تو یہ اللہ تعالیٰ کے یہاں نہیں بڑھتا، کیونکہ اس نے اس کو اللہ کی رضامندی کے واسطے نہیں دیا بلکہ مال میں اضافے کے لئے دیا ہے۔

انہوں نے اسی سیاق میں حضرت ابراہیم نخعی کا مندرجہ ذیل جملہ بھی بیان فرمایا ہے:

كان هدا في الحاهلية يعطى أحدهم ذا القرية المال يكثر به ماله.

ترجمہ: دور جاہلیت میں یہ تھا کہ کوئی ایک شخص اپنے کسی قرابت دار کو اس غرض سے مال دیتا تھا کہ اس کے مال میں اضافہ ہو جائے۔

یہ بات ظاہر ہے کہ کسی شخص کو اس غرض سے تمویل کرنا کہ اس کے مال میں اضافہ ہو جائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مقروض اس مال کو آگے تجارت میں لگائے گا، اور اس سے نفع کمانے کے نتیجے میں اس کی دولت میں اضافہ ہوگا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی کے مذکورہ دونوں اقوال سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ عرب معاشرے میں پیداواری مقاصد کے لئے دیئے جانے والے قرضے اتنے عام تھے کہ اس سلسلے میں قرآن پاک کی سورہ زوم کی آیات نازل ہوئیں۔

و: تجارتی سود کا تصور خود حضور ﷺ کی ایک حدیث میں بھی ملتا ہے جو مسند احمد بن حنبل، ابن ابی شیبہ اور الطبرانی میں عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما سے منقول ہے، ان کے مطابق حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

اللہ تعالیٰ قیامت کے روز ایک مقروض کو بلا نہیں گے، وہ اللہ کے سامنے کھڑا ہوگا، اور اس سے پوچھا جائے گا: تم نے یہ قرض کیوں لیا؟ اور تم نے لوگوں کے حقوق پا مال کیوں کئے؟ وہ کہے گا: اے میرے خدا! آپ جانتے ہیں کہ میں نے یہ قرضہ لیا تھا لیکن میں نے اسے نہ کھانے پینے میں، نہ کپڑے پہننے میں اور نہ ان کے بجائے کچھ کام کرنے میں استعمال کیا، بلکہ میں آگ یا چوری یا تجارتی نقصان کی تکلیف میں مبتلا ہو گیا، اللہ تعالیٰ فرمائیں گے: میرے بندے نے سچ بات کہی! میں ہی وہ بہترین ذات ہوں جو تمہاری طرف سے آج وہ قرضہ ادا کرے گی۔<sup>(۱)</sup>

خط کشیدہ عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس شخص نے تجارتی مقصد کے لئے قرضہ لیا تھا، جس

میں اس کو تجارتی نقصان ہو گیا، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تجارتی قرضے لینے کا تصور حضور ملائکہ کے ذہن میں بالکل صاف اور واضح تھا۔

بخاری کی ایک قوی حدیث میں حضور ملائکہ نے ایک اسرائیلی شخص کا واقعہ بیان فرمایا ہے کہ وہ ایک شخص سے ایک ہزار دینار قرض لینے کے بعد سمندری سفر پر روانہ ہو گیا،<sup>(۱)</sup> کچھ دوسری روایات سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا یہ قرضہ تجارتی مقاصد کے لئے تھا۔<sup>(۲)</sup>

مزید یہ کہ اتنی بڑی مقدار کا قرضہ صرف ذاتی ضروریات کی تکمیل کے لئے نہیں ہو سکتا، اور اس حدیث میں اس کا بھی ذکر ہے کہ وہ قرضہ لینے کے بعد سمندری سفر پر روانہ ہو گیا، اس قرضے کی میعاد کے اختتام پر اس کو اتنا زیادہ نفع ہوا کہ اس نے ایک ہزار دینار اپنے قرض دینے والے کو بھیجے اور پھر اس نے ان کو دوبارہ ایک ہزار دینار اس خیال سے بھیجنے کی پیشکش کی کہ شاید انہیں پہلے ایک ہزار وصول نہیں ہوئے ہوں گے، لیکن قرض دینے والے نے یہ تسلیم کر لیا کہ میں نے وہ وصول کر لیے تھے، لہذا اس نے دوبارہ ایک ہزار دینار قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

یہاں پر ایک اور مثال ہے جس میں حضور ملائکہ نے بذات خود تجارتی قرضے کا تذکرہ فرمایا

ہے۔

۷۔ مذکورہ بالا تجارتی قافلوں کے علاوہ کچھ دوسری مثالیں ایسی بھی ہیں جو یہ ظاہر کرتی ہیں کہ تجارتی قرضے ذاتی حیثیت سے بھی لیے اور دیئے جاتے تھے، یہاں ذیل میں چند مثالیں دی جاتی ہیں۔

(۱) حضور ملائکہ کا چچا ابولہب آپ ملائکہ کا سخت ترین مخالف اور دشمن تھا، لیکن اس نے بذات خود غزوہ بدر میں شرکت نہیں کی، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس نے ایک شخص عامر بن ہشام کو ۴ ہزار درہم سودی قرضے دیئے تھے، اور جب وہ ان کی ادائیگی کرنے پر قادر نہ ہوا تو اس نے اپنے مقروض کو اس قرضے کے بدلے اس جنگ میں اپنا اجیر (غلام) بنا کر بھیج دیا، ظاہر ہے کہ اس زمانے میں چار ہزار درہم کی حیثیت ایک بھوکے آدمی کی ضرورت سے کہیں زیادہ تھی، لیکن درحقیقت اس نے یہ رقم تجارت کے لئے لی تھی، جو اس کے لئے نفع آور ثابت نہ ہوئی، بلکہ وہ دیوانیہ ہو گیا۔

(۲) حدیث اور تاریخ کی بہت سی کتابوں میں یہ بات مذکور ہے کہ حضرت زبیر بن عوام

(۱) البخاری: کتاب ۳۹، حدیث ۲۴۹۱۔

(۲) فتح الباری، ج ۴، ص ۱۷۱، امام بخاری نے یہ حدیث دوسری جگہ پر بھی اس کے عنوان کے تحت لائی ہے، اور

وہاں سمندر کے ذریعہ تجارت کا ذکر کیا ہے، کتاب ۳۳، باب ۱۰، حدیث ۲۰۶۳۔

رضی اللہ عنہ حضور علیہ السلام کے مال دار ترین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے تھے، ان پر اعتماد کی وجہ سے لوگ ان کے پاس بطور امانت پیسے رکھوانا چاہتے تھے، وہ ان تمام پیسوں کو بطور امانت رکھنے سے انکار کر دیتے تھے، البتہ بطور قرض رکھنا منظور کر لیتے تھے، اور یہ بات لوگوں کے لئے زیادہ فائدہ مند تھی، کیونکہ قرض کی صورت میں حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کو انہیں وہ رقم ہر حالت میں لوٹانی پڑتی تھی، جبکہ امانت کے طور پر رکھوانے کی صورت میں اگر وہ رقم ناگہانی آفتوں میں تلف ہو جاتی مثلاً چوری، آگ وغیرہ لگنے کی صورت میں، تو وہ اس پیسے کو لوٹانے کے ذمہ دار نہ تھے، جب لوگ ان کو وہ رقم بطور قرض دیتے، وہ اس رقم کو آگے تجارت میں لگا دیا کرتے تھے۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا پیسے رکھنے اور پھر اسے آگے تجارت میں لگانے کا یہ انداز اور طریقہ موجودہ دور کے پرائیویٹ بینکوں کے کافی مشابہ ہے، امام بخاریؒ کی روایت کے مطابق حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت ان کے پاس جمع کردہ رقوم کا جب حساب لگایا گیا تو وہ بائیس لاکھ تھیں، اور وہ تمام کی تمام تجارتی منصوبوں میں لگی ہوئی تھیں۔<sup>(۱)</sup>

(۳) ابن سعد کی روایت کے مطابق حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایک تجارتی قافلہ شام بھیجنا چاہتے تھے، اور اس مقصد کے تحت انہوں نے حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے چار ہزار درہم قرض لیا۔<sup>(۲)</sup>  
(۴) ابن جریر کی روایت کے مطابق ابوسفیان رضی اللہ عنہ کی بیوی ہند بنت عتبہ رضی اللہ عنہا نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تجارت کی غرض سے ۴ ہزار روپے قرض لیے، انہوں نے یہ پیسے سامان کی خریداری میں لگائے اور پھر اس سامان کو قبیلہ کلب کے بازار میں فروخت کیا۔<sup>(۳)</sup>

(۵) بیہقی کی روایت کے مطابق حضرت مقداد بن اسود رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ساٹھ ہزار درہم بطور قرض لیے، ظاہر ہے کہ کسی غریب شخص کا اتنی بڑی مقدار میں قرض لینا اپنی ذاتی احتیاج کی تکمیل کے لئے نہیں ہو سکتا، جبکہ حضرت مقداد رضی اللہ عنہ جنہوں نے یہ قرض لیا ایسے واحد مال دار صحابی ہیں کہ جن کے پاس غزوہ بدر میں گھوڑا تھا، اور جن کی زرعی پیداوار حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایک لاکھ درہم میں خریدی تھی۔

(۶) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب ایک عیسائی نے زخمی کر دیا، تو انہوں نے اپنے بیٹے کو بلا کر اسے ہدایت کی کہ وہ ان کے قرض خواہوں کے قرضوں کا حساب کرے۔ ان کے صاحبزادے نے جب ان قرضوں کا حساب کیا تو وہ ۸۰ ہزار درہم تھے، بعض حضرات نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ مشورہ دیا کہ آپ یہ رقم بیت المال سے قرض لے کر قرض خواہوں کو ادا کر دیں، اور پھر اپنے اثاثے بیچ کر بیت

(۱) صحیح البخاری: کتاب الجہاد، کتاب: ۷، باب: ۱۳، حدیث: ۴۱۳۹، فتح الباری، ج: ۶، ص: ۲۶۱۔

(۲) ابن سعد: الطبقات الکبریٰ، بیروت، ج: ۳، ص: ۷۸۔ (۳) الطبری: تاریخ الأمم، ج: ۳، ص: ۲۷۸۔

المال کو ادا کر دیجئے گا، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ تجویز نہ مانی اور اپنے صاحبزادے کو ہدایت کی کہ وہ ان کے اثاثے بیچ کر یہ قرضہ ادا کر دے، ظاہر ہے کہ ۸۰ ہزار درہم کی رقم ذاتی احتیاج کے لئے قرض نہیں لی جاسکتی۔

(۷) امام مالکؒ نے اپنی کتاب مؤطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دو صاحبزادوں حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبید اللہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ ذکر کیا ہے، جو جہاد کے سلسلے میں عراق گئے تھے، سفر سے واپسی کے دوران ان کی ملاقات بصرہ کے گورنر حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے ہوئی، انہوں نے ان صاحبزادگان کو بتلایا کہ وہ عوامی خزانہ کی کچھ رقم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجنا چاہتے ہیں، انہوں نے یہ تجویز پیش کی کہ وہ یہ رقم امانت کے طور پر ان کو دینے کے بجائے بطور قرض دے دیں، تاکہ وہ رقم حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبید اللہ رضی اللہ عنہ کے ضمان میں داخل ہو جائے اور وہ بحفاظت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچ جائے، یہ بات حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبید اللہ رضی اللہ عنہ کے مفاد میں بھی تھی، کیونکہ وہ رقم بطور قرض لینے کے بعد وہ اس سے عراق سے سامان خرید کر مدینہ لے جا کر فروخت کر سکتے تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اصل سرمایہ واپس دینے کے بعد انہیں اس سے نفع بھی حاصل ہو جاتا، ان صاحبزادگان نے یہ تجویز قبول کر کے اسی کے مطابق عمل کر لیا۔ جب وہ مدینہ پہنچے اور انہوں نے اصل سرمایہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سپرد کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے پوچھا کہ آیا حضرت ابوموسیٰ نے یہ رقم بطور قرض تمام مجاہدین کو بھی دی تھی؟ انہوں نے نفی میں جواب دیا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت ابوموسیٰ نے تم کو یہ رقم صرف میری رشتے داری کی وجہ سے دی تھی، لہذا تم کو نہ صرف وہ رقم بلکہ اس کے اُد پر حاصل ہونے والا نفع بھی دینا چاہئے، حضرت عبید اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ یہ فیصلہ انصاف پر مبنی نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ سرمایہ راستے میں تلف ہو جاتا تو وہ ہر حال میں اس کا نقصان برداشت کرتے، اور اصل سرمایہ بہر صورت واپس کرتے، اس لئے وہ اس پر کمانے والے نفع کے مستحق ہیں، اس کے باوجود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اصرار کیا کہ وہ نفع بھی بیت المال میں جمع کرایا جائے، حاضرین مجلس میں سے ایک شخص نے ان کو یہ مشورہ دیا کہ ان سے سارے نفع کا مطالبہ کرنے کے بجائے ان کے اس معاملے کو مضاربت میں تبدیل کر دیں اور ان سے اُدھا نفع لے لیا جائے اور بقیہ آدھا دونوں بھائیوں میں تقسیم کر دیا جائے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس تجویز کو تسلیم کر لیا اور اسی کے مطابق عمل کر لیا، (۱) ظاہر ہے کہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبید اللہ رضی اللہ عنہ کو دیا جانے والا قرضہ تجارتی قرضہ تھا، جس کی ابتداء ہی سے نیت تجارت میں لگانے کی تھی۔

۸۹: مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تجارتی قرضوں کا تصور حضور ﷺ اور ان کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے لئے ربا کی حرمت کے وقت اجنبی نہ تھا، اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ربا کی حرمت صرف صرافی سود تک محدود تھی اور وہ تجارتی سود کو شامل نہیں تھی۔

### اضافی شرح سود (Excessive Rates of Interest)

۹۰: بعض اپیل کنندگان کی طرف سے پیش کی جانے والی ایک دلیل یہ تھی کہ ربا کی حرمت صرف ان معاملات سے متعلق ہے جن میں سود کی شرح بہت زیادہ یا مرکب ہو، ان کی دلیل کی بنیاد سورہ آل عمران کی درج ذیل آیت ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً“ (۱)

ترجمہ: اے ایمان والو! تم سود نہ کھاؤ دُگنا چوگنا کر کے۔

۹۱: دلیل یہ پیش کی گئی کہ یہ ربا کو واضح طریقے سے حرام کرنے والی پہلی آیت قرآنی ہے، لیکن اس میں ربا کی حرمت کو ”أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً“ (دُگنا چوگنا کر کے) کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف وہ ربا حرام قرار دیا گیا ہے جس کی شرح اتنی زیادہ ہو کہ وہ اصل سرمایہ سے دُگنی ہو جائے، جس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ اگر سود کی شرح اتنی زیادہ نہ ہو تو وہ حرام نہیں ہے، اور چونکہ بینکوں کے سود کی شرح اتنی زیادہ نہیں ہوتی کہ وہ اصل سرمایہ کے مقابلہ میں دُگنی ہو جائے، لہذا وہ سود کی حرمت کے ذمہ میں نہیں آئے گا۔

۹۲: لیکن یہ دلیل اس حقیقت کو نظر انداز کر رہی ہے کہ ایک ہی موضوع سے متعلق متعدد قرآنی آیات کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا کر پڑھنا چاہئے، قرآن کریم کی کسی آیت کی تشریح اسے قرآن ہی میں پائے جانے والے دوسرے مواد سے الگ کر کے نہیں کی جاسکتی، جیسا کہ ابتداء میں ذکر کیا گیا ہے، قرآن کریم نے ربا کے موضوع کو چار مختلف ابواب میں ذکر کیا ہے، ظاہر ہے کہ کوئی بھی آیت اسی موضوع کی دوسری آیت سے کبھی متضاد نہیں ہو سکتی، ربا کے بارے میں سب سے تفصیلی بیان سورہ بقرہ میں موجود ہے، جس کا تفصیلی تذکرہ اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۱۵ میں ہو چکا ہے، یہ آیات درج ذیل حکم پر بھی مشتمل ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ

مُؤْمِنِينَ ۝ (۲)

ترجمہ: اے مومنو! اللہ سے ڈرو اور جو کچھ سود رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو، اگر تم مومن ہو۔

۹۳: اس آیت میں ”جو کچھ سود رہ گیا ہے“ کا جملہ یہ بتا رہا ہے کہ اصل سرمایہ کے اوپر ہر مقدار چھوڑ دینی چاہئے، اس نکتے کو درج ذیل جملے میں مزید وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے:

”وَإِنْ تَبْتِغُوا فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ۔“

ترجمہ: اور اگر تم (عمل ربا) سے توبہ کر لو تو پھر تم صرف اصل سرمایہ کے مستحق ہو گے۔

۹۴: یہ الفاظ اس حقیقت کو پوری طرح واضح کر دیتے ہیں کہ عمل ربا سے توبہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک اصل سرمایہ کے اوپر ہر قسم کی رقم چھوڑی نہ جائے، اور قرض دینے والا صرف اور صرف اصل سرمایہ کا مستحق ہو۔ سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران کی آیات کے مشترک مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سورہ آل عمران میں موجود یہ الفاظ ”أَضْعَفًا مَّذْعِفَةً“ (ڈگنا چوگنا کر کے) قیدِ احترازی نہیں ہیں، اور ”ڈگنا چوگنا“ ہونا حرمتِ ربا کی لازمی شرط نہیں ہے، بلکہ ”أَضْعَفًا مَّذْعِفَةً“ کے الفاظ درحقیقت ربا کی اس بدترین صورت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لائے گئے ہیں جو اس وقت رائج تھی۔

۹۵: اس نکتے کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے ہمیں قرآن پاک کی تفسیر کا ایک اہم اور بنیادی اصول سمجھنا ضروری ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ قرآن پاک دراصل ایسی آئینی یا قانونی کتاب نہیں ہے جسے ایک قانونی متن کے طور پر استعمال کرنا مقصود ہو، بلکہ درحقیقت یہ ایک ایسی راہ نما کتاب ہے جو بہت سارے قوانین و احکامات کے ساتھ ایسی باتیں بیان کرتی ہے جو ترغیبی انداز رکھتی ہیں، قانون کی کتابوں کے برخلاف قرآن کریم کچھ ایسے الفاظ یا جملے استعمال کرتا ہے جن کا مقصد مزید تاکید یا کسی فعل کی مزید شجاعت بیان کرنا ہوتا ہے، ان کا مقصد کسی امر یا نہی کے لئے قید لگانا نہیں ہوتا، قرآن پاک کے اس انداز کے ثبوت کے لئے خود اس آیت کا مطالعہ کافی ہے:

”لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا۔“ (۱)

ترجمہ: میری آیات کو کم قیمت پر مت بیجو۔

۹۶: اس آیت کا کوئی شخص بھی یہ مطلب نہیں سمجھ سکتا کہ قرآنی آیات کو فروخت کرنے کی حرمت کی وجہ اس کی قیمت کم ہونا ہے، اور اگر اس کو منجے داموں فروخت کیا جائے تو جائز ہوگا۔ ذرا سی



عقل رکھنے والا شخص بھی اس آیت میں ”کم قیمت پر“ کی قید کو قیدِ احترازی نہیں سمجھے گا، بلکہ اس کا مطلب کچھ لوگوں کے عمل بد کو واضح کرنا مقصود ہے کہ وہ اس قدر عظیم گناہ ذرا سی مالی منفعت کے عوض کر بیٹھتے ہیں، یہاں ان پر ملامت کی وجہ سے داسوں بیچنا نہیں، بلکہ خود بیچنے پر ملامت مقصود ہے۔

۹۷: اسی طرح دوسری جگہ قرآن کریم ارشاد فرماتا ہے:

”وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيٰكُمۡ عَلَى الْبِغَاۤءِ اِنَّ اَرْۡذَنَ تَخٰطُبَہٗا“ (۱)

ترجمہ: اور اپنی لڑکیوں کو طوائف بننے پر مجبور نہ کرو، اگر وہ پاک دامنی چاہتی

ہوں۔

۹۸: ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب بالکل نہیں ہے کہ اگر کوئی لڑکی پاک دامنی نہ چاہتی ہو تو اس کو کوئی شخص طوائف بننے پر مجبور کر سکتا ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ عصمت فروشی از خود ایک بڑا گناہ ہے، مگر اس کی بُرائی اس وقت اور زیادہ شدید ہو جاتی ہے جب کوئی لڑکی پاک دامنی چاہے اور کوئی شخص اسے عصمت فروشی پر مجبور کرے، اس آیت میں شرط کا اضافہ صرف اس فعل بد کی شاعت میں اضافے کے لئے کیا گیا ہے۔ بالکل اسی طرح سورۃ آل عمران کی آیت رباً میں ”اضعافاً مضاعفۃ“ (دگنا چوگنا کر کے) کی قید صرف عمل رباً کی مزید خرابی کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے، اس میں صرف یہ بتلایا گیا ہے کہ رباً کا گناہ اس وقت اور زیادہ سخت ہو جاتا ہے جب اس کی شرح سود اتنی زیادہ یا دگنی ہو جائے، اس آیت کا یہ مقصد اس وقت مزید واضح ہو جاتا ہے جب اس آیت (آل عمران) کو سورۃ بقرہ کی آیات کی روشنی میں پڑھا جائے۔

۹۹: دوسرے یہ کہ قرآن پاک کی تفسیر ہمیشہ اس تشریح پر مبنی ہونی چاہئے جو حضور ﷺ کی احادیث اور ان کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار میں مذکور یا ان سے مأخوذ ہو، کیونکہ وہی دراصل قرآنی آیات کے بلا واسطہ مخاطب اور وصول کنندہ تھے، اور وہی قرآنی آیات کے سیاق و سباق اور اس پس منظر کو سمجھتے تھے جس کے تحت وہ آیات نازل ہوئی تھیں۔ اس پہلو سے بھی اگر غور کیا جائے تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ رباً کی حرمت صرف مخصوص شرح سود تک محدود نہ تھی، بلکہ حرمت سود اصل سرمایہ سے زائد ہر رقم پر محیط تھی، خواہ وہ تھوڑی ہو یا زائد۔

درج ذیل احادیث اس نکتے کے ثبوت کے لئے کافی ہیں۔

(۱) ہم نے پیچھے یہ ذکر کیا ہے کہ حضور ﷺ نے رباً کی حرمت کا اعلان عام اپنے خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا، ابن ابی حاتم کی روایت کے مطابق اس موقع پر آپ ﷺ نے جو الفاظ استعمال

فرمائے، وہ درج ذیل ہیں:

ألا! ان كل ربا كان في الحاحلية موضوع عنكم كله، لكم ره وس  
أموالكم لا تظلمون و لا تظلمون، و أول ربا موضوع ربا العباس بن  
عبدالمطلب، موضوع كله. (۱)

ترجمہ: سنو! تمام سود کی رقم جو دور جاہلیت میں واجب الادا تھیں، وہ سب  
پوری کی پوری ختم کر دی گئیں، تم صرف اپنے اصل سرمایہ کے حق دار رہو گے  
کہ نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تمہارے ساتھ ظلم کیا جائے، اور سب سے پہلا سود  
جس کے فسخ کا اعلان کیا جاتا ہے وہ عباس بن عبدالمطلب کا سود ہے، جو کہ  
مکمل طور پر ختم کر دیا گیا ہے۔

یہاں حضور ﷺ نے اصل سرمایہ سے زائد ہر قسم کی رقم کو مکمل طور سے ختم فرما دیا، اور اس  
بات کی صراحت کر کے کسی قسم کا شبہ یا ابہام باقی نہ رہنے دیا کہ قرض دینے والے صرف اپنے راس  
المال کے حق دار ہوں گے، اس کے علاوہ وہ ایک سکے کے بھی حق دار نہ ہوں گے۔

(۲) حماد بن ابی سلمہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد

فرمایا:

ادا رتھن شاة شرب المرتھن من لبنھا بقدر علفھا فان استفضل من  
اللبن بعد ثمن العلف فهو ربا. (۲)

ترجمہ: اگر قرض دینے والا اپنے مقروض سے رہن (گروی) کے طور پر کوئی  
بکری وصول کرے، تو قرض دینے والا اس کا صرف اتنا دودھ پی سکتا ہے جتنا  
اس نے اس کے چارے کھلانے پر صرف کیا، تاہم اگر دودھ اس کے چارہ سے  
زیادہ مہنگا ہے تو یہ اضافہ بھی ربا ہے۔

(۳) امام مالکؒ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا درج ذیل فتویٰ ذکر فرماتے ہیں:  
من أسلف سلفاً فلا يشترط الاقضاء. (۳)

ترجمہ: جو شخص کسی کو کوئی قرضہ دے تو وہ اس کے ساتھ سوائے اس کی واپسی کی  
شرط کے دوسری کوئی شرط نہیں لگا سکتا۔

(۱) تفسیر ابن ابی حاتم، ج: ۲، ص: ۵۵۱، حدیث: ۲۹۳۵۔ تفسیر ابن کثیر، ج: ۱، ص: ۳۳۱۔

(۲) الشوکانی: نخل الاوطار، ج: ۵، ص: ۱۹۸۔ (۳) امام مالکؒ: موطا، ص: ۶۱۳، نور محمد کراچی۔

(۴) امام مالکؒ نے اسی باب میں یہ ذکر فرمایا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے:

من أسلف سلفاً فلا يشترط أفضل منه و ان كان قبضة من علف فهو ربا. (۱)

ترجمہ: جو شخص کسی کو کوئی قرضہ دے، وہ اس سے بہتر واپس دینے کی شرط نہیں لگا سکتا، یہاں تک کہ اگر ایک منھی بھر چارہ زائد لے لے تو وہ بھی ربا ہے۔

(۵) امام بیہقیؒ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے ایک شخص سے ۵۰۰ اس شرط پر قرض لیے کہ میں اسے اپنا گھوڑا سواری کے لئے عاریہ (مفت) دوں گا۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے جواب دیا:

تمہارا قرض خواہ جو بھی نفع اس گھوڑے سے حاصل کرے گا، وہ ربا ہے۔ (۲)

(۶) یہی مصنف حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ان سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو کسی کو کوئی قرضہ دے اور پھر مقروض شخص اسے کوئی تحفہ دے، تو کیا اس کے لئے یہ تحفہ قبول کرنا جائز ہوگا؟ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے:

إذا قرض أحدكم قرضاً فأهدى إليه طبقاً فلا يقبله، أو حملاً على دابة فلا يركبها، إلا أن يكون بينه وبينه قبل ذلك. (۳)

ترجمہ: اگر تم میں سے کسی شخص نے کسی کو کوئی قرضہ دیا اور مقروض قرض خواہ کو ایک کھانے کا طبق پیش کر دے، تو اسے قبول نہیں کرنا چاہئے، یا مقروض قرض خواہ کو اپنے جانور کی سواری کرائے تو اسے اس کی سواری نہیں کرنی چاہئے، مگر صرف اس صورت میں جب اس قسم کے تحفوں کے تبادلے کا ان دونوں کے درمیان قرضے کے معاملے سے پہلے معمول رہا ہو۔

اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مقروض اور قرض خواہ دونوں کے آپس میں قرضی تعلقات ہوں، اور ان کی عادت یہ رہی ہو کہ ان میں سے ایک دوسرے کو تحفہ دیتا ہو تو اس قسم کا تحفہ قابل قبول ہوگا، خواہ ان دونوں کے درمیان قرض کا معاملہ ہو، لیکن اگر ان دونوں کے درمیان اس قسم کے تعلقات نہ ہوں، تو پھر مقروض کو اس سے کوئی تحفہ قبول نہیں کرنا چاہئے، ورنہ اس میں ربا کا شائبہ یا ربا کی بو آ

(۱) امام مالکؒ: موطا، ص: ۶۱۳، نور محمد کراچی۔ (۲) التہذیبی: السنن الکبریٰ، ج: ۵، ص: ۳۵۰۔ (۳) ایضاً۔

جائے گی۔

(۷) یہی مصنف امام بیہقی، عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا ایک واقعہ نقل فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ان سے کسی نے ایک شخص کے بارے میں دریافت کیا کہ اس نے بیس درہم کسی سے قرض لیے، اور اپنے قرض خواہ کو تحفے دینا شروع کیے، جب بھی قرض خواہ اس سے کوئی تحفہ وصول کرتا اسے لے جا کر بازار میں فروخت کر دیتا، یہاں تک کہ اس سے وصول ہونے والے تحفوں میں تقریباً ۱۳ درہم اسے وصول ہو گئے، حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اسے کہا کہ: تمہیں اب ۷ درہم سے زائد نہیں لینا چاہئے۔

(۸) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

کل قرض جر منفعة فهو ربا.

ترجمہ: ہر ایسا قرض جو نفع کھینچے وہ ربا ہے۔

یہ حدیث حارث بن ابی اسامہ سے ان کی سند میں مذکور ہے۔<sup>(۱)</sup>

۱۰۰: وفاقی پاکستان کے وکیل محترم ریاض الحسن گیلانی نے اس حدیث کے قابل اعتماد ہونے پر اعتراض کرتے ہوئے یہ کہا کہ اس کو بہت سے محدثین نے حدیث ضعیف قرار دیا ہے، انہوں نے علامہ منادئی کا حوالہ دیا، جنہوں نے اس حدیث کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

۱۰۱: یہ بات صحیح ہے کہ متعدد ناقدین حدیث نے اس حدیث کو معتمد اور صحیح قرار نہیں دیا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ایک راوی سوار بن مصعب بھی ہیں جنہیں غیر قابل اعتماد قرار دیا گیا ہے، لیکن دوسری طرف ایسے بہت سے محدثین بھی ہیں جنہوں نے اس حدیث کو معتمد قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ سوار بن مصعب ضعیف راوی ہیں، تاہم یہ حدیث اور بھی ذرائع سے منقول ہے، یہ رائے علامہ عزیزی، امام غزالی اور امام الحرمین (رحمہم اللہ) کی بھی ہے، تاہم یہ یاد رہے کہ یہ سارا اختلاف اس روایت کے حضور ﷺ کی حدیث ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ہے، البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ روایت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار اور اقوال کے طور پر سب کے نزدیک قابل اعتماد ہے، اور بہت سارے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے منقول ہے، مثلاً حضرت فضالہ بن عبید کا اثر جو سنن بیہقی میں مذکور ہے درج ذیل ہے:

کل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا.

ترجمہ: ہر ایسا قرض جو کسی قسم کا نفع کھینچے وہ ربا کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔

۱۰۲: امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ بالکل یہی اُصول حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت اُبی بن

کعب، حضرت عبداللہ بن سلام اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔

۱۰۳: کسی نے ان روایات کے قابل اعتماد ہونے کے بارے میں کلام نہیں کیا ہے، اگر یہ

بات بالفرض تسلیم بھی کر لی جائے کہ حضرت علیؓ کی حضور ﷺ کی طرف منسوب روایت ضعیف

ہے، تب بھی یہ اصول بہت سارے صحابہ کرامؓ سے مروی ہونے کی وجہ سے ثابت ہو جاتا ہے،

چونکہ عموماً صحابہ کرامؓ شریعت کے اُصول بیان کرنے میں بہت محتاط تھے، اور وہ عموماً کوئی ایسا

اُصول اپنی رائے سے بیان نہیں فرماتے تھے، لہذا بظاہر ایسا لگتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کی طرف سے

متفقہ بیان کردہ یہ اُصول درحقیقت خود حضور ﷺ کی حدیث پر ہی مبنی تھا، یہاں تک کہ اگر اس

مفروضے کو مسترد بھی کر دیا جائے تو یہ روایات کم از کم اتنی بات ثابت کر دیتی ہیں کہ صحابہ کرامؓ کی

رائے کے مطابق ربا کا تصور ہر اس رقم کو شامل تھا جو اصل سرمایہ سے زائد ہو، خواہ وہ رقم تھوڑی ہو یا

زیادہ۔ ظاہر ہے کہ صحابہ کرامؓ قرآن کریم کے اولین بلا واسطہ مخاطب تھے، اور وہی قرآن پاک

کی آیات کے پس منظر اور سیاق و سباق کو صحیح طور پر سمجھنے والے تھے، اور اسی لئے قرآن پاک کی

اصطلاحات مثلاً ربا کے بارے میں ان کا فہم، تشریح کے لئے سب سے مضبوط بنیاد ہے۔

۱۰۴: دفاق پاکستان کے محترم وکیل ریاض الحسن گیلانی نے مندرجہ بالا روایت کے قابل

اعتماد ہونے کے بارے میں ایک دوسرے انداز سے اعتراض کیا، اور وہ یہ کہ اس روایت میں جو بات

بیان کی گئی ہے وہ ذاتی طور پر بھی کمزور ہے، کیونکہ اگر مقروض ادائیگی کے وقت رضا کارانہ طور پر قرض

دینے والے کے مطالبے کے بغیر از خود اصل سرمایہ سے زائد ادا کرے تو اسے کبھی بھی ربا قرار نہیں دیا

جاتا، حالانکہ اس روایت میں ذکر کردہ الفاظ اس قسم کی زیادتی اور اضافے کو بھی شامل ہیں، کیونکہ اس

صورت میں بھی قرض دینے والے نے اپنے قرض سے نفع اٹھایا ہے، اگرچہ یہ نفع اس کو مطالبے کے

بغیر ملا ہے، لہذا اس اُصول کو ربا کی جامع مانع تعریف قرار نہیں دیا جاسکتا، اور اس قسم کے ڈھیلے اور ہلکے

اقوال کو حضور ﷺ یا ان کے صحابہ کرامؓ کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہئے۔

۱۰۵: محترم وکیل صاحب کا یہ انداز فکر درحقیقت قدیم اہل عرب کے روزمرہ انداز بیان کو

بد نظر نہ رکھنے پر مبنی ہے، وہ پیچیدہ قانونی زبان استعمال کرنے کے بجائے اپنا مفہوم سادہ انداز میں

بیان کرنے کے عادی تھے، وہ اکثر اوقات ایک طویل مفہوم انتہائی مختصر الفاظ میں بیان کرتے تھے،

مندرجہ بالا روایت میں لفظ ”قرص“ کے ساتھ ”جر“ کا لفظ مذکور ہے، جس کے لغوی معنی کھینچنے کے

آتے ہیں، لہذا اگر پورے جملے کا لفظی ترجمہ کیا جائے تو وہ یہ ہوگا کہ ”ہر ایسا قرض جو اپنے ساتھ نفع کھینچ

کر لائے وہ ربا ہے“ اس عبارت کے الفاظ یہ واضح کرتے ہیں کہ ربا سے مراد صرف وہ معاملہ ہے جہاں پر قرض اپنے ساتھ اس طرح نفع کھینچ کر لائے کہ گویا کہ عقد قرض نفع کے ساتھ مشروط ہو، لہذا اس سے مقروض کی جانب سے از خود رضا کارانہ طور پر دیا جانے والا نفع ربا کی تعریف سے خارج ہو جاتا ہے۔

۱۰۶: مذکورہ بالا بحث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس بات میں کوئی وزن نہیں ہے کہ حرمت ربا صرف حد سے زائد ریٹ آف انٹرسٹ تک محدود تھی، قرآن وحدیث کی تعلیمات اس سلسلے میں بالکل واضح ہیں کہ اس المال پر وصول کی جانے والی کوئی بھی اضافی رقم خواہ کم ہو یا زیادہ اگر عقد قرض میں مشروط ہوگی تو وہ ”ربا“ کہلائے گی، لہذا وہ حرام ہوگی۔

### ربا الفضل اور بینکاری قرضے

۱۰۷: مزید آگے بڑھنے سے قبل یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وفاق پاکستان کے محترم وکیل کی ایک اور دلیل پر نظر ڈالتے چلیں کہ انہوں نے فرمایا کہ واپسی کے وقت اضافے کی شرط اگر ابتدائے عقد میں لگائی جائے تو وہ ربا القرآن کے زمرے میں نہیں آتی، البتہ وہ ربا الفضل کے زمرے میں آتی ہے، تاہم اگر ابتدائے عقد میں اضافہ مشروط نہ ہو تو اسے مہلت دیتے ہوئے رقم میں اضافہ کرنا یہ ربا القرآن ہے۔ محترم وکیل کی رائے کے مطابق چونکہ بینکاری قرضوں میں اضافہ ابتدائے عقد ہی میں طے کر لیا جاتا ہے لہذا یہ اضافہ ربا القرآن نہیں بلکہ ربا الفضل ہے، پھر محترم وکیل صاحب نے مزید دلائل دیتے ہوئے یہ بھی فرمایا کہ ربا الفضل کی حرمت کی تحفید دراصل ریاست کا کام نہیں ہے، اس کا نفاذ دراصل مسلمان کی انفرادی ذمہ داری ہے۔

اور مسلمانوں کی تاریخ میں اسے خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم یا مسلمان حکمرانوں میں سے کسی نے بھی اپنے کسی حکم، فرمان یا قانون کے ذریعہ ختم نہیں کیا۔ انہوں نے مزید یہ بھی فرمایا کہ ربا الفضل کی حرمت مسلمان ریاست میں رہائش پذیر غیر مسلموں پر بھی لاگو نہیں ہوتی، لہذا اسے آئین پاکستان کے آرٹیکل ۲۰۳ ب میں بیان کردہ اصطلاح ”مسلم پرسنل لاء“ کے تحت آنا چاہئے، جو کہ وفاق شرعی عدالت اور سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ کے دائرہ اختیار سماعت سے باہر ہے۔

۱۰۸: محترم وکیل صاحب کی دلیل ایک ایسے نظریے پر قائم ہے جس کی ماضی میں کوئی نظیر نہیں، اور وہ یہ کہ کوئی بھی اضافی رقم اگر قرض کی ابتداء میں مشروط کر لی جائے تو وہ ربا القرآن کے بجائے ربا الفضل بن جاتی ہے۔ اس دلیل کا پہلا حصہ یہ بیان کرتا ہے کہ ربا القرآن کی تعریف تو صرف

اس صورت تک محدود ہے جہاں پر قرض دہندہ قرضے کی میعاد کے اختتام پر مقروض کو مزید وقت کی مہلت دیتے ہوئے اپنے مطالبے میں اضافہ کر دیتا ہے، مگر اس دلیل پر بحث اس فیصلے کے پیرا گراف ۵۴ تا ۵۳ میں پیچھے گزر چکی ہے، جس میں ہم نے یہ بیان کیا تھا کہ ربا القرآن صرف اسی صورت تک منحصر نہیں ہے بلکہ یہ اُس المال پر اضافی رقم کے مطالبے کو شامل ہے، خواہ وہ مطالبہ ابتداء میں کیا جائے یا انتہائے میعاد پر۔ آئیے اب ہم اس دلیل کے دوسرے حصے پر غور کرتے ہیں کہ جس میں ان کے نزدیک اصل قرض پر کوئی اضافی رقم اگر ابتدائے عقد قرض میں طے کی جائے تو وہ ربا الفضل کی تعریف میں داخل ہے نہ کہ ربا القرآن کی تعریف میں۔ محترم وکیل صاحب ربا الفضل کی تفصیل بیان کرتے ہوئے اتنے آگے نکل گئے کہ غیر سودی قرضوں کو بھی انہوں نے ربا الفضل میں داخل کر دیا، کیونکہ حدیث کی رد سے بشمول سونا اور چاندی چھ چیزوں کا باہم تبادلہ کیا جائے تو وہ نقد ہونا چاہئے، اگر سونے کا تبادلہ سونے سے کیا جائے مگر اس میں ایک جانب ادھار ہو تو وہ ربا الفضل میں داخل ہوگا، اسی لئے محترم وکیل صاحب نے یہ خیال فرمایا کہ اگر سونے چاندی کے ذریعے قرض کا کوئی بھی معاملہ کیا جائے جس میں اس قرضے کی ادائیگی مؤخر ہو تو وہ ربا الفضل میں داخل ہو جائے گا، لہذا وہ مکروہ ہوگا، باوجودیکہ وہ بغیر اضافے کے لوٹایا گیا ہو، کیونکہ سونے کا معاملہ سونے کے ذریعے (یا رقم کا تبادلہ رقم کے ذریعے) صرف اس وقت جائز ہوتا ہے جبکہ دو شرطیں پائی جائیں:

الف: دونوں طرف سے مقدار برابر ہو۔

ب: تبادلہ نقد ہو، ادھار نہ ہو۔

۱۰۹: غیر سودی قرضے میں دوسری شرط (ب) مفقود ہے، جبکہ سودی قرضوں میں مذکورہ بالا دونوں شرطیں موجود نہیں ہیں، لہذا دونوں قسم کے قرضے ربا الفضل کی تعریف میں داخل ہیں۔

۱۱۰: محترم وکیل صاحب کا یہ نقطہ نظر بالکل ناقابل تسلیم ہے، کیونکہ یہ عقد بیع اور عقد قرض کے درمیان شدید خلط ملط پر مبنی ہے، محترم وکیل صاحب نے عقد قرض کو عقد بیع کی مانند اور مساوی قرار دیا ہے، حالانکہ ربا الفضل کی حدیث خرید و فروخت کے معاملے سے متعلق ہے نہ کہ قرضے کے معاملے کے، حدیث کے حقیقی الفاظ یہ ہیں:

لا تبعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ..... و لا تبعوا مہا غائباً

باجر

ترجمہ: سونے کو سونے کے ذریعے مت بیچو، مگر برابر برابر اور ادھار (سونے یا چاندی کو) نقد (سونے یا چاندی) کے عوض مت فروخت کرو۔

۱۱۱: یہاں پر "فروخت نہ کرو" کے الفاظ یہ بتلانے کے لئے کافی ہیں کہ حدیث کی گفتگو عقد بیع کے بارے میں ہے، نہ کہ عقد قرض کے بارے میں۔ دراصل دونوں عقود کے درمیان بہت سارے فرق ہیں، ایک اہم فرق یہ ہے کہ عقد بیع میں اگر قیمت کی ادائیگی متعین مدت تک کے لئے ادھار ہو تو فروخت کنندہ اس وقت سے قبل کسی بھی قیمت کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کر سکتا، اس کے برخلاف عموماً غیر سودی قرضوں میں قرض دہندہ مقرض سے کسی بھی وقت اپنے قرضے کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے، یہاں تک کہ اگر ادائیگی کے لئے کوئی وقت بھی متعین کیا گیا ہے تو وہ معینہ وقت صرف اخلاقی اہمیت تو رکھے گا لیکن وہ قانونی طور پر واجب التعمیل نہیں ہوگا، (۱) یہی وجہ ہے کہ غیر سودی قرضہ تو جائز ہے لیکن سونے کو سونے کے ساتھ ادھار ادائیگی کی شرط پر بیچنا جائز نہیں ہے۔

محترم وکیل صاحب کا یہ نقطہ نظر کہ غیر سودی قرضہ بھی ربا الفضل میں داخل ہے، صرف اس وجہ سے بھی ناقابل اعتبار ہے کہ حضور ﷺ نے نہ صرف غیر سودی قرضوں کی اجازت دی، بلکہ اس زمانے میں جب آپ ﷺ نے سونے کو سونے کے ذریعے ادھار بیچنے پر منع فرمایا، خود غیر سودی قرضوں کا معاملہ فرمایا۔ محترم وکیل صاحب نے ان احادیث کا حوالہ دیا کہ جن میں حضور ﷺ نے حقیقی ضرورت کے بغیر قرضے لینے کو ناپسند فرمایا ہے اور اس شخص کے جنازے میں شرکت نہیں کی جو مقرض حالت میں مرا ہو۔ لیکن حضور ﷺ نے قرضے لینے کو اس وجہ سے ناپسند نہیں فرمایا کہ وہ عقد بذات خود ناجائز تھا، بلکہ آپ ﷺ نے صرف اس واضح وجہ سے منع فرمایا کہ کسی بھی شخص کو حقیقی ضرورت کے بغیر اپنے اوپر قرضے کا بوجھ لینے کا کوئی بھی مشورہ نہیں دے سکتا، اور اگر ممانعت کی اصل وجہ قرضے کا عقد ہوتا تو پھر یہ ممانعت قرض دہندہ اور مقرض دونوں کے لئے ہوتی، جبکہ یہ بات واضح ہے کہ یہ ممانعت قرض دہندہ کے لئے ہرگز نہیں ہے، بلکہ محترم وکیل صاحب نے ابن ماجہ کی یہ حدیث از خود ذکر فرمائی ہے کہ قرض دینا صدقہ سے زیادہ باعث فضیلت اور ثواب ہے۔ (۲) اس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ قرض کا معاملہ بذات خود ناجائز نہیں ہے، تاہم لوگوں کو یہ نصیحت کی جاتی ہے کہ وہ بغیر حقیقی وجہ کے اپنے اوپر قرضے کا بوجھ نہ لیں۔ اس کے برخلاف سونے کی سونے کے ساتھ یا چاندی کی چاندی کے ساتھ ادھار فروختگی کا معاملہ بذات خود ناجائز معاملہ ہے، اور یہ معاملہ دونوں فریقوں کے لئے ناجائز ہے، اور ان میں سے کسی ایک کو بھی اس کی اجازت نہیں ہے۔

(۱) الجصاص: احکام القرآن، ۱۱، ۱۹۸، ص ۲۸۲، ۲۸۳، تفصیل کے لئے۔

(۲) ابن ماجہ السنن، ج ۳، ص ۱۵۳، حدیث: ۲۳۳۱، بیروت، ۱۹۹۱ء، یہ بات یاد رہے کہ اس حدیث کو البوصیری وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔



۱۱۲: خلاصہ یہ کہ ربا الفضل کی احادیث صرف خرید و فروخت سے متعلق ہیں، قرض کے معاملے سے ان کا بالکل تعلق نہیں ہے، تاہم ربا القرض قرضے کے معاملے سے متعلق ہے، جس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ قرض دہندہ صرف اپنے سرمایہ کا حق دار ہوگا، اس سے زائد رقم کا بالکل حق دار نہ ہوگا، لہذا اگر وہ صرف قرضے کا معاملہ کرے اور اپنے سرمایہ پر کسی قسم کے اضافے کا مطالبہ نہ کرے، تو پھر وہ بالکل ممنوع نہیں ہے، اس لئے یہ بات کہنا صحیح نہیں ہے کہ سودی قرضے کا معاملہ جس میں ابتدائے عقد میں اضافی رقم طے کی جائے وہ ربا القرآن کے بجائے ربا الفضل میں داخل ہوگا اور یہ کہ بینکاری معاملات چونکہ ربا الفضل میں داخل ہیں لہذا حرام نہیں ہیں۔

### سودی قوانین میں اس کورٹ کا دائرہ اختیار

۱۱۳: یہ بات طے ہو جانے کے بعد کہ بینکاری قرضوں پر وصول کیے جانے والا سود دراصل ربا الفضل کے بجائے ربا القرآن کے زمرے میں آتا ہے، اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ ہم اس سوال پر غور کریں کہ آیا اس کی حرمت غیر مسلموں پر بھی لاگو ہے یا نہیں؟ تاہم یہ بات باور کرانا پسند کریں گے کہ محترم وکیل صاحب نے ایک نقطہ نظر یہ پیش کیا کہ ربا الفضل کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہونے کی وجہ سے بینکاری سود سے متعلق قوانین مسلم پرستل لاء کی تعریف میں آتے ہیں، جو دستور پاکستان کے آرٹیکل ۲۰۳ ب میں ذکر کی گئی ہے، لہذا یہ وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ کی شریعت لیسلٹ بینچ کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔ اگر ہم بالفرض ان کا یہ نقطہ نظر تھوڑی دیر کے لئے تسلیم کر لیں کہ بینک انٹرسٹ ربا الفضل میں شامل ہے اور اس کی حرمت صرف مسلمانوں سے متعلق ہے، تب بھی ان کا یہ موقف کہ زیر نظر قوانین وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ اختیار سے باہر ہیں، دو واضح وجوہات کی وجہ سے قابل رد ہے:

۱۱۴: پہلا یہ کہ موجودہ مقدمے میں غور طلب قوانین وہ قوانین ہیں جو موجودہ شکل میں موجود ہیں، نہ کہ اس شکل میں جس میں وہ فاضل وکیل صاحب کے خیال کے مطابق ہونے چاہئیں، یہ موجودہ قوانین اپنے اطلاق کے لحاظ سے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ذرا بھی تفریق نہیں کرتے، وہ مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں پر یکساں لاگو کیے جاتے ہیں۔

۱۱۵: دوسرے یہ کہ یہ خیال کہ یہ قوانین مسلم پرستل لاء کی تعریف کے تحت جو کہ دستور پاکستان کے آرٹیکل ۲۰۳ ب میں مذکور ہے، صرف مسلمانوں پر قابل اطلاق ہوں گے، اس کی بنیاد بظاہر اس عدالت کا وہ فیصلہ ہے جو مسماۃ فرشتہ کے مقدمے (پی ایل ڈی - ۱۹۸۱، سپریم کورٹ ۱۴۰) میں

میں دیا گیا تھا، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محترم وکیل صاحب شاید اس حقیقت سے واقف نہیں ہیں کہ اس عدالت نے اپنے موقف کا بعد میں ایک دوسرے مقدمے ڈاکٹر محمود الرحمن بنام حکومت پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹۹۳ ایس سی ۶۰۷) کے فیصلے میں دوبارہ جائزہ لیا ہے، جس میں یہ قرار دیا گیا کہ مدون قوانین (Statute Laws) اگرچہ صرف مسلمانوں پر لاگو ہوتے ہیں، پھر بھی دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ میں مذکور مسلم پرسنل لاء کے تحت داخل نہیں ہوتے، لہذا وکیل صاحب کا یہ خیال غلط ہے کہ بینکاری سود سے متعلقہ قوانین اس عدالت کے دائرہ اختیار سے باہر ہیں۔

## حرمت کی بنیادی وجہ

۱۱۶: بعض اپیل کنندگان کی طرف سے دوسری دلیل یہ پیش کی گئی کہ حرمتِ رہا کی بنیادی علت ظلم ہے، قرآن کریم کا ارشاد ہے:

وَاِنْ نُّسِئْكُمْ فَلَكُمْ رُدُّهُنَّ اَمْوَالُكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ. (۱)

ترجمہ: اور اگر تم تو بہ کر لو تو تمہارے واسطے تمہارا اصل سرمایہ ہے کہ نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

۱۱۷: یہاں ”نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے“ کے الفاظ کی حرمت کی بنیادی علت ظلم ہے۔ بعض اپیل کنندگان کی طرف سے یہ دلیل دی گئی کہ ان مال دار لوگوں سے سود وصول کرنے میں قطعاً کوئی ظلم نہیں جنہوں نے خطیر نفع کمانے کے لئے بھاری بھاری رقمیں قرضے پر حاصل کیں، بینکوں اور مالیاتی اداروں کے تجارتی سود میں چونکہ حرمت کی بنیادی علت موجود نہیں ہے، لہذا اسے ممنوع قرار نہیں دیا جاسکتا۔ بالکل یہی دلیل جناب خالد ایم اسحاق صاحب ایڈووکیٹ نے بھی دی جو باوجود اپنی علالت طبع کے ازراہ عنایت اس مقدمے میں عدالتی مشیر کی حیثیت سے تشریف لائے، تاہم انہوں نے بینکاری کی تمام صورتوں کو جائز قرار دینے کے بجائے یہ رائے دی کہ تمام بینکاری کے معاملات اور معاہدات کا انفرادی حالات اور واقعات کے تناظر میں جائزہ لینا چاہئے، اور اس تجزیے کا معیار اور محور یہ سوال ہونا چاہئے کہ آیا اس مخصوص عقد میں ظلم کا عنصر پایا جا رہا ہے یا نہیں؟ اگر ظلم موجود ہو تو پھر اس عقد کو رہا سمجھ کر ناجائز قرار دینا چاہئے، لیکن اگر اس میں ظلم نہ ہو تو پھر اسے حرام نہیں سمجھنا چاہئے۔

۱۱۸: ہم نے دلائل کے ان خطوط پر بھی غور کیا، لیکن اسے تسلیم کرنے سے قاصر رہے، درحقیقت ان کی دلیل دو تصورات پر مبنی ہے، ایک یہ کہ حرمت کی بنیادی علت ظلم ہے، اور دوسرے یہ

کہ موجودہ سودی نظام بینکاری میں یا تو کوئی ظلم نہیں ہے یا کم از کم بعض سودی معاملات میں ظلم نہیں ہے۔

اس دلیل کے دونوں حصے، گہرے مطالعے کے بعد بھی قابل تسلیم نظر نہیں آتے، آئیے اب دونوں تصورات کا علیحدہ علیحدہ تجزیہ کریں۔

## علت اور حکمت کے درمیان فرق

۱۱۹: پہلا تصور جو کہ ظلم کو حرمتِ ربا کی بنیادی علت قرار دیتا ہے، درحقیقت حرمت کی علت کو اس کی حکمت سے خلط ملط کرنے کا نتیجہ ہے۔ یہ اسلامی فقہ کا ایک طے شدہ اصول ہے کہ علت اور حکمت کے درمیان بہت فرق ہے، علت کسی معاملے کا ایسا وصف ہوتا ہے کہ جس کے بغیر متعلقہ قانون اس پر لاگو نہیں ہوتا، جبکہ حکمت اس مصلحت یا فلسفے کا نام ہے جو کوئی قانون ساز قانون بناتے وقت مد نظر رکھتا ہے یا بالفاظِ دیگر اس فائدے کا نام ہے جو قانون کی تنفیذ کے ذریعے حاصل کرنا مقصود ہو، اب قاعدہ یہ ہے کہ کسی قانون کا اطلاق علت پر مبنی ہوتا ہے نہ کہ حکمت پر، بالفاظِ دیگر اگر کبھی علت (کسی معاملے کا بنیادی وصف) پائی جائے جبکہ اس کی حکمت اس میں نظر نہ آرہی ہو تو قانون پھر بھی اطلاق پذیر ہوگا۔ یہ اصول غیر اسلامی قوانین میں بھی مستعمل ہے، اس کی آسان مثال لے لیں کہ قانون نے تمام شہریوں پر لازم کیا ہے کہ جب وہ سڑک پر جا رہے ہوں اور سرخ بتی جل رہی ہو تو وہ رک جائیں، اس قانون میں علت سرخ بتی کا جلتا ہے، جبکہ حکمت حادثات سے بچاؤ ہے۔ اب قانون ہر اس وقت لاگو ہوگا جب بھی سرخ بتی جلے گی، اس کا اطلاق حادثے کے خوف ہونے یا نہ ہونے پر مبنی نہ ہوگا، چنانچہ اگر سرخ بتی کھلی ہو تو ہر گاڑی رکنے پر مجبور ہوگی خواہ اس کے سامنے دونوں طرف کی سڑکوں سے کوئی ٹریفک نہ آرہی ہو، اس متعین صورت میں قانون کی بنیادی حکمت نظر نہیں آرہی ہے، کیونکہ کسی قسم کے حادثے کا کوئی خطرہ نہیں ہے، پھر بھی قانون اپنی پوری قوت کے ساتھ اطلاق پذیر ہے، کیونکہ سرخ بتی جو کہ اس قانون کی بنیادی علت ہے، وہ موجود ہے۔ ایک دوسری مثال لے لیجئے، قرآن پاک نے شراب حرام قرار دی ہے، اس کی حرمت کی علت نشہ ہے، جبکہ اس کی حکمت جو قرآن میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ:

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُزَيِّقَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ

وَيَصُدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الْعِلْمِ، فَهَلْ أَنْتُمْ مُتَّبِعُونَ

ترجمہ: شراب اور جوئے کے ذریعے شیطان تمہارے درمیان دشمنی اور بغض

ڈالنا چاہتا ہے اور تمہیں اللہ تعالیٰ کے ذکر اور نماز سے روکنا چاہتا ہے، تو پھر کیا تم باز آؤ گے؟

۱۲۰: شراب اور قمار کی حرمت کا بنیادی فلسفہ جو قرآن کی اس آیت میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ یہ دونوں چیزیں لوگوں کے درمیان عداوت اور بغض پیدا کرتی ہیں۔ اور یہ انہیں اللہ تعالیٰ کے ذکر سے روکتی ہیں، کیا کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ میں کافی عرصے سے شراب پی رہا ہوں، لیکن میری کسی سے کوئی دشمنی نہیں ہے، لہذا شراب کی حرمت کی علت نہیں پائی جا رہی ہے اور وہ مجھ پر حلال ہونی چاہئے؟ یا کیا کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ شراب پینے کی وجہ سے میری کوئی نماز ترک نہیں ہوئی اور میں نماز پابندی سے اوقات کے مطابق پڑھتا ہوں، لہذا حرمت شراب کی بنیادی وجہ نہ پائے جانے کی وجہ سے شراب میرے لئے حلال ہونی چاہئے؟ ظاہر ہے کہ کوئی شخص ان دلائل کو قبول نہیں کر سکتا، کیونکہ عداوت اور بغض کے قرآن پاک کی اس آیت میں تذکرے کا مقصد اس کی حرمت کی علت بیان کرنا نہیں تھا، بلکہ اس میں تو صرف شراب اور قمار سے پیدا ہونے والے ان بُرے نتائج کا ذکر ہے جو اکثر ان سے پیدا ہوتے ہیں، لہذا انہیں حرمت کی حکمت یا فلسفہ تو کہا جاسکتا ہے، علت نہیں کہا جائے گا، لہذا ان کی حرمت ان بُرے نتائج کے پائے جانے یا نہ پائے جانے پر منحصر نہیں ہوگی۔ بالکل یہی صورتحال ربا والی قرآنی آیت کے اندر بھی ہے کہ اس میں ظلم کا تذکرہ حرمت کی حکمت اور فلسفے کے طور پر کیا گیا ہے، لہذا اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جہاں پر ظاہر ظلم نظر نہ آ رہا ہو وہاں پر حرمت نہیں آئے گی، ربا کی بنیادی علت قرض کے معاملے میں وہ زیادتی ہے جو اصل سرمایہ کے اوپر طلب کی جائے، اور جیسے ہی یہ علت پائی جائے گی حرمت آ جائے گی، خواہ اس صورت میں قانون کا فلسفہ اور حکمت نظر آئے یا نہ آئے۔

۱۲۱: یہاں ایک اور نکتہ قابل ذکر ہے، وہ یہ کہ کسی قانون کی علت ہمیشہ ایسی چیز ہوتی ہے جس کی شناخت جامع و مانع تعریف کے ذریعے ہو سکے اور جس میں اس اختلاف اور نزاع کی گنجائش نہ ہو کہ آیا اس صورت میں علت پائی جا رہی ہے یا نہیں؟ کوئی بھی اضافی اصطلاح جو اپنی فطرت کے لحاظ سے مبہم ہو وہ کسی قانون کی علت قرار نہیں دی جاسکتی، کیونکہ اس کا دہود مشکوک اور مبہم ہونے کی وجہ سے قانون کے حقیقی مقصود کو فوت کر دے گا۔ ظلم بھی اسی طرح ایک ایسی اضافی اور مبہم اصطلاح ہے کہ اس کی حقیقی ماہیت اور تعریف متعین کرنا انتہائی مشکل کام ہے، باہم اختلاف رکھنے والے تمام سیاسی و معاشی نظام ظلم ختم کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں، تاہم ایک چیز جسے ایک نظام ظلم قرار دیتا ہے، تو اسے دوسرا نظام جائز اور صحیح قرار دیتا ہے، اشتراکی نظریہ معیشت ذاتی ملکیت کو بذاتِ خود ظلم قرار دیتا ہے،

جبکہ سرمایہ دارانہ نظام کا نظریہ ذاتی ملکیت ختم کرنے کو ظلم قرار دیتا ہے، اس قسم کی مبہم اصطلاح کو کسی قانون کی علت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۱۲۲: مسٹر خالد ایم اسحاق ایڈووکیٹ جو اس کورٹ میں قانونی مشیر کے طور پر پیش ہوئے تھے، انہوں نے ایک دوسرا انداز اختیار فرمایا، ان کے نزدیک ظلم یا ربا کی جامع مانع تعریف کا موجود نہ ہونا از خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک رحمت ہے، جس کی وجہ سے مسلمانوں کے لئے یہ سہولت پیدا ہو گئی ہے کہ وہ خود فیصلہ کر لیں کہ ان کے زمانے کے مخصوص حالات میں ظلم کیا ہے؟

اپنے تحریری بیان میں محترم قانونی مشیر نے مذکورہ ذیل الفاظ میں اپنا نقطہ نظر بیان کیا ہے:

(الف) (ربا کی) تعریفیں گھڑنے کی جو کوششیں غلط سمت میں ہو رہی ہیں، اب وہ ختم ہو جانی چاہئیں۔ قرآن میں ربا کی تعریف مذکور نہ ہونے کو جوں کا توں تسلیم کر لینا چاہئے، بلکہ اسے انسانیت کے لئے ایک رحمت سمجھنا چاہئے، کسی جامد تعریف سے سوچا سمجھا اجتناب مسلمانوں کو اس بات پر آمادہ کرے گا کہ وہ خود اپنی رہنمائی کے لئے آگے آئیں اور ایسے اصول پروان چڑھائیں جو زمان، مکان کے حالات میں ظلم کی شناخت کر سکیں۔ معاشی حالات جامد نہیں ہوتے، نہ انسانی احوال جامد ہوتے ہیں۔

(ب) ایک صحت مند معاشی پالیسی میں حکومت کے ایسے تمام بامقصد اقدامات شامل ہونے چاہئیں جن کا حقیقی اور برملا بنیادی رخ نظر حکومت کے زیر انتظام ساری آبادی کی معاشی فلاح و بہبود ہونے کہ اس آبادی کے کسی ایک حصے کی۔ اسلامی تصور معیشت اس مقصد کا نہ مخالف ہے، نہ اس سے مختلف، لہذا ایک اسلامی طرز فکر کو معاشی طرز فکر پروگرام سے نہ جدا کیا جانا چاہئے، نہ اس سے الگ تھلگ۔ نہ اسلامی طرز فکر کو اس سے لاعلم ہونا چاہئے، کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے حریف نہیں ہیں۔ فقہاء کو اس امکان سے اپنے ذہن کو بند نہ کر لینا چاہئے کہ بہترین اور مفید نتائج حاصل کرنے کے لئے دونوں کو جمع بھی کیا جاسکتا ہے، جب کبھی مسلمان فقہاء نے اپنے آپ کو عصری علوم (اور زیر نظر معاملے میں معاشیات) سے پوری طرح باخبر نہیں رکھا، تو ان میں یہ زحمان پیدا ہو گیا کہ وہ اس کے مخالف ہو جائیں، اسے شک کی نگاہوں سے دیکھیں، اسے خطرناک سمجھیں اور اس کے مطالعے سے نجات حاصل کرنے

کے لئے اس پر ”غیر اسلامی“ کا لیبل لگا دیں۔

۱۲۳: ہم نے اس انداز فکر پر کما حقہ کافی غور کیا، لیکن فاضل مشیر عدالت کے پورے احترام کے باوجود ان کی یہ دلیل چند بنیادی نکات کو نظر انداز کرتی نظر آتی ہے۔

۱۲۴: پہلی بات یہ ہے کہ محترم مشیر عدالت نے قرآن پاک میں ربا کی جامع مانع تعریف مذکور نہ ہونے کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک رحمت قرار دیا ہے۔ یہ دلیل اس مفروضے پر قائم ہے کہ وہ تمام امور جنہیں شریعت نے حرام قرار دیا ہے، ان کی کوئی تعریف قرآن میں موجود ہے، اور صرف ربا کی صورت میں قرآن پاک نے دانستہ اس کی تعریف ذکر نہیں فرمائی۔ اس کے برعکس صورت حال یہ ہے کہ قرآن شاید ہی کسی حرام کام کی کوئی تعریف ذکر کرتا ہو، قرآن میں نہ شراب کی تعریف مذکور ہے، نہ زنا کی، نہ چوری کی، نہ ڈاکے کی، یہاں تک کہ کفر کی بھی کوئی تعریف مذکور نہیں، اسی طرح قرآن میں آداب مثلاً نماز، روزہ، حج اور جہاد کی تعریف مذکور نہیں ہے، اب کیا ہمیں یہ کہنا چاہئے کہ ان تصورات میں سے کوئی بھی کوئی مخصوص مطلب نہیں رکھتا، اور اس وجہ سے یہ تمام احکامات زمان، مکان کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ تبدیل ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں؟ قرآن کریم نے درحقیقت ان تصورات کی کوئی قانونی تعریف اس لئے نہیں دی کیونکہ ان کے معانی خود اتنے زیادہ واضح تھے کہ وہ محتاج وضاحت نہیں تھے، اس بات کا امکان ہے کہ ان تصورات کی کچھ ذیلی تفصیلات بہت زیادہ واضح نہ ہوں اور وہ اختلاف آراء کا سبب بن رہی ہوں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان کے بنیادی تصور ہی کو خلا میں تیرتا چھوڑ دیا گیا ہے جن کا کوئی مخصوص مفہوم ہے ہی نہیں۔

۱۲۵: دوسرے یہ کہ محترم قانونی مشیر عدالت نے مندرجہ بالا اقتباس کے خط کشیدہ جملوں میں صحت مند اقتصادی پالیسی کی بڑے اختصار اور جامعیت کے ساتھ وضاحت فرمائی ہے، کوئی بھی شخص اس کی سچائی کا بمشکل ہی انکار کر سکتا ہے، تقریباً تمام معاشی نظام انہی مقاصد کے حصول کی کوششوں کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ انہیں حاصل کیسے کیا جائے؟ اس سوال کے جواب نے ہی مختلف معاشی نظاموں کو ایک دوسرے کے برعکس لاکھڑا کیا ہے، محترم ایڈووکیٹ نے یہ مشورہ دیا ہے کہ اسلامی ذہنیت کو معاشی پروگرام سے الگ نہیں کرنا چاہئے، یہ مشورہ کافی معقول معلوم ہوتا ہے لیکن جب یہ مشورہ اس سیاق و سباق میں دیا جا رہا ہے کہ ربا کی تعریف کو متعین نہ کیا جائے اور ایسے اصول پروان چڑھائے جائیں جو زمان، مکان کے حالات میں ظلم کی شناخت کر سکیں تو اس کا کھلا مطلب یہ ہے کہ ظلم کی شناخت اور نتیجتاً حلال و حرام کے فیصلے میں حتمی کردار ”معاشی انداز فکر“ ہی ادا کرے گا۔ اگر یہ مفروضہ تسلیم کر لیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کون سا ”معاشی انداز فکر“ اس

وقت بے شمار معاشی نظریات میدان میں ہیں جو ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہیں، لیکن ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ اس ”صحت مند معاشی پالیسی“ کے لئے دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کر رہا ہے جو ”ساری آبادی کی معاشی فلاح بہبود“ کو بہتر بنا سکے۔

ایک فلاحی معیشت کے بنیادی مقاصد ہر اس شخص کو تسلیم ہیں جو معاشی موضوعات پر کچھ بھی سوچ بچار کرتا ہو، لیکن ان مقاصد کو حقیقت کا رُوپ دینے کے لئے حکمتِ عملی کیا ہو؟ یہ بات ہے جو بڑے اختلافات پیدا کرتی ہے۔ ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے اسلام کی حکمتِ عملی اتنی تنگ نہیں ہے کہ وہ انسانیت کی سدا بدلتی ہوئی ضروریات کا خیال نہ رکھ سکے، نہ وہ اتنی متعصب ہے کہ وہ کسی نئی فکر کے ساتھ چل نہ سکے، لیکن ساتھ ہی وہ جدید نظریات کی اتنی محتاج بھی نہیں ہے کہ مذکورہ مقاصد کے حصول کے لئے اپنا راستہ خود بنانے کے قابل نہ ہو۔ اسلام کے لئے کسی بھی تعمیری تجویز کو خوش آمدید کہنا کوئی مسئلہ نہیں ہے، خواہ وہ تجویز کسی بھی طرف سے آئی ہو، لیکن ساتھ ہی اسلام کے کچھ اپنے اصول ہیں جن پر کوئی مصالحت نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ خدائی رہنمائی پر مبنی ہیں، اور یہ بات اسلامی معیشت کی ایسی بنیادیں خصوصیت ہے جو اسلامی اور لادینی معیشت کے درمیان واضح خط امتیاز کھینچتی ہے، ربا کی حرمت انہی بنیادی اصولوں کا ایک حصہ ہے، لہذا اس اصول کو لادینی معاشی پالیسی کے رحم و کرم پر چھوڑ دینا، گھوڑے کے آگے جھکڑا جوتے کے مترادف ہے۔

۱۲۶۔ تیسرے یہ کہ ظلم کو ختم کرنا صرف ربا ہی کی حرمت کا سبب اور حکمت نہیں ہے، بلکہ یہی حکمت بیشتر ایسے اسلامی احکام کی بھی ہے جو کاروبار اور تجارت سے متعلق ہیں۔ قرآن و حدیث نے ان معاملات میں جب بھی کوئی اوامر و نواہی عطا فرمائے ہیں تو ان احکام کے بارے میں انہوں نے لوگوں کے عقلی تخمینوں پر اعتماد نہیں کیا، اور نہ ہی انہوں نے ان معاملات کو انسانی عقل کے رحم و کرم پر چھوڑا کہ وہ خود فیصلہ کریں کہ اس میں ظلم ہے یا نہیں؟ اگر قرآن پاک اور سنت اس قسم کا فیصلہ انسانی عقل کے سپرد کر دیتے تو پھر احکامات اور حرمت کی اس قدر طویل فہرست بذریعہ وحی فراہم نہ کی جاتی، بلکہ صرف اتنا حکم دے دیا جاتا کہ تم لوگ اپنے معاملات میں ظلم سے بچو۔ قرآن و سنت اس حقیقت سے باخبر تھے کہ انسانی عقل اپنی وسیع قابلیتوں کے باوجود حق بات تک رسائی کی غیر محدود صلاحیت کا دعویٰ نہیں کر سکتی، ان سب قابلیتوں کے باوجود اس کی کچھ حدود ہیں کہ جن کے پار وہ یا تو صحیح طریقے سے کام نہیں کر سکتی یا وہ کسی غلطی کا شکار ہو جاتی ہے، انسانی زندگی کے بہت سے حصے ایسے ہیں جہاں اکثر ”خواہشات“ پر ”عقل“ کا دھوکا ہو جاتا ہے، اور جہاں پر غیر صحت مند جہنیں عقلی دلائل کے لبادے میں انسانیت کو غلط راہ دکھاتی ہیں، اور غیر منصفانہ کاموں کو انصاف کی پُر فریب شکل میں

ظاہر کر کے پیش کرتی ہیں، یہی وہ جگہیں ہیں جہاں پر انسانی عقل کو وحی الہی کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہی وحی الہی فیصلہ کرتی ہے کہ کون سا انسانی رویہ حقیقت میں ظلم کی حدود میں آتا ہے؟ چاہے وہ بات لادینی فلسفیوں کو صحیح اور جہنی برانصاف نظر آتی ہو، بالکل اسی موقع پر خدا تعالیٰ کی طرف سے ایک مخصوص حکم آ جاتا ہے جو متضاد نظریات کی طرف سے دیئے ہوئے عقلی دلائل پر فوقیت رکھتا ہے۔ بالکل یہی صورت حال ربا کے معاملے کے ساتھ بھی پیش آئی کہ لادین فلسفی اپنے اس نظریے پر بالکل مطمئن تھے کہ سود بالکل برحق اور جہنی برانصاف ہے، کیونکہ وہ آمدنی جو سود کے ذریعے کماتے ہیں وہ اس آمدنی کے بالکل مشابہ ہے جو وہ خرید و فروخت کے ذریعے کماتے ہیں، چنانچہ انہوں نے ربا کی حرمت کی مخالفت اسی دلیل کی وجہ سے کی جس کا ذکر قرآن پاک میں ان الفاظ سے کیا گیا ہے:

يَسْتَفْتِيهِمْ بَشِيرٌ رَّحِيمٌ (۱)

ترجمہ: خرید و فروخت تو ربا کی مانند ہے۔

۱۲۷: ان کا مقصد یہ تھا کہ اگر عقد بیع میں کسی قسم کے نفع کا مطالبہ صحیح اور جہنی برانصاف ہے تو اس بات کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ عقد قرض میں سود کے مطالبے کو ناجائز اور ظلم کہا جائے۔ ان کی اس دلیل کے جواب میں قرآن پاک خالص منطقی انداز میں ربا اور نفع کا فرق واضح کر سکتا تھا، اور یہ بھی واضح کر سکتا تھا کہ بیع کے اندر نفع کیوں صحیح ہے اور عقد قرض میں ربا کیوں صحیح نہیں ہے؟ قرآن کریم معیشت پر ربا کے بُرے اثرات کھول کر بیان کر سکتا تھا، لیکن یہ طریقہ استدلال ترک کر دیا گیا، اور قرآن پاک میں اس کا آسان اور مختصر جواب مندرجہ ذیلہ جملے میں دے دیا گیا:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (۲)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے اور ربا کو حرام قرار دیا ہے۔

۱۲۸: اس آیت میں جو اشارہ دیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ سوال کہ آیا یہ معاملات اپنے اندر ظلم کا عنصر رکھتے ہیں یا نہیں؟ اس کا فیصلہ صرف انسانی عقل پر نہیں چھوڑا گیا، کیونکہ مختلف افراد کی عقل مختلف جواب پیش کر سکتی ہے، اور خالص عقلی دلائل کی بنیاد پر کسی ایسے نتیجے تک نہیں پہنچا جاسکتا جو عالمگیر اطلاق کا حامل ہو، اسی لئے صحیح اصول یہ ہے کہ ایک مرتبہ اگر ایک مخصوص معاملہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حرام قرار دے دیا جائے تو پھر اس میں صرف عقلی وجوہات سے اختلاف کرنے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم اور حکمت ان حدود سے ماوراء ہے جہاں تک انسانوں کی عقل کی پہنچ ہے۔



اگر انسانی عقل ہر مسئلے پر ایک صحیح اور متفق علیہ فیصلہ پر پہنچنے کے قابل ہوتی تو پھر اس کے واسطے کسی خدائی وحی کی ضرورت ہی نہ رہتی۔ انسانی معاملات سے متعلق بہت سے ایسے معاملات ہیں جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے کوئی مخصوص حکم نازل نہیں فرمایا، یہی وہ جگہ ہے کہ جہاں پر انسانی عقل اپنا کردار خوب اچھی طرح ادا کر سکتی ہے، لیکن اس پر یہ بوجھ الٹا درست نہیں کہ وہ صریح خدائی احکام کے حریف کا کردار ادا کرے۔

۱۲۹: ربا کے سیاق میں ظلم کا حوالہ دینے والی آیت قرآنیہ کو اسی تناظر میں پڑھنا چاہئے، اس آیت کے الفاظ یہ ہیں:

وَإِنْ تُبْتَغُوا فَنَكْمَكُمْ رُبًّا وَ إِنْ تَطْلُبُوا فَنَكْمَكُمْ رِبًّا وَ لَا تَطْلُبُوا (۱)

ترجمہ: اور اگر تم ربا کا دعویٰ کرنے سے توبہ کرو تو تمہارے واسطے صرف اصل سرمایہ ہے، نہ تم ظلم کرو، اور نہ تمہارے اوپر ظلم کیا جائے۔

۱۳۰: ظلم کا حوالہ دینے سے قبل، آیت قرآنیہ نے ایک اصول بیان فرمایا کہ کوئی شخص بھی ربا سے توبہ کا اس وقت تک دعویٰ نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ اصل سرمایہ پر ملنے والا سود چھوڑنے کا اعلان نہ کر دے، تاہم وہ اپنے اصل سرمایہ کے واپس ملنے کا پورا پورا حق دار ہے، اور اس کا مقروض اسے پوری قرضے کی رقم واپس کرنے پر مجبور ہے، اب اگر وہ مقروض اصل سرمایہ ادا نہیں کرتا تو وہ قرض خواہ کے خلاف نا انصافی کر رہا ہے، اور اگر قرض خواہ مقروض سے اپنے قرضے کے اوپر مزید رقم کا مطالبہ کر رہا ہے تو پھر وہ مقروض پر ظلم کر رہا ہے۔

۱۳۱: اس طرح قرآن پاک نے ظلم کے ہونے یا نہ ہونے کا تعین کرنے کا کام فریقین کے اوپر نہیں چھوڑا، بلکہ قرآن پاک نے بذات خود قرضے کے معاملات میں اس بات کو متعین فرمادیا کہ کون سی صورت کس کے واسطے ظلم ہے؟ اس لئے یہ کہنا کہ ربا کے مختلف معاملات کی حلت کا اندازہ انسانی عقل کے فیصلے کی بنیاد پر کیا جائے گا، یہ بات وحی کے مقصد کو فوت کرنے کے مترادف ہوگی، لہذا ناقابل قبول ہے۔

## ربا کی حرمت کی حکمت

۱۳۲: اب ہم اس دلیل کے دوسرے حصے کی طرف آتے ہیں جو یہ کہتا ہے کہ بینکوں کے تجارتی انٹرسٹ میں ظلم کا عنصر موجود نہیں ہے۔

۱۳۳: مندرجہ بالا تفصیل کی روشنی میں چونکہ قرآن کریم نے بذات خود فیصلہ فرمادیا ہے کہ قرض کے معاملے میں ظلم کب پایا جاتا ہے؟ لہذا یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر شخص رہا کے معاملے میں ظلم کے تمام اجزاء ضرور تلاش ہی کر لے، تاہم رہا کے اثرات بد سابقہ دور میں کبھی اتنے واضح نہ تھے جتنے کہ اب ہیں، انفرادی مہاجنی یا صر فی سود میں صرف مقروض کے ساتھ ظلم ہوتا تھا، لیکن موجودہ تجارتی سود کے اثرات بد پوری معیشت پر پڑتے ہیں، حرمت رہا کی حکمتیں تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کے لئے باقاعدہ ایک الگ جلد چاہئے، لیکن ہم مختصر ا بیان کرنے کے لئے اس موضوع کو تین پہلوؤں میں محدود کر دیتے ہیں:

۱: حرمت کا فلسفہ نظریاتی سطح پر۔

۲: پیدائش دولت پر سود کے بُرے اثرات۔

۳: خالص نظریاتی سطح پر ہم دو بنیادی مسائل پر بنیادی توجہ دیں گے، پہلے روپے کی ماہیت پر اور پھر دوسرے نمبر پر قرضے کے معاملے کی ماہیت پر۔

## روپے کی ماہیت

۱۳۵: ایک غلط تصور جس پر تمام سودی نظریات کی بنیاد ہے، وہ یہ ہے کہ نقدی کو سامان (جنس) کا درجہ دے دیا گیا ہے، اسی لئے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جس طرح سامان کو اپنی اصل لاگت سے زائد نفع پر فروخت کیا جاسکتا ہے، اسی طرح نقدی کو بھی اس کی قیمت اسمیہ سے زائد پر فروخت کیا جاتا چاہئے، یا جس طرح کوئی شخص اپنی جائیداد کو کرایہ پر چڑھا سکتا ہے اسی طرح وہ نقدی کو بھی کرایہ پر دے کر ایک مخصوص اور متعین سود یا کرایہ کما سکتا ہے۔

۱۳۶: اسلامی اصول اس نقطہ نظر کی حمایت نہیں کرتے، نقدی اور جنس (سامان) میں اپنی خصوصیات کے لحاظ سے بڑا فرق ہے، اس لئے اسلام میں دونوں کے ساتھ معاملہ بھی الگ الگ کیا گیا ہے، نقدی اور سامان کے درمیان بنیادی فرق درج ذیل طریقوں سے واضح کیا جاسکتا ہے:

(۱) نقدی کا اپنا کوئی ذاتی فائدہ اور استعمال نہیں ہے، اسے انسانی ضروریات پورا کرنے کے لئے بلا واسطہ استعمال نہیں کیا جاسکتا، اسے صرف کچھ سامان یا خدمات حاصل کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اس کے برعکس سامان کی اپنی افادیت ہوتی ہے، اسے ذریعہ مبادلہ بنائے بغیر بھی استعمال کر کے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

(۲) اشیاء یا سامان مختلف اوصاف کے ہو سکتے ہیں، جبکہ نقدی میں اوصاف کا کوئی اعتبار

نہیں ہوتا، نقدی کے تمام اجزاء برابریت کے سمجھے جاتے ہیں، مثلاً ایک ہزار روپے کا میلا پچھلا اور پرانا نوٹ وہی مالیت رکھتا ہے جو کہ بالکل نیا نوٹ یا ایک ہزار روپے کا نوٹ رکھتا ہے۔

(۳) سامان کی خرید و فروخت کسی متعین اور شناخت شدہ چیز سے متعلق ہوتی ہے، مثلاً زید بکر سے ایک کار اشارے کے ذریعے متعین کر کے خریدتا ہے، تو اب زید اُسی کار کے لینے کا حق دار ہے جو اشارہ کر کے متعین کی گئی تھی، بیچنے والا اسے کوئی دوسری کار لینے پر مجبور نہیں کر سکتا، خواہ وہ انہی خصوصیات کی حامل ہو۔

اس کے برخلاف رقم کسی خرید و فروخت کے معاملے میں اشارے کے ذریعہ متعین نہیں کی جاسکتی، مثلاً زید نے بکر سے ایک چیز ایک ہزار کا مخصوص نوٹ دکھا کر خریدی، جب ایک ہزار کی ادائیگی کا وقت آیا تو اسے اختیار ہے کہ وہ اس کی جگہ کوئی دوسرا ایک ہزار کا نوٹ بکر کو دے دے۔

۱۳۷: مذکورہ بالا وجوہات کی بناء پر شریعت اسلامیہ نے خصوصاً مذکورہ دو باتوں میں نقدی کا حکم سامان سے الگ رکھا ہے۔

۱۳۸: پہلا یہ کہ ایک ہی جنس کی نقدی کو تجارت کا موضوع نہیں بنایا، بلکہ اس کے استعمال کو اس کے بنیادی مقصد تک محدود کر دیا گیا ہے، اور وہ بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ ذریعہ تبادلہ (Medium of Exchange) یا قدر کی پیمائش (Measure of Value) کے طور پر کام کرے۔

۱۳۹: اگر استثنائی حالات میں نقدی کا تبادلہ نقدی سے کرنا ہی پڑے یا اسے قرض لیا جا رہا ہو تو دونوں طرف کی ادائیگی برابر ہونی چاہئے تاکہ اسے اس کے لئے استعمال نہ کیا جاسکے جس کے واسطے اسے نہیں بنایا گیا، یعنی خود نقدی کی تجارت کرنا۔

۱۴۰: اسلامی تاریخ کے مشہور فقیہ اور فلسفی امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) نے نقدی کی ماہیت کے بارے میں اس قدیم زمانے میں تفصیل سے بحث کی جبکہ نقدی کے بارے میں مغربی نظریات وجود میں بھی نہ آئے تھے، وہ فرماتے ہیں:

درہم اور دینار کی تخلیق خدا تعالیٰ کی طرف سے ایک رحمت ہے، یہ ایسے ہتھیار ہیں جن کی اپنی ذاتی افادیت نہیں ہے، لیکن تمام انسان اس کے محتاج ہیں، کیونکہ ہر شخص اپنے کھانے پینے اور لباس وغیرہ کے لئے بہت سی اشیاء کا محتاج ہے، اور اکثر اوقات انسان کے پاس وہ اشیاء نہیں ہوتیں جن کی اسے ضرورت ہوتی ہے، اور وہ اشیاء ہوتی ہیں جن کی اسے ضرورت نہیں ہوتی، اسی لئے تبادلہ

کے معاملات ضروری ہیں، البتہ ایک ایسا آلہ پیمائش ہونا چاہئے کہ جس کی بنیاد پر قیمت کا تعین کیا جائے، کیونکہ اشیاء کا تبادلہ ایک ہی جنس اور قسم میں نہیں ہوتا، اور نہ ہی ایک پیمائش سے ہوتا ہے، کہ وہ متعین کر سکے کہ کتنی مقدار کی ایک شے دوسری شے کی صحیح قیمت ہے، اسی لئے یہ تمام اشیاء اپنی صحیح قدر جانچنے کے لئے کسی درمیانی واسطے کی محتاج ہیں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اسی لئے درہم اور دینار کو تمام اشیاء کی قدر جانچنے کے لئے ایک واسطہ بنایا ہے، اور ان کا آلہ قدر ہونا اس حقیقت پر مبنی ہے کہ وہ بذاتِ خود کوئی سامان نہیں ہیں، اگر وہ بذاتِ خود کوئی سامان ہوتے تو کوئی شخص انہیں رکھنے کا کوئی مخصوص مقصد رکھتا، جو انہیں اس کی نیت کی وجہ سے اہمیت دے دیتا، جبکہ کوئی دوسرا ان کا کوئی مخصوص مقصد نہ ہونے کی بناء پر انہیں اتنی اہمیت نہ دیتا، جس کی وجہ سے پورا نظام خراب ہو جاتا۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے انہیں پیدا فرمایا تاکہ وہ لوگوں کے درمیان گردش کریں اور مختلف اشیاء کے درمیان منصف کا کام دیں، اور وہ دوسری اشیاء کے تبادلے اور حصول کے لئے ایک ذریعے کا کام دیں، چنانچہ جو شخص ان کا مالک ہے گویا وہ ہر چیز کا مالک ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی شخص ایک کپڑے کا مالک ہے تو وہ صرف ایک کپڑے کا مالک ہے، اسی لئے اگر اسے غذا کی ضرورت ہے تو اس بات کا امکان ہے کہ غذا کا مالک اپنی غذا کو اس کے کپڑے سے تبادلہ کرنے میں کوئی دلچسپی نہ رکھتا ہو، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مثال کے طور پر اسے کپڑے کے بجائے جانور کی ضرورت ہو۔ اسی لئے کسی ایسی چیز کی ضرورت تھی کہ جو بظاہر خود کچھ نہ ہو لیکن اپنی روح کے لحاظ سے سب کچھ ہو، ایک ایسی شے جو کوئی مخصوص شکل نہیں رکھتی، دوسری اشیاء کی نسبت سے مختلف شکلیں رکھ سکتی ہے، مثلاً آئینہ جس کا اپنا کوئی رنگ نہیں ہوتا لیکن وہ ہر رنگ کی عکاسی کرتا ہے، بالکل یہی حال نقدی کا بھی ہے، کہ وہ بذاتِ خود کوئی سامان یا شے نہیں ہے، لیکن یہ ایسا آلہ ہے جو تمام اشیاء کے حصول کا سبب بنتا ہے

چنانچہ اگر کوئی شخص جو نقدی کو اس طرح استعمال کر رہا ہو جو کہ اس کے بنیادی مقصد کے خلاف ہو تو وہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی رحمت کی ناشکری کر رہا ہے،

نتیجاً اگر کوئی شخص نقدی کی ذخیرہ اندوزی کر رہا ہے تو وہ اس کے ساتھ نا انصافی اور اس کے بنیادی مقصد کو تلف کر رہا ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی حاکم کو قید خانے میں بند کر دے۔

اور جو شخص نقدی پر سودی معاملات کرتا ہے وہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی رحمت کو ٹھکرا رہا ہے اور نا انصافی کر رہا ہے، کیونکہ نقدی کو دوسری اشیاء کے لئے پیدا کیا گیا ہے نہ کہ خود اپنے لئے۔ چنانچہ جو شخص نقدی کی تجارت کر رہا ہے تو اس نے اس کو ایک شے یا سامان بنا دیا ہے جو کہ اس کی اصل خلقت کی حکمت کے خلاف ہے، کیونکہ یہ نا انصافی ہے کہ پیسے کو اس مقصد کے علاوہ کسی اور کام میں استعمال کیا جائے کہ جس کے واسطے اسے پیدا کیا گیا، اب اگر اسے اس بات کی اجازت دے دی جائے کہ وہ پیسے کی تجارت کرے تو پیسہ ہی اس کا آخری مقصد بن جائے گا، اور وہ اسی کے پاس ذخیرہ شدہ نقدی کی مانند پڑا رہے گا، اور حاکم کو قید کرنا یا اٹلٹی کو پیغام دینے سے روکنا ظلم کے سوا کچھ نہیں۔<sup>(۱)</sup>

۱۳۱: نقدی کی حقیقت کے بارے میں امام غزالی کا یہ مختصر مگر جامع تجزیہ جو نو سو سال پہلے کیا گیا تھا، وہ معاشی مفکرین صحیح تسلیم کر رہے ہیں جو ان کے کئی صدیوں بعد آئے ہیں، اس بات پر کہ پیسہ صرف آلہ تبادلہ اور آلہ پیمائش قدر ہے، پوری دنیا کے تمام معاشی مفکرین کا اجماع نظر آتا ہے، لیکن بد قسمتی سے بہت سے معاشی مفکرین اس تصور کے اس منطقی نتیجے تک پہنچنے میں ناکام رہے، جو امام غزالی نے اتنی وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے، یعنی یہ کہ پیسہ کی سامان کی طرح تجارت نہیں کرنی چاہئے، روپے کو جنس (عروض) قرار دے کر موجودہ معیشت دان اس قدر پریشان کن مسائل میں گرفتار ہو چکے ہیں کہ جن سے چھٹکارا پانا ناممکن ہے، عروض کی عموماً دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں، ان میں سے پہلی کو ضر فی اشیاء اور دوسری اعلیٰ قسم کو پیداواری اشیاء کہا جاتا ہے، چونکہ نقدی بذات خود اپنی کوئی افادیت نہیں رکھتی، لہذا اسے ضر فی اشیاء میں تو شامل نہیں کیا جاسکتا، لہذا بہت سے معاشی مفکرین کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں تھا کہ اسے پیداواری اشیاء میں شامل کرتے، لیکن اسے پیداواری اشیاء میں

(۱) یہ امام غزالی رحمہ اللہ کی مشہور کتاب "احیاء العلوم" ج ۴، ص ۸۸، طبع قاہرہ، ۱۹۳۹ء کی ایک مفصل بحث کا خلاصہ ترجمہ ہے، انہوں نے اس بات کو مزید بیان فرمایا ہے کہ نقدی کی خرید و فروخت کی حرمت کا اطلاق صرف اس وقت ہوگا جب وہ ایک جنس کی ہو، البتہ مختلف کرنسیوں میں یہ جائز ہے، انہوں نے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق بھی بیان فرمایا ہے۔

شامل کرنے کے ثبوت پر منطقی دلائل پیش کرنا انتہائی مشکل کام ہے، موجودہ صدی کا مشہور معیشت دان لڈوگ وان مائیس نے اس موضوع پر تفصیلی اظہار خیال کیا ہے، وہ کہتا ہے:

آخر کار اگر ہم معاشی اشیاء کو صرف دو اقسام پر منحصر کر دیں تو پھر ہمیں نقدی کو ان دونوں میں سے کسی ایک قسم میں شامل کرنا پڑے گا، یہی صورت حال اکثر معیشت دانوں کی ہے اور چونکہ یہ بالکل ناممکن نظر آتا ہے کہ نقدی کو صرفی اشیاء میں شمار کیا جائے، لہذا اسے پیداواری اشیاء میں شمار کرنا پڑے گا۔<sup>(۱)</sup>

۱۳۲: اس نقطہ نظر پر بہت سے دلائل ذکر کرنے کے بعد مصنف مذکور اپنا درج ذیل تبصرہ

فرماتے ہیں:

یہ بات سچ ہے کہ بہت سے معیشت دانوں نے نقدی کو پیداواری اشیاء میں شمار کیا ہے، لیکن ان سب کے باوجود ان کے دلائل غلط ہیں، کسی نظریے کا ثبوت خود اس کی عقلی وجوہات پر ہوتا ہے، نہ کہ اس کی پشت پناہی پر، اور ان تمام مقتداؤں کے پورے احترام کے ساتھ یہ کہنا ضروری ہے کہ وہ اس معاملے میں اپنے نقطہ نظر کو صحیح طرح سے ثابت نہیں کر سکے ہیں۔

۱۳۳: آخر کار انہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اس نقطہ نظر کے تحت وہ اشیاء جو نقدی کہلاتی ہیں

درحقیقت بقول آدم اسمتھ کے مردہ اشیاء ہیں، جو کچھ بھی تیار (Produce) نہیں کرتیں۔

۱۳۴: مصنف مذکور نے اپنا رجحان "کیئن" (Kien) کے نظریے کی طرف ظاہر کیا ہے کہ

نقدی نہ تو صرفی اشیاء میں داخل ہے، اور نہ ہی پیداواری اشیاء میں، بلکہ یہ درحقیقت تبادلہ کا ایک آلہ اور ذریعہ ہے۔

۱۳۵: اس تحقیق کا منطقی نتیجہ یہ نکلا ہے کہ نقدی کو ایسا آلہ نہیں سمجھنا چاہئے جو روزانہ پیداوار

کی بنیاد پر مزید نقدی پیدا کرے، اور نہ اسے اس وقت قابل تجارت چیز سمجھنا چاہئے، جبکہ اس کو اسی جنس کی کسی دوسری نقدی کے ساتھ مبادلہ کیا جا رہا ہو، کیونکہ جب ایک مرتبہ یہ بات تسلیم کی جا چکی ہے کہ نقدی نہ تو صرفی اشیاء میں داخل ہے اور نہ ہی پیداواری اشیاء میں داخل ہے، بلکہ وہ صرف آلہ تبادلہ ہے، تو پھر اسے قابل نفع تجارتی شے بنانے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ صلح کرانے والا یا فیصلہ کرنے والا از خود ایک فریق بن بیٹھا، لیکن شاید کہ سودی مالیاتی نظام کے بہت زیادہ

(1) Ludwig Von Misses: "The theory of Money and Credit" Liberty Classic Indianapolis, 1980, P. 95.

رانج ہونے کی وجہ سے اکثر معیشت دان مزید اس رخ کی طرف نہیں چلے۔

۱۳۶: دوسری طرف امام غزالی نے آئہ تبادلہ ہونے کے تصور کو اپنے منطقی انجام تک پہنچا دیا، چنانچہ انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ جب ایک نقدی کو دوسری اس جنس کی نقدی سے تبادلہ کیا جائے تو پھر اُسے کبھی بھی نفع پیدا کرنے والا آئے نہیں سمجھنا چاہئے۔

۱۳۷: قرآن کریم اور سنت کے واضح احکامات کی تائید کے ساتھ امام غزالی کے اس نقطہ نظر کو ان معاشروں کے حقیقت پسند اسکالرز اور محققین نے بھی تسلیم کیا ہے جہاں پر سود کا غلبہ ہے، ان میں سے بہت سے لوگوں نے اپنے اُس مالیاتی نظام کی بد حالی کا سامنا کرنے کے بعد جو نقدی کی تجارت پر مبنی تھا، اس بات کو تسلیم کر لیا کہ ان کی معاشی بد حالی کی وجہ بشمول اور وجوہات کے یہ تھی کہ وہاں نقدی کا استعمال اپنے بنیادی فعل یعنی آئہ تبادلہ ہونے تک محدود نہ تھا۔

۱۳۸: ۱۹۳۰ء کی خوفناک کساد بازاری کے دوران جنوری ۱۹۳۳ء میں ساؤتھ کمپین کے ایوان تجارت نے معاشی بحران کی ایک کمیٹی تشکیل دی، کمیٹی دس ارکان پر مشتمل تھی، جس کی صدارت E. Denis Mandi کر رہے تھے، اس کمیٹی نے اپنی رپورٹ میں ان بنیادی وجوہات کی نشاندہی کی ہے جو قومی اور بین الاقوامی معاشی بد حالی اور بحران کا سبب بنی تھیں، اور ان مسائل پر قابو پانے کے لئے مختلف تجاویز پیش کی ہیں، اس میں انہوں نے موجودہ مالیاتی نظام کے اعمدونی خطرات کا تذکرہ کرنے کے بعد اپنی کمیٹی کی تجاویز میں سے ایک تجویز یہ بھی دی کہ:

اس بات کو یقینی بنانے کے لئے کہ نقدی آئہ تبادلہ و تقسیم کی اپنی حقیقی ذمہ داری صحیح طرح ادا کر رہی ہے، یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی عروض اور اشیاء کے طور پر تجارت بالکل بند کر دی جائے۔<sup>(۱)</sup>

۱۳۹: نقدی کی یہ حقیقی ماہیت جس کو مالیاتی نظام کے بنیادی اصول کے طور پر تسلیم کیا جاتا چاہئے تھا، کئی صدیوں تک نظر انداز کی جاتی رہی، لیکن اب موجودہ معیشت دان بڑی تیزی کے ساتھ اس نظریے کو تسلیم کر رہے ہیں، چنانچہ پروفیسر جان گرے (آکسفورڈ یونیورسٹی) اپنی حالیہ تحقیقی کتاب "False Dawn" (مجهولی صبح) میں درج ذیل تبصرہ کرتے ہیں:

سب سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ غیر ملکی کرنسی کے تبادلے کی مارکیٹ کی مالیت

(1) The report of Economic Crises Committee "Southampton Chamber of Commerce, 1933 part 3, (iii) Para 2, (with thanks to Mr. P. M. Pidcock, Director Institute of Rational Economic, who very kindly provided us with a copy of the report.)

۱۲ ٹریلین ڈالر روزانہ کی حیرت ناک حد تک پہنچ چکی ہے، جو کہ دنیا کی تجارت کی سطح سے ۵۰ گنا زائد ہے، ان میں سے تقریباً ۹۵ فیصد معاملات سٹے کی نوعیت کے ہیں، ان میں سے بہت سے فیوچرز (مستقبلیات) اور آپشنز (خيارات) پر مبنی تسویلی معاملات سے متعلق ہیں، مائیکل البرٹ (Michael Albert) کے مطابق غیر ملکی کرنسی کے تبادلے کے معاملات کے روزانہ سود تقریباً ۹۰۰ بلین امریکی ڈالر ہیں جو کہ فرانس کی سالانہ مجموعی پیداوار کے مساوی ہے، اور ساری دنیا کے مرکزی بینکوں کے مجموعی زرمبادلہ کے ذخائر سے دو سو ملین ڈالر زیادہ ہے۔

یہ تسویلی معیشت بنیادی اور حقیقی معیشت کو نقصان پہنچانے کا بہت بڑا خدشہ رکھتی ہے، جیسا کہ ۱۹۹۵ء میں برطانیہ کے قدیم ترین بینک بارنگس (Barings) کے زوال کا مشاہدہ کیا جا چکا ہے۔<sup>(۱)</sup>

برسبیل تذکرہ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مشتقات (Derivatives) کا حجم جان گرے (John Gray) نے روزانہ معاملات کی بنیاد پر بیان کیا ہے، تاہم اس کی مجموعی مالیت بہت زیادہ ہے، رچرڈ تھامس نے اپنی کتاب "Apocalypse Roulette" میں درج ذیل بات بیان کی ہے:

تسویلی مشتقات جن کی ابتداء ۱۹۷۰ء میں ہوئی تھی ان کی ۱۹۹۶ء تک کی صنعت ۶۳ ٹریلین امریکی ڈالر تک پہنچ چکی تھی، آپ اتنے بڑے عدد کا کیسے تصور کر سکتے ہیں؟ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر آپ ان تمام ڈالر کو ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھیلا دیں تو یہ یہاں سے سورج تک کے فاصلے کا ساٹھ گنا زیادہ فاصلہ ہے، یا یہاں سے چاند تک پچیس ہزار نو سو (۲۵۹۰۰) گنا زیادہ فاصلہ ہوگا۔

(۱) John Gray, False Dawn: The Delusions of capitalism Grunte Books, London, 1998. P. 62, based on Wall Street Journal 24 October 1995. Bank of international Settlements, annual reports 1995 and Michael Albert Capitalism- original capitalism, London Whurr Publishers 1993 P. 188.

(۲) ان سے مراد ایسے دستاویزات سرٹیفیکیشن ہوتے ہیں جن کی پشت پر سوائے چانس یا حق کے کچھ نہیں ہوتا۔



۱۵۰: جیمس رابرٹسن اپنی آخری تصنیف (Transforming Economic

Life" میں لکھتے ہیں:

آج کا مالیاتی اور تمویلی نظام ظالمانہ تجزیاتی طور پر تباہ کن اور معاشی لحاظ سے نامکمل ہے، "نقد کو لازماً بڑھنا ہوگا" کا حکم پیداوار (اور پھر صرف) کو ضرورت سے اونچی سطح تک لے جاتا ہے، یہ معاشی کاوشوں کا زرخ مال سے مال کی طرف اور حقیقی خدمات اور اشیاء مہیا کرنے کے خلاف موڑ دیتا ہے۔ یہ عالمگیر پیمانے پر مفید اشیاء اور خدمات فراہم کرنے کی کاوشوں کا زرخ روپے سے روپے بنانے کی طرف موڑ دیتا ہے، کئی بلین ڈالرز کے معاملات کا پچانوے فیصد روزانہ دنیا کے ارد گرد صرف ایسے تمویلی معاملات کی خاطر منتقل ہوتا ہے جس کا حقیقی معیشت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔<sup>(۱)</sup>

۱۵۱: یہ وہی بات ہے جو اب سے ٹھیک نو سو سال قبل امام غزالی نے فرمائی تھی، اس قسم کی

غیر فطری تجارت کے اثرات بدکار مزید تذکرہ امام غزالی نے ایک دوسری جگہ ان الفاظ میں فرمایا ہے:

روبا کو اس لئے حرام قرار دیا گیا ہے کہ یہ لوگوں کو حقیقی معاشی سرگرمی کرنے سے روکتا ہے، کیونکہ جب ایک مال دار شخص کو ادھار یا نقد سود پر روپے کمانے کی اجازت دی جائے گی تو پھر اس کے لئے بغیر معاشی جدوجہد کی کلفتوں کے روپے کمانا آسان ہو جائے گا، اور یہ انسانیت کے حقیقی مفاد کے خلاف ہوگا، کیونکہ انسانیت کے مفاد کا تحفظ حقیقی تجارتی قابلیت صنعت کاری اور تعمیر کے بغیر ممکن نہیں ہے۔<sup>(۲)</sup>

۱۵۲: ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام غزالی نے اس ابتدائی زمانے میں ہی ایسے مالیاتی حقائق

کی نشاندہی فرمادی تھی جو پیداوار پر مسلط ہو کر روپے کی رسد اور حقیقی اشیاء کی رسد کے درمیان فرق (Gap) پیدا کرتے ہیں، جس کو متاخرین (بعد کے زمانے والے) افراط زر کے بنیادی سبب کے طور پر بیان کرتے ہیں، یہ خطرناک نتیجہ روپے کی تجارت کی وجہ سے نکلتا ہے، جیسے پیچھے جان گرے اور جیمس رابرٹسن کے اقتباسات میں ذکر کیا گیا ہے، ہم اس پہلو پر ذرا دیر بعد غور کریں گے، لیکن جو بات اس

(۱) James Robertson, Transforming economic life: A Millennial Challenge, Green Books Devon, 1998.

(۲) الغزالی: احیاء العلوم۔

جگہ پر ایم ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ نقدی آلہ تبادلہ اور قدر کا پیمانہ ہونے کی وجہ سے پیداواری سامان نہیں بن سکتا، جیسا کہ نظریہ سود میں فرض کیا گیا ہے کہ پیداوار نہ پیداوار کی بنیاد پر نفع دیتا ہے، یہ درحقیقت ایک "گالت" ہے لہذا اسے صرف بھی کرنا ادا کرنے کے لئے چھوڑ دینا چاہئے، اسے نفع بخش سامان تجارت قرار دینا پورے مالیاتی نظام کو خراب کر دیتا ہے، اور پورے معاشرے پر اخلاقی و معاشی مفاسد کا ایک طغیہ مسلط کر دیتا ہے۔

## قرضوں کی اصل

۱۵۳: موجودہ سیکلر سرمایہ داری نظام اور اسلامی اصولوں کے درمیان ایک اور بنیادی فرق یہ ہے کہ سرمایہ داری نظام میں قرضوں کا مقصد صرف تجارتی ہوتا ہے تاکہ قرضوں کے ذریعے قرض دینے والے ایک حتمی نفع کما سکیں۔ اس کے برخلاف اسلام قرضوں کو نفع کمانے کا ذریعہ قرار نہیں دیتا، اس کے بجائے ان کا مقصد یا تو انسانیت کی بنیاد پر دوسروں کی مدد کر کے ثواب کمانا ہوتا ہے یا پھر کسی محفوظ ہاتھ میں اپنی رقم کو محفوظ کرنا ہوتا ہے۔ جہاں تک سرمایہ کاری کا تعلق ہے، اسلام میں اس کے لئے دوسرے طریقے ہیں مثلاً شرکت وغیرہ، لہذا قرضوں کے عقد کے ذریعے نفع اندوزی نہیں کی جاسکتی۔

۱۵۴: اس نقطہ نظر کے پیچھے فلسفہ یہ ہے کہ جو شخص کسی دوسرے شخص کو قرضہ دیتا ہے اس کے ضمن میں حاصل ہو سکتے ہیں:

- (۱) وہ قرضہ صرف ہمدردی کی بنیاد پر دے رہا ہے۔
  - (۲) وہ قرضہ صرف کو قرضہ دوسرے ہاتھوں میں محفوظ کرنے کے لئے دے رہا ہے۔
  - (۳) وہ دوسرے کو اپنا سرمایہ، لینے والے کے نفع میں شرکت کے لئے دے رہا ہے۔
- ۱۵۵: ابتدائی دو صورتوں میں وہ اپنے اصل سرمایہ کے اوپر کسی قسم کے بھی نفع کا مستحق نہیں ہے، کیونکہ پہلی صورت میں اس کے قرضہ دینے کا مقصد انسانی ہمدردی تھی، اور دوسری صورت میں اس کا مقصد اپنی رقم محفوظ کرنا تھا، نہ کہ نفع کمانا۔

۱۵۶: تاہم اگر اس کی نیت لینے والے کے نفع میں شرکت ہے تو پھر اسے نقصان کی صورت میں نقصان میں بھی شریک ہونا پڑے گا، اسے اس کے ساتھ شرکت کا معاملہ کر کے اس کی تجارت میں حصہ دار بننا پڑے گا، اور اس کے نفع نقصان میں انصاف کے ساتھ شریک ہونا پڑے گا۔ اس کے برعکس اگر قرضے کے نفع میں شراکت کا مطلب یہ ہو کہ قرضہ دینے والا تو اپنا نفع یقینی بنالے لیکن قرض لینے

والے کا نفع تجارت کے حقیقی نتائج پر چھوڑ دے، جس میں اس مقروض کا پورا بزنس تباہ ہو جائے، تو وہ اس کے نقصان کو برداشت نہ کرے، تاہم مقروض کے ذمہ قرض خواہ کو پھر بھی سود دینا پڑے، جس کا مطلب یہ ہے کہ قرض خواہ کا نفع یا سود بہر حال یقینی ہے، خواہ مقروض کو تباہ کن نقصان ہی کیوں نہ اٹھانا پڑے، یہ بات صراحتاً ظلم اور نا انصافی ہے۔

۱۵۷: اس کے برعکس اگر مقروض کی تجارت خوب نفع کمائے تو اس صورت میں قرض دینے والے کو مناسب حصہ ملنا چاہئے، لیکن موجودہ سودی نظام میں حویل کنندہ کا حصہ نفع ایک قیمت پر متعین ہوتا ہے، جس کی بنیاد روپے کی طلب و رسد کی طاقتیں ہوتی ہیں نہ کہ وہ حقیقی نفع جو اس تجارت میں ہوا ہے، یہ سودی شرح اس مناسب حصہ نفع سے بہت کم ہو سکتی ہے جس کا وہ شرکت کی صورت میں مستحق بن سکتا تھا، اس صورت میں نفع کا بیشتر حصہ مقروض کو مل گیا، جبکہ حویل کرنے والے کو اس تناسب سے بہت کم حصہ ملا، جس تناسب سے اس کی رقم کاروبار میں لگی تھی۔

۱۵۸: اس طرح سود پر تجارت کی فائنانسنگ (حویل) ایک ناہموار اور غیر عادلانہ فضاء پیدا کرتی ہے، جس میں مذکورہ دو فریقوں میں سے کسی ایک فریق کے ساتھ ظلم ضرور ہوتا ہے، یہی وہ حکمت ہے جس کی وجہ سے اسلام نے سودی معاملات کو ناجائز قرار دیا ہے۔

۱۵۹: جب ایک مرتبہ سود ممنوع قرار دے دیا جائے تو تجارتی سرگرمیوں میں قرضوں کا استعمال بہت محدود ہو جاتا ہے، اور حویل کا پورا ڈھانچہ حصہ داری یا اثاثوں پر مبنی نظام حویل کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، قرضوں کے استعمال کو محدود کرنے کے لئے شریعت نے صرف انتہائی ضرورت کے وقت قرضے لینے کو جائز قرار دیا ہے، اور اپنے ذرائع سے یا (چادر سے باہر) اور صرف اپنی دولت میں اضافے کی خاطر قرضے لینے سے منع فرما دیا ہے، یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ حضور ﷺ نے ایک ایسے شخص کی نماز جنازہ پڑھنے سے انکار فرما دیا تھا، جو مقروض ہونے کی حالت میں مرا تھا۔<sup>(۱)</sup> یہ واقعہ اس حقیقت کو ظاہر کرتا ہے کہ قرضے لینا کسی بھی انسان کو اپنی روزمرہ زندگی کے معمول کا حصہ نہیں بنانا چاہئے، بلکہ اسے اپنی معاشی زندگی کے مسائل کا آخری حل سمجھنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ سود کو حرام قرار دیا گیا ہے کہ کوئی شخص دوسرے کو بااوجہ فضولیات، عیش یا تجارتی منصوبوں کی تکمیل کے واسطے غیر سودی قرضے فراہم کرنے پر راضی نہیں ہوگا، جس کی وجہ سے غیر ضروری اخراجات کے واسطے قرضوں کا دروازہ بند ہو جائے گا، اس کے برعکس نفع بخش تجارتوں کی حویل منصفانہ شراکت کی بنیاد پر ڈیزائن کی جائے گی جس کی وجہ سے قرضوں کا عمل دخل ایک تنگ دائرہ تک محدود رہ جائے گا۔

(۱) البخاری: صحیح البخاری، کتاب نمبر ۳۹، باب ۳، حدیث ۳۲۹۵۔

۱۶۰: اس کے برعکس اگر ایک بار سود کو جائز قرار دے دیا جائے، اور قرضہ دینا از خود ایک تجارتی صورت اختیار کر جائے، تو پھر پوری معیشت قرضہ میں لپنی ہوئی معیشت میں بدل جاتی ہے، جو نہ صرف یہ کہ حقیقی معاشی سرگرمیوں پر غالب آ جاتی ہے، اور اپنے جھکوں کے ذریعے معیشت کے فطری عمل کو نقصان پہنچاتی ہے، بلکہ پوری انسانیت قرضوں کی غلامی میں چلی جاتی ہے، یہ بات کوئی راز نہیں ہے کہ آج تمام اقوام عالم بشمول تمام ترقی یافتہ ممالک ملکی اور غیر ملکی قرضوں کے تحت اس حد تک ڈوب چکے ہیں کہ ان میں سے اکثر ممالک پر وجب الادا رقوم ان کی مجموعی آمدنی سے کافی زیادہ ہیں۔ مثال کے طور پر صرف برطانیہ کا اندرونی قرضہ ۱۹۶۲ء میں اس کی مجموعی آمدنی کا ۳۰ فیصد تھا، جو کہ بڑھ کر ۱۹۹۶ء میں اس کی مجموعی آمدنی کا ۱۰۰ فیصد سے بھی زائد ہو گیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ برطانیہ کا اندرونی قرضہ جس کا ہر امیر و غریب کو سامنا ہے، اس ملک کی مجموعی سالانہ آمدنی سے زائد ہے۔ صارفین نے اپنی مستقبل کی آمدنی کی بنیاد پر آج قرضے بھی لیے اور خریداریاں بھی کیں، جو کہ ان کی پوری سالانہ آمدنی سے کافی زیادہ ہیں،<sup>(۱)</sup> پیروار برٹن جن کا شمار انتہائی موثر مالیاتی مبصرین میں ہوتا ہے اور جنہوں نے ماضی میں معاشی پیش گوئیوں کا انعام جیتا تھا، وہ ان الفاظ میں اس حالت پر تبصرہ کرتے ہیں:

The Credit and capital markets have grown too rapidly, with too little transparency and accountability. Prepare for an explosion that will rock the western financial system to its foundation.

ترجمہ: قرضوں اور بازار سرمایہ نے اتنی زیادہ تیزی اور اتنی کم شفافیت اور اتنے کم احتساب کے ساتھ یہ ترقی کی ہے کہ اب ایک ایسے دھماکے کے لئے تیار ہو جانا چاہئے جو کہ مغربی مالیاتی نظام کو اس کی جڑ سے اُکھاڑ دے گا۔

## سود کے مجموعی اثرات

۱۶۱: سودی قرضوں کا دائمی رجحان یہ ہے کہ وہ مال داروں کو فائدہ اور عام آدمیوں کو نقصان

(۱) Source: OECD structural indicators 1996. Bank of England and council for Mortgage lenders statistics as quoted by Michael Rowbortham in "The Grip of Debt". Jon Carpenter Publishing, England.

پہنچاتے ہیں، یہ پیدائش دولت، وسائل کی تخصیص اور تقسیم دولت پر بھی منفی اثرات لاتے ہیں، ان میں سے چند اثرات ذیل میں درج ہیں:

## (الف) وسائل کی تخصیص (Allocation of Resources)

### پر اثرات

۱۶۲: موجودہ بینکاری نظام میں قرضے زیادہ تر ان لوگوں کو دیئے جاتے ہیں جو مال و دولت کے لحاظ سے خوب مضبوط ہوتے ہیں اور وہ ان قرضوں کے لئے آسانی کے ساتھ رہن (Collateral) مہیا کر سکتے ہیں، ڈاکٹر عمر چھا پرا جو اس مقدمے میں بطور عدالتی مشیر تشریف لائے تھے، انہوں نے ان اثرات کو درج ذیل الفاظ میں اس طرح بیان فرمایا ہے:

Credit, therefore, tends to go to those who, according to Lester Thurow, are lucky rather than smart or meritocratic.<sup>(1)</sup> The banking system thus tends to reinforce the unequal distribution of capital.<sup>(2)</sup> Even Morgan Guarantee Trust Company, sixth largest bank in the U.S. has admitted that the banking system has failed to finance either maturing smaller companies or venture capitalist and though a wash with funds is not encouraged to deliver competitively priced funding to any but the largest, most cash-rich companies.<sup>(3)</sup> Hence while deposits come from a broader cross-section of the population, their benefit goes mainly to the rich.

(Dr. Chapra's written statement under the caption  
"Why has Islam Prohibited Interest?" P. 18)

- (1) Through, Lester, Zero-Sum Society, New York: Basic Books 1980, P. 175.
- (2) Bigsten, arne, poverty, inequality and Development, in Norman Gammel, surveys in development Economics, Oxford: Blackwell, 1987, P. 156.
- (3) Morgan Guarantee Trust Company of New York, world financial market, Jan 1987, P. 7.

ترجمہ: اسی لئے قرضے لیسٹر قہر و کے قول کے مطابق ان لوگوں کو دیئے جاتے ہیں جو خوش قسمت ہوں، نہ کہ وہ جو حاجت مند اور مستحق ہوں، اسی لئے موجودہ بینکاری نظام تقسیم دولت کا غیر عادلانہ نظام مسلط کرتا ہے، یہاں تک کہ سود گن گارنٹی ٹرسٹ کمپنی جو امریکا کا چھٹا سب سے بڑا بینک ہے، اس نے یہ تسلیم کیا ہے کہ بینکاری نظام ان لوگوں کو تھویل کرنے میں ناکام رہا ہے جو چھوٹی کمپنیاں ہوں یا شراکت داری کرنا چاہتی ہوں، اور بینکوں کے سرمایہ کی زیادتی بھی انہیں صرف ان کمپنیوں کو تھویل کرنے پر ہی اُبھارتی ہے جن کے پاس بہت زیادہ مال ہوتا ہے، لہذا اگرچہ بینکوں کی زیادہ تر آمدنی آبادی کی اکثریت سے آتی ہے لیکن اس کا فائدہ مجموعی طور پر مال دار لوگ ہی اٹھاتے ہیں۔

(ڈاکٹر چھاپرا کا تحریری بیان بعنوان "اسلام نے سود کو کیوں حرام قرار دیا؟" ص: ۱۸)

۱۹۹۳: مندرجہ بالا اقتباس کی سچائی کا اندازہ اسٹیٹ بینک آف پاکستان کی ستمبر ۱۹۹۹ء کی شریاتی رپورٹ میں کیا جاسکتا ہے کہ کل ۳۱ لاکھ ۸۳ ہزار ۳ سو سترہ (۲,۱۸۳,۳۱۷) کھاتے داروں میں سے صرف نو ہزار دو سو اہتر (۹,۲۶۹) افراد (جو کہ مجموعی کھاتوں کا ۰.۴۲۳۳ فیصد ہیں) نے ۳۳۸,۶۷۷ ملین روپے کا فائدہ اٹھایا جو ۱۹۹۸ء کے دسمبر کے اخیر تک مجموعی قرضیات کا ۶۴.۵ فیصد حصہ ہیں۔

## (ب) پیداوار پر نئے اثرات

۱۹۹۳: چونکہ سود پر مبنی نظام میں سرمایہ مضبوط رہن گردی (Collateral) کی بنیاد پر فراہم کیا جاتا ہے، اور فنڈز کا استعمال تھویل کے لئے کسی قسم کا بنیادی معیار قائم نہیں کرتا، اسی واسطے یہ لوگوں کو اپنے وسائل کے پار رہنے کے لئے مجبور کرتا ہے، مال دار لوگ صرف پیداواری مقاصد کے لئے قرضے نہیں لیتے، بلکہ عیاشانہ خرچوں کے لئے بھی قرضے لیتے ہیں۔

اسی طرح حکومت صرف حقیقی ترقیاتی پروگرام کے لئے قرضے نہیں لیتی، بلکہ فضول اخراجات اور اپنے ان سیاسی مقاصد کی تکمیل کے لئے بھی قرضے لیتی ہے، جو صحت مند معاشی فیصلوں پر مبنی نہیں ہوتے، منصوبوں سے غیر مربوط (Non-Project-Related) قرضے جو کہ صرف سود

پر مبنی نظام میں ہی ممکن ہیں، ان کا قاعدہ قرضوں کے سائز کو خطرناک حد تک بڑھانے کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ ۱۹۹۸ء سے ۱۹۹۹ء کے بجٹ کے مطابق ہمارے ملک کے ۳۶ فیصد اخراجات صرف قرضوں کی ادائیگی میں صرف (خرچ) ہوئے، جبکہ صرف ۱۸ فیصد ترقیات پر لگے۔ جن میں تعلیم، صحت اور تعمیرات شامل ہیں۔

### (ج) اثرات بد تقسیم دولت پر

۱۶۵: ہم یہ بات پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جب تجارت کو سود کی بنیاد پر قائم کر لیں (حویل) کیا جائے تو وہ یا تو یہ سود پر مبنی حویل اس وقت مقروض کو حربہ نقصان پہنچاتی ہے جب وہ تجارتی خسارے کا شکار ہو یا قرض دینے والے کو نقصان پہنچاتی ہے اگر مقروض اس سے عظیم نفع کمائے، سودی نظام میں مذکورہ دونوں صورتیں مساوی طور پر ممکن ہیں، اور اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں کہ جس میں سود کی ادائیگی نے چھوٹے تاجروں کو تباہ کر دیا ہے، لیکن ہمارے موجودہ بینکاری نظام میں حویل کرنے والے (Financier) کے ساتھ ہونے والا ظلم کہیں زیادہ ہے، اور اس کی وجہ سے تقسیم دولت کا نظام بہت بُری طرح متاثر ہوا ہے۔

۱۶۶: موجودہ بینکاری نظام میں بینک ہی کھاتہ داروں کا سرمایہ بڑے بڑے تاجروں کو فراہم کرتے ہیں، تمام بڑے تجارتی منصوبوں کی حویل بینکوں یا مالیاتی اداروں کے ذریعے ہی ہوتی ہے، متعدد حالات میں تاجروں کا اپنی جیب سے لگایا ہوا سرمایہ اس سرمایہ کے مقابلے میں بہت کم ہوتا ہے جو انہوں نے عوام کا سرمایہ بینکوں اور مالیاتی اداروں سے قرض کی صورت میں لیا ہوا ہوتا ہے، اگر ایک تاجر کا اپنا سرمایہ صرف دس ملین ہو تو وہ نوے ملین بینک سے لے کر عظیم نفع بخش تجارت شروع کر دیتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ تو ۱ فیصد پروجیکٹ کھاتہ داروں کے وسائل سے اور دس فیصد خود اس کے اپنے وسائل سے شروع کیا گیا ہے، اگر یہ عظیم پروجیکٹ بہت زیادہ نفع کمائے تو اس کا بہت تھوڑا سا تناسب جس کی حدود مختلف ممالک میں ۲ فیصد سے ۱۰ فیصد تک ہوتی ہیں، ان کھاتہ داروں کو ملتی ہے جن کی سرمایہ کاری اس منصوبے میں ۹۰ فیصد تھی، جبکہ بقیہ سارا نفع وہاں لے جاتا ہے جس کا سرمایہ صرف ۱۰ فیصد لگا ہوا ہوتا ہے، اور پھر یہ تھوڑی رقم جو کہ کھاتہ داروں کو دی گئی ہوتی ہے وہ ایسے انجی بڑے بڑے تاجروں کی جیب میں چلی جاتی ہے، کیونکہ وہ تمام رقم جو انہوں نے سود کی شکل میں ادا کی تھی وہ اپنی پیداوار کے اخراجات میں شامل کر دی جاتی ہے جس کی وجہ سے اس پیداوار (Product) کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے جس کا صافی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ تمام بڑی بڑی تجارتوں کا نفع صرف ان لوگوں نے

کمایا جن کی خود اپنی سرمایہ کاری ۱۰ فیصد سے زائد نہ تھی، جب کہ جن لوگوں کی سرمایہ کاری ۹۰ فیصد تھی انہوں نے درحقیقت کچھ نہ کمایا، کیونکہ انہیں سود کی شکل میں جو کچھ نفع ملا تھا اسے اس پیداوار کی قیمتوں میں اضافے کی وجہ سے واپس انہی تاجروں کو ادا کرنا پڑ گیا، بلکہ بہت سی صورتوں میں ان کا نفع حقیقی معنوں میں منفی ہو گیا۔

۱۶۷: جب اس صورتِ حاصل کو اس حقیقت کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے جسے پیچھے بھی ذکر کیا گیا تھا کہ مجموعی تمویلات کا ۶۴.۵ فیصد صرف ۰.۴۲۳ فیصد کھاتہ داروں کو دیا گیا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کئی لاکھ (ملینز) افراد کی رقوم سے صرف نو ہزار دو سو انہتر (۹,۴۶۹) افراد نے فائدہ اٹھایا، اس سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ہمارے معاشرے میں موجود تقسیمِ دولت کی ناہمواریوں اور نا انصافیوں میں اس قسم کی تمویلات نے کتنا بڑا کردار ادا کیا ہے، بہ نسبت اس پرائے صُرفی سود کے جو چند افراد پر انفرادی طور پر ظلم کرتا تھا، اس جدید تجارتی سود نے پورے معاشرے کے ساتھ مجموعی طور پر کس قدر زبردست ظلم کیا ہے۔

۱۶۸: موجودہ سودی نظام کس طرح امیروں کے لئے کام کرتا ہے؟ اور کس طرح غریبوں کو مار دیتا ہے؟ یہ بات جیمس رابرٹسن نے درج ذیل الفاظ میں بیان کی ہے:

The pervasive role of interest in the economic system results in the systematic transfer of money from those who have less to those who have more. Again, this transfer of resources from poor to rich has been made shockingly clear by the Third World debt crisis. But it applies universally. It is partly because those who have more money to lend, get more in interest than those who have less; it is partly because the cost of interest repayments now forms a substantial element in the cost of all goods and services, and the necessary goods and services looms much larger in the finances of the rich. When we look at the money system that way and when we begin to think about how it should be redesigned to carry out its functions fairly, and efficiently as part of an



enabling and conserving economy, the arguments for an interest-free inflation-free money system for the twenty-first century seems to be very strong.<sup>(1)</sup>

ترجمہ: سود کا ایک عام کردار معاشی نظام میں یہ ہوتا ہے کہ یہ خود کار طریقے سے غریب سے امیر کی طرف سرمایہ کے انتقال کا سبب بنتا ہے، اور پھر غریب سے امیر کی طرف انتقال سرمایہ تیسری دنیا کے ممالک کے قرضوں کے ذریعے اور بھی زیادہ چونکا دینے کی حد تک واضح ہو گیا ہے، لیکن یہ اصول پوری دنیا میں لاگو ہوتا ہے، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ جو لوگ قرض دینے کے لئے زیادہ سرمایہ رکھتے ہیں وہ ان لوگوں کے مقابلے میں سود زیادہ کماتے ہیں کہ جو لوگ کم سرمایہ رکھتے ہیں، نیز اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ سود کی ادائیگی کے اخراجات کا بہت بڑا اثر تمام سامان اور خدمات کی قیمتوں پر پڑتا ہے جس کی وجہ سے ضروری اشیاء بھی کافی گراں معلوم ہونے لگتی ہیں، اگر ہم کبھی نظام سرمایہ پر غور کرتے ہیں کہ کب اور کس طرح ہم اس قابل ہوں گے کہ اس نظام کو دوبارہ از سر نو اس طرح ترتیب دیں کہ وہ نظام انصاف کے ساتھ بہترین طریقے سے چل سکے، تو پھر سود اور افراط زر سے آزاد نظام کے دلائل اس ۲۱ ویں صدی کے لئے بڑے مضبوط دکھائی دیتے ہیں۔

۱۶۹: وہی مصنف ایک دوسری کتاب میں درج ذیل بات بیان کرتے ہیں۔  
انتقال نفع غریب سے امیر کی طرف، غریب جگہوں سے امیر جگہوں کی طرف، غریب ممالک سے امیر ممالک کی طرف، موجودہ مالیاتی اور تمویلی نظام کی وجہ سے ہے، ایک وجہ غریب سے امیر کی طرف انتقال سرمایہ کی سود کی ادائیگی اور وصولی ہے، جو معیشت کے اندر ایک کردار ادا کرتی ہے۔

### مصنوعی سرمایہ اور افراط زر کا اضافہ

۱۷۰: چونکہ سودی قرضے حقیقی پیداوار کے ساتھ کوئی خاص ربط نہیں رکھتے، اور تمویل کرنے

(1) James Roberson, Future Wealth: A new Economics for the 21st Century, Cassell Publications, London 1990 P. 131.

والا ایک مضبوط گروی حاصل کرنے کے بعد عموماً اس طرف کوئی خیال نہیں کرتا کہ اس کی رقم مقروض کہاں استعمال کر رہا ہے؟ بینکوں اور مالیاتی اداروں کے ذریعے سرمایہ کی فراہمی و رسید، ان اشیاء یا خدمات سے کوئی تعلق یا رابطہ نہیں رکھتی جو کہ واقعات کی دنیا میں پیدا کی گئی ہیں، اس طرح یہ صورت حال رسید سرمایہ اور پیداوار اشیاء و خدمات کے درمیان ایک سنگین عدم توازن (Mismatch) پیدا کرتی ہے، یہی درحقیقت ایک واضح وجہ ہے جو افراط زر پیدا کرتی یا اسے مزید بھڑکاتی ہے۔

۱۷۱: مذکورہ بالا صورت حال کو جدید بینکوں کے اُس عمل نے خوفناک حد تک بڑھا دیا ہے جو عموماً ”تخلیق زر“ کے نام سے مشہور ہے، معاشیات کی ابتدائی کتابیں بھی عموماً تعریفی انداز میں ذکر کرتی ہیں کہ کس طرح بینک سرمایہ تخلیق کرتے ہیں؟ بینکوں کے اس بظاہر معجزانہ کردار کو بعض اوقات افزائش پیداوار اور خوشحالی لانے کا ایک اہم ذریعہ قرار دیا جاتا ہے، لیکن موجودہ بینکاری کے چہنچہن اس تصور کے ذیل میں موجود خرابیوں کو بہت کم منکشف کرتے ہیں۔

۱۷۲: تخلیق زر کی تاریخ انگلستان کے زمانہ وسطی کے سناروں کے مشہور واقعہ جتنی پرانی ہے کہ لوگ ان کے پاس بطور امانت کے سونے کے سکے رکھوایا کرتے تھے، اور یہ ان کو ایک رسید دے دیا کرتے تھے، کام کی آسانی کے لئے سناروں نے بیئرر (Bearer) رسیدیں جاری کرنی شروع کر دیں، جنہوں نے تدریجاً سونے کے سکوں کی جگہ لے لی، اور لوگ اپنے واجبات کی ادائیگی کے لئے انہیں استعمال کرنے لگے، جب ان رسیدوں نے بازار میں قبولیت عامہ حاصل کر لی تو امانت رکھوانے والوں میں سے یا ان رسیدوں کے حاملین میں سے بہت کم لوگ اصل سونے کے سکوں کا مطالبہ کرتے، اس وقت سناروں نے امانت میں رکھے ہوئے اصل سونے کے چکوں کو خفیہ سودی قرضے پر قرض دینا شروع کر دیا، اور اس طرح ان قرضوں پر سود کمانا شروع کر دیا۔ کچھ عرصے بعد انہوں نے اس تجربے سے یہ اخذ کیا کہ وہ اس سے زیادہ رسیدیں چھاپ سکتے ہیں جتنا ان کے پاس حقیقت میں سونا رکھا گیا ہے، اور پھر اس زائد رقم کو بھی وہ سودی قرضے پر دے سکتے ہیں، انہوں نے یہی طریقہ اپنایا اور اس طرح ”تخلیق زر“ یا تھوڑا سا ریزرو رکھ کر باقی رقم قرض پر دینے (Fractional Reserve Lending) کی ابتدا ہو گئی کہ جس کا حاصل یہ تھا کہ ریزرو میں موجود امانت رکھوانے والوں کے سونے سے زائد قرضہ دینا، انہوں نے مزید اعتماد حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے ریزرو کم کرتے گئے، اپنے خود ساختہ قرضوں کا تناسب بڑھانا شروع کر دیا، یہاں تک کہ وہ اپنے سیف میں موجود سونے سے چار پانچ بلکہ دس گنا زائد قرضے دینے لگے۔

۱۷۳: ابتداء میں یہ سناروں کی طرف سے امانت کا غلط استعمال اور واضح دھوکا تھا، جس کی حمایت امانت، دیانت و انصاف کا کوئی اصول نہیں کر سکتا تھا۔ اور اس طرح روپے جاری کرنا ایک قسم کی دھوکا دہی اور حکمرانی کے طاقت و اختیارات کو سلب کر کے اپنا تسلط جمانا تھا، لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہی فریبی عمل جدید بینکاری کا "فریکٹل ریزرو سسٹم" کے نام سے ایک فیشن بے بل اور معیاری عمل بن گیا۔ ان صرافوں اور بینکروں نے اس تخلیق کو انگلستان اور امریکا کے حکمرانوں کی سخت مخالفت کے باوجود اس تخلیق زر کے عمل کو قانونی بنانے میں کس طرح کامیابی حاصل کی؟ اور روتھ چائلڈز نے پورے یورپ اور روک فیلر نے پورے امریکا میں کس طرح حاکمیت قائم کی؟ یہ ایک طویل داستان ہے،<sup>(۱)</sup> جواب پرائیویٹ بینکوں کے تخلیق زر کے تصور کی حمایت میں متعدد نظریات کی دھند میں گم ہو چکی ہے، لیکن خالص نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ موجودہ بینک کسی چیز کے بغیر تخلیق زر کرتے ہیں، انہیں اپنے کھاتوں کے مقابلے میں دس گنا زائد قرضے دینے کی بھی اجازت ہوتی ہے، حکومت کے حقیقی اور قرضوں سے آزاد سکے اور روپے کی تعداد گردش کرنے والے مجموعی روپوں کے مقابلے میں بہت کم ہے، ان میں سے اکثر مصنوعی ہیں اور ان کو بینکوں کی تمويل (Financing) کی وجہ سے پیدا کیا گیا ہے، حکومت کے جاری کیے ہوئے حقیقی روپیہ کی تعداد روز بروز اکثر ممالک میں کم ہوتی جا رہی ہے، جبکہ بینکوں کے پیدا کیے ہوئے روپے کی، جن کی پشت پر کچھ نہیں ہے، تعداد مستقل بڑھ رہی ہے، قرضوں در قرضوں کا یہ چکر اب رسد سرمایہ کا ایک عظیم حصہ بن چکا ہے، اور حکومت کے جاری کیے ہوئے حقیقی زر کا تناسب اکثر ملکوں میں مسلسل گرتا چلا گیا ہے، جبکہ بینکوں نے جو بے بنیاد اور مصنوعی زر پیدا کیا ہے اس کا تناسب مسلسل بڑھ رہا ہے۔ برطانیہ کی مثال لے لیجئے، ۱۹۹۷ء کی شماریاتی رپورٹ کے مطابق مجموعی زر کا اشاک ۹۸۰ بلین پاؤنڈز تھا، جن میں سے صرف ۲۵ بلین پاؤنڈز حکومت برطانیہ نے سٹکوں اور کاغذی نوٹ کی شکل میں جاری کیے، اس کے علاوہ بقیہ ۹۵۵ بلین پاؤنڈز بینکوں کی تخلیق کے ذریعے پیدا ہوئے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مجموعی رسد سرمایہ کا صرف ۲.۶

(۱) لچسی اور آنکھیں کھول دینے والی اس داستان کے مطالعے کے لئے درج ذیل کتابیں مطالعہ کی جاسکتی ہیں

- i Michael Rowbotham: "The Grip of Death - A study of Modern Money", Jon Carpenter, England 1998, chapter 13 to 15
- ii Patric S. J Carmack and Bill Still: "The Money masters", Royalty Production Company, USA, 1998.
- iii William Guy Carr: "Pawns in the Game", Flat USA chapter 6.
- iv Robert O' Priscoll and Margarita Ivanoff Dubrowsky: "The New World Order", Canada 1993.

فیصد قرضوں سے آزاد سرمایہ تھا، جبکہ بقیہ ۹۶.۴ فیصد بینکوں کے پیدا کیے ہوئے بلبہ یا جھگڑے سے کچھ نہ تھا، یہ بلبہ سالانہ کس رفتار سے بڑھ رہا ہے؟ اس کا ملاحظہ درج ذیل نقشے سے کیا جاسکتا ہے۔  
 برطانیہ کی رسد سرمایہ کی مقدار تفصیل سے بیان کرتا ہے۔

سال	حکومت کے جاری کردہ مجموعی نوٹ اور اس کے پاؤنڈز بلین کی شکل میں ذکر کئے گئے ہیں	مجموعی رسد سرمایہ اسٹاک پاسنڈز بلین	حقیقی قرض سے آزاد سرمایہ کا نوٹل رسد سرمایہ کے مقابلے میں تناسب
۱۹۷۷ء	۸.۱	۶۵	٪۱۲
۱۹۷۹ء	۱۰.۵	۸۷	٪۱۲
۱۹۸۱ء	۱۲.۱	۱۱۶	٪۱۰.۵
۱۹۸۳ء	۱۲.۸	۱۶۱	٪۷.۹
۱۹۸۵ء	۱۳.۱	۲۰۵	٪۶.۸
۱۹۸۷ء	۱۵.۵	۲۶۹	٪۵.۸
۱۹۸۹ء	۱۷.۲	۳۷۲	٪۴.۶
۱۹۹۱ء	۱۸.۶	۴۸۵	٪۳.۸
۱۹۹۳ء	۲۰.۰	۵۲۵	٪۳.۸
۱۹۹۵ء	۲۲.۲	۵۸۵	٪۳.۸
۱۹۹۷ء	۲۵.۰	۶۸۰	٪۳.۶

۱۷۴: یہ جدول<sup>۱۱</sup> یہ بات واضح کرتی ہے کہ بینکوں کی تخلیق شدہ رقم دو عشروں میں اس قدر تیز رفتاری کے ساتھ بڑھی کہ وہ ۱۹۹۷ء میں ۶۸۰ بلین پاؤنڈز ہو گئی۔ مذکورہ بالا جدول کا آخری کالم قرضوں سے آزاد حقیقی زر کا مجموعی رسد سرمایہ کے مقابلے میں کم ہوتا ہوا تناسب ظاہر کرتا ہے۔

۱۷۵: یہ حقیقت دو باتیں منکشف کرتی ہے، سب سے پہلے وہ یہ بتاتی ہے کہ مجموعی رسد سرمایہ کا ۹۶.۴ فیصد قرضوں پر چڑھا ہوا سرمایہ ہے، جبکہ صرف ۳.۶ فیصد قرضوں سے آزاد سرمایہ ہے،

(1) Source: Bank of England Releases, 1995, 1997 as quoted by Michael Rowbortham in "The Grip of Death - A Study of Modern Money", Jon Carpenter, England, 1998, P. 13

اس سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ پوری معیشت کس طرح قرضے میں ڈوبی ہوئی ہے، دوسرے یہ کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ملک میں زیر گردش پورے زر کا ۹۶.۴ فیصد سوائے کمپیوٹروں کے پیدا کیے ہوئے نمبروں کے کچھ نہیں ہے، اور ان کے پیچھے کوئی حقیقی اثاثہ موجود نہیں ہے۔

۱۷۶: امریکا کی بھی تقریباً بالکل ویسی ہی حالت ہے جیسی برطانیہ کی ذکر کی گئی ہے، پیئرز ایس جے کارماک اور بل اسٹل درج ذیل الفاظ میں اس بات پر تبصرہ کرتے ہیں:

Why are we over our head in debt? Because we are laboring under a debt-money system, in which all our money is created in parallel with an equivalent quantity of debt, that is designed and controlled by private bankers for their benefit. They create and loan money at interest, we get the debt

So, although the banks do not create currency, they do create checkbook money, or deposits, by making new loans. They even invest some of this created money. In fact, over one trillion dollars of the privately-created money has been used to purchase U.S. bonds on the open market, which provides the banks with roughly 50 billion dollars in interest, less the interest they pay some depositors. In this way, through fractional reserve lending, banks create far in excess of 90% of the money, and therefore cause over 90% of our inflation.<sup>(1)</sup>

ترجمہ: ہمارے سروں پر اس قدر اضافی قرضہ کیوں ہے؟ کیونکہ ہم ایک فرضی زر کے نظام میں محنت کر رہے ہیں، جس میں ہمارا تمام سرمایہ قرض کے مساوی اور متوازی پیدا کیا گیا ہے، اور اسے پرائیویٹ بینک اپنے منافع کے لئے ڈیزائن اور کنٹرول کرتے ہیں، وہ سرمایہ پیدا کرتے ہیں اور سود کی بنیاد پر قرض

(1) Patric S. J. Carmack and Bill Still: "The Money master, How international Bankers Gained Control of America", Royalty Production Company 1998, PP. 78,79.

دیتے ہیں

چنانچہ بینک اگرچہ کرنسی تخلیق نہیں کرتے، لیکن وہ نئے قرضے بنا کر چیک بک کی رقم یا کھاتے تخلیق کرتے ہیں، درحقیقت ایک زر بلیں ڈالرز سے اوپر یہ پرائیویٹ طریقے سے پیدا کردہ رقم کھلی مارکیٹ میں امریکی بانڈز اور تمسکات خریدنے پر خرچ کی گئی، جو بینکوں کو ۵۰ بلین ڈالرز سود دیتے ہیں، جو اس سود کی مقدار سے کم ہے جو کھاتہ داروں کو ادا کرتے ہیں، اس طرح فریکشنل ریزرو کو قرضے دیتے ہوئے ۹۰ فیصد سے کہیں زائد رقم تخلیق کی، اور اسی لئے وہ ۹۰ فیصد سے زائد افراط زر کا سبب بنے۔

۷۔ اگرچہ زر کے روایتی مقداری نظریہ (Quantity Theory of Money) نے زر کی رسد کو کنٹرول کرنے کے بہت سے راستے بتائے ہیں، جن میں سے ایک انٹرسٹ ریٹ کنٹرول کرنا بھی ہے، تاہم یہ سب ذرائع یا تدابیر مرض کا علاج نہیں کر سکتے، یہ عارضی اقدامات ہیں اور یہ اپنے ایسے ذیلی اثرات رکھتے ہیں جو معیشت کو تجارتی چکر میں مبتلا کرتے ہیں، ماکل روٹنٹم۔  
صحیح تجزیہ کیا ہے:

This (Monetary Management) a government does by lowering or raising interest rates. This alternately encourages or discourages borrowing, thereby speeding up or slowing down the creation of money and the growth of the economy - The fact that, by this method, people and business with outstanding debts, simply as a management device to deter other borrowers, is an injustice quite lost in the almost religious conviction surrounding this ideology

This method of controlling banks, inflation and money supply certainly works; it works in the way that a sledge-hammer works at carving up a roast chicken. An economy dependent upon borrowing to supply money, strapped to a financial system in which both debt and the

money supply are logically bound to escalate, is punished for the borrowing it has been forced to undertake. Many past borrowers are rendered bankrupt; homes are repossessed, businesses are ruined and millions are thrown out of work as the economy sinks into recession. Until inflation and overheating are no longer deemed to be danger, borrowing is discouraged and the economy becomes a stagnating sea of human misery. Of course, no sooner has this been done, than the problem is lack of demand, so we must reduce interest rates and wait for the consumer confidence and the positive investment climate to return. The business cycle begins all over again - There could be no greater admission of the utter and total inadequacy of modern economics to understand and regulate the financial system then through this wholesale entrapment and subsequent bludgeoning of the entire economy. it is a policy which courts illegality, as well as breaching morality, in the cavalier way in which the financial contract of debt is effectively rewritten at will, via the power of levying infinitely variable interest charges

ترجمہ: حکومت یہ مالیاتی لقمہ انٹرسٹ ریٹ کو کم یا زیادہ کر کے چلاتی ہے، یہ انتظام بھی قرض لینے پر ابھارتا ہے، کبھی اس کی ہمت شکنی کرتا ہے، جس کے نتیجے میں تخلیق زر اور معیشت کی ترقی کی رفتاری یا تیز ہوتی ہے یا سست پڑ جاتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس طریقے پر لوگ اور تجارت بے پناہ قرضوں کی بناء پر اپنے قرضوں پر اچانک اضافی واجبات کا شکار ہو جاتے ہیں، اور بآسانی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دوسرے قرضہ اردوں کو کنٹرول کرنے کا یہ طریقہ نا انصافی پر مبنی ہے، اگرچہ یہ نظریہ مذہبی عقیدے کی طرح تسلیم کیا جاتا ہے۔

ذریعہ رسد، افراط زر اور بینکوں کو کنٹرول کرنے کا یہ طریقہ اس طرح کام کرتا ہے جس طرح ذم پخت (Roast) مرغی پر تیز دھار آ رہے کانے کا کام کرتا ہے۔ ایک معیشت جو سرمایہ کی فراہمی کے لئے قرض لینے پر منحصر ہو اور وہ ایسے مالیاتی نظام سے بندھی ہوئی ہو جس میں قرضے اور سرمایہ کی رسد دونوں منطقی طور پر بڑھنے پر مجبور ہوں، اسے ان قرضوں کی سزا دی جاتی ہے جنہیں وہ اسی نظام کے تحت لینے پر مجبور تھی، بہت سے ماضی کے قرض لینے والے دیوالیہ ہو گئے، ان کے گھروں پر قبضہ کر لیا گیا، تجارت تباہ ہو گئی اور بہت سے لوگ بے روزگار ہو گئے، کیونکہ معیشت تباہی میں ڈوب گئی، جب تک افراط زر اور ضرورت سے زیادہ گر ماری کے خطہ تک ہونے کا اندیشہ ختم نہ ہو جائے، اس وقت تک قرضہ لینے کی حوصلہ شکنی ہوتی رہتی ہے، معیشت انسانی بے چارگی کا جامد سمندر بن جاتی ہے، جونہی یہ صورت پیدا ہوتی ہے تو اب مسئلہ یہ پیدا ہو جاتا ہے کہ طلب کم ہو گئی، لہذا شرح سود کو بھر کم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ صارفین میں اعتماد پیدا ہو اور مثبت سرمایہ کاری کی فضالوت آئے۔ پوری معیشت کو جس طرح تباہ والا اس نظام میں کیا جاتا ہے اس سے بڑھ کر اس جدید نظام معیشت کی نااہلی کا کوئی اعتراف نہیں ہو سکتا کہ وہ مالیاتی نظام کو کنٹرول کرنے میں کس نہی طرح ناکام ہے۔

۱۷۸: مزید برآں، بینکوں اور تمویلی اداروں کے ذریعے تخلیق کردہ بے بنیاد زرین الاقوامی بازاروں میں مستقبلیات (Futures) اور اختیارات (Options) کی شکل میں مشتقات (Derivatives) کے ذریعے بے بازی کی تجارت میں استعمال کیا جا رہا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداء میں مطالبہ زر کو زرتسلیم کر لیا گیا، اور اب مطالبے کے مطالبے کو ہی درجہ دیا جا رہا ہے، ایک تخمینے مطابق ۱۵۰ ٹریلین سے زائد مالیت کے مشتقات (Derivatives) دنیا بھر میں چکر کاٹ رہے ہیں، جبکہ دنیا کے ۱۸۸ ممالک کی مشترک مجموعی ملٹی پیداوار (GDP) صرف ۳۰ ٹریلین ہے،<sup>(۱)</sup> ہے، تقریباً ۸۰ فیصد اس تجارت کا تقریباً دو درجن بینکوں اور فنڈز کے ہیجنگ کے کاروبار (Hedge Funds) میں لگا ہوا ہے۔<sup>(۱)</sup>

(۱) Prof. Khursheed Ahmad, Islamic Finance and Banking: The challenge of the 21st century, the paper-II submitted to the court by the author



دنیا کی پوری معیشت اس طرح ایک غبارہ کی شکل اختیار کر چکی ہے، جو روز بروز ایسے نئے قرضوں اور تمویلی معاملات سے پھولتا جا رہا ہے، جس کا حقیقی معیشت سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ بڑا غبارہ بازار کے جھکوں (Shocks) کی زد میں ہے اور کسی بھی وقت پھٹ سکتا ہے، اور ماضی قریب میں ایسا متعدد مرتبہ ہو چکا ہے، خصوصاً جبکہ ایشین مائیگرز مکمل تباہی کے کنارے پہنچے اور ان کے جھٹکے پورے عالم میں محسوس کئے گئے، اور میڈیا نے یہ شور مچایا کہ مارکیٹ کی معیشت اپنے آخری سانس لے رہی ہے۔<sup>(۱)</sup>

ایک مرتبہ پھر ہم جیمس رابرٹسن کا حوالہ دیں گے جنہوں نے اپنی شاندار کتاب 'Transforming Economic Life: A millennial Challenge' میں اس موضوع پر درج ذیل تبصرہ کیا ہے:

The money-must-grow imperative is ecologically destructive — (It) also results in a massive world-wide diversion of effort away from providing useful goods and services, into making money out of money. At least 95% of the billions of dollars transferred daily around the world are of purely financial transactions, unlinked to transactions in the real economy. People are increasingly experiencing the working of the money, banking and finance system as unreal, incomprehensible, unaccountable, irresponsible, exploitative and out of control. Why should they lose their house and their jobs as a result of financial decisions taken in distant parts of the world? Why should the national and international money and finance system involve the systematic transfer of wealth from poor people to rich people, and from poor countries to rich countries? Why someone in Singapore be able to gamble on Tokyo Stock Exchange and bring

(۱) ملاحظہ فرمائیں، تاؤنٹر، نومبر ۱۹۹۶ء۔ نیوزویک ۲۶ جنوری ۱۹۹۸ء اور ۱۳ ستمبر ۱۹۸۸ء۔

about the collapse of a bank in London?

Why do young people trading in derivatives in the city of London get annual bonuses larger the whole annual budgets of primary schools? Do we have to have a money and financial system that works like this? Even the financier George Soros has said ("Capital Crimes", Atlantic monthly, January, 1997) that "The untrammelled intensification laissez-faire capitalism and the extension of market values into all areas of life is endangering our open and democratic society. The main enemy of the open society, I believe, is no longer the Communist but the Capitalist Threat."

ترجمہ ”ڈرگولازما بڑھنا چاہئے“ کا حکم نتیجتاً ہلاکت خیز ہے یہ مفید اشیاء اور خدمات فراہم کرنے کی کوششوں کا زرخ مالی پیمانے پر ڈر کے ذریعے ڈر کی تخلیق کی کوششوں کی طرف موڑ دیتا ہے، تقریباً کئی بلین ڈالر کا روزانہ تبادلہ صرف تمویلی معاملات کی وجہ سے ہوتا ہے، جس کا تعلق حقیقی معیشت سے بالکل نہیں ہوتا۔

لوگ، ڈر، بینکاری اور تمویلی نظام کے غیر حقیقی، غیر جامع، احتساب سے بری، غیر ذمہ دارانہ، استحصال والے، بے قابو اور روزانہ بڑھتے ہوئے اعمال کا مسلسل مشاہدہ کر رہے ہیں، دُنیا کے دُور دراز علاقوں میں مایاتی فیصلوں کے نتیجے میں انہیں اپنے مکانات اور ملازمتوں سے کیوں محروم ہونا پڑتا ہے؟ کیوں ملاقاتی اور بین الاقوامی ڈر اور مغربی ممالک کے مال داروں کی طرف خود کار طریقے سے غریب سے مال دار کی طرف منتقلی میں کیوں ملوث ہوتا ہے؟ سنگاپور میں کچھ لوگ نوکیو اسٹاک ایکسچینج میں شہ بازی کھیلنے کے س طرح قابل ہوتے ہیں، جو کہ لندن کے بینکوں کے زوال کا سبب بن جاتا ہے؟ لندن شہر میں مشتقات (Derivative) کے اندر تجارت کرنے والے لوگ پرائمری اسکول کے سالانہ بحث سے زیادہ نفع کیسے کماتے ہیں؟ کیا ہمیں اپنے ڈر اور

مالیاتی نظام کو اسی طرح برقرار رکھنا ہوگا؟ سرمایہ دارانہ نظام میں حکومت کی عدم مداخلت (Laissez-fair) کا آزاد پھیلاؤ اور زندگی کے ہر شعبے میں مارکیٹ ویلیو کی آزادی نے ہمارے ظاہری اور جمہوری معاشرے کو خطرے میں ڈال دیا ہے، مجھے اشتراکیت کے مقابلے میں سرمایہ داریت سے زیادہ خطرہ ہے۔

۱۷۹: آج پوری دنیا کی یہ خطرناک صورت حال دراصل سود پر مبنی نظام کو معیشت پر بے قابو اختیار دیئے جانے کا نتیجہ ہے، کیا کوئی شخص پھر بھی یہ اصرار کر سکتا ہے کہ تجارتی سود ایک معصومانہ معاملہ ہے؟ درحقیقت تجارتی سود کے بحیثیت مجموعی نقصانات ان ضرر فی سود کے معاملات سے کہیں زیادہ ہیں جس سے چند افراد انفرادی طور پر متاثر ہوتے تھے۔

### انٹرسٹ اور انڈیکسیشن

۱۸۰: بعض اپیل کنندگان نے بینکوں کے سود کو جائز قرار دینے کی یہ توجیہ پیش کی کہ چونکہ روپے کی مالیت روز بروز مستقل گھٹتی چلی جا رہی ہے، تو انٹرسٹ کو روپے کی مالیت کے نقصان کی تلافی قرار دینا چاہئے، تمویل کرنے والے (Financier) کو کم از کم اتنی مقدار کے مطالبے کا حق ملنا چاہئے جتنی مالیت کا اُس نے دوسرے کو قرضہ دیا تھا، لیکن اگر وہ عددی طور پر اتنی ہی تعداد واپس لے گا، تو وہ اب اتنی ہی قوت خرید واپس نہیں لے گا، جتنی کہ بوقت قرضہ اس نے دی تھی، کیونکہ افراط زر روپے کی بہت بڑی مالیت حقیقت میں کم کر چکی ہوگی، اسی لئے ان کی دلیل یہ تھی کہ انٹرسٹ کے ذریعے تمویل کرنے والے کو ہونے والے نقصان کی تلافی کر دینی چاہئے۔

۱۸۱: یہ دلیل بالکل بے وزن ہے، کیونکہ شرح سود (ریٹ آف انٹرسٹ) اگرچہ افراط زر کا دوسرے اسباب کے ساتھ ایک سبب ہے، لیکن یہ شرح سود (ریٹ آف انٹرسٹ) افراط زر کی شرح، معنی نہیں ہوتی، بلکہ اگر سودی شرح افراط زر کا معاوضہ ہوتی تو افراط زر کی شرح ہمیشہ سودی شرح کے ہم وزن ہوتی، بلکہ سودی شرح کا تعین زر کی رسد و طلب کی طاقتیں کرتی ہیں، افراط زر کی قیمت اس کا تعین نہیں کرتی۔ اگر کسی بھی وقت دونوں قیمتیں ایک دوسرے کے ہم وزن ہو جائیں تو وہ اتفاقی حادثہ تو ہو سکتا ہے، کسی متعین اصول کا انہیں ہونا اسی وجہ سے سود کو قوت خرید کے نقصان کا معاوضہ اور بدل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۱۸۲: کچھ دوسرے طبقے افراط زر کو دوسرے رخ سے دیکھتے ہیں، ان کا مطالبہ یہ نہیں ہے

کہ مراد سود افراط زر کے نقصان کی تلافی کے لئے ہے، تاہم ان کا مشورہ یہ ہے کہ قرضوں کا انڈیکسیشن موجودہ سودی قرضوں کا مناسب متبادل بن سکتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ تمویل کرنے والے شخص (قرض خواہ) کو اس کے تمویل کرنے کی صورت میں اس کی قوت خرید کو پیش آنے والے نقصان کی تلافی کر دینی چاہئے، لہذا اسے ایک ایسی مقدار کے مطالبے کا حق حاصل ہے، جو اس کے افراط زر کی قیمت کے برابر ہو، اسی وجہ سے ان کے نزدیک انڈیکسیشن کو بینکاری نظام میں سود کے ایک متبادل کے طور پر متعارف کیا جانا چاہئے۔

۱۸۳: لیکن اس بحث میں پڑے بغیر کہ آیا قرضوں کا انڈیکسیشن شریعت کے مطابق ہے یا نہیں؟ جہاں تک بینکاری معاملات کا تعلق ہے تو یہ مشورہ ناقابل عمل ہے، اس کی وجہ واضح ہے، قرضوں کی انڈیکسیشن کا تصور یہ ہے کہ تمویل کرنے والے یا قرض خواہ کو اس کے سرمایہ کی حقیقی مالیت افراط زر کی قیمت پر مبنی عوض کی صورت میں لوٹائی جائے، لہذا اس لحاظ سے کھاتہ داروں اور قرضہ لینے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بینک اپنے مقرضوں سے وہی قیمت وصول کرے گا، جو اس کو اپنے کھاتہ داروں کو ادا کرنی ہوگی، کیونکہ وہ دونوں قیمتیں افراط زر پر مبنی ہوں گی، اس طرح بینکوں کے واسطے کچھ باقی نہیں بچے گا اور بینک بغیر نفع کے چلائے جائیں گے۔ محترم خالد ایم اسحاق صاحب جو انڈیکسیشن کی طرف مائل نظر آ رہے تھے، جب ان سے پہنچنے کے یہ سوال کیا کہ بینکاری نظام تنہا انڈیکسیشن کی بنیاد پر کیسے قائم کیا جائے گا؟ تو انہوں نے اس بات کا برملا اعتراف کیا کہ اس کا ان کے پاس کوئی تیار جواب نہیں ہے، تاہم اس تجویز پر گہرائی سے غور کرنا ہوگا۔ بعض بینکاروں نے جو کورٹ کی معاونت کے لئے تشریف لائے تھے، خصوصاً محترم جناب عبدالجبار خان صاحب۔ جو بینک آف پاکستان کے سابق صدر بھی ہیں، انہوں نے اپنی قطعی رائے یہ دی کہ انڈیکسیشن کو سود کا متبادل قرار دینا بینکاری کے نقطہ نگاہ سے صحیح نہیں ہے۔

۱۸۴: مندرجہ بالا بحث سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ موجودہ شرح سود کو افراط زر کی صورت میں قابل قبول نہیں کہا جاسکتا، اور نہ ہی انڈیکسیشن کو موجودہ بینکاری نظام کے سود کے متبادل کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

۱۸۵: تاہم قدر زر کی کمی کا سوال انفرادی اور غیر ادا شدہ قرضوں کے لئے یقیناً قابل غور ہے، اس سے ایسے حالات پیش آتے ہیں کہ جب قرض دینے والے قرض دینے کے بعد بہت مشکلات کا سامنا کرتے ہیں، خصوصاً بیدہ کسی کرنسی کی مالیت، قابل تصور حد تک گر جائے، جیسے کہ ترکی شام، لبنان اور سابقہ روس کی متحدہ ریالتوں میں ہوا۔ ہمارے ملک میں بھی آج روپے کی مالیت

۱۹۷۰ء کے مقابلے میں بہت کم ہے، اب سوال یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ۱۹۷۰ء سے قبل کسی کو ایک ہزار روپے قرض دیئے تھے اور مقروض شخص نے اس کو اس کا سرمایہ آج تک واپس نہیں کیا تو کیا وہ شخص اب بھی صرف ایک ہزار روپے ہی واپس لے گا، جبکہ یہ رقم درحقیقت اب (اُس زمانے کے) سو روپے سے زائد مالیت نہیں رکھتی؟ یہ سوال اس وقت اور بھی شدید ہو جاتا ہے جبکہ مدیون ادائیگی کے قابل ہونے کے باوجود قرض ادا نہ کرے۔

۱۸۶: اسی مسئلے کو حل کرنے کے لئے مختلف طبقات کی طرف سے بہت سی تجاویز پیش کی جاتی ہیں، جن میں سے چند ایک درج ذیل ہیں:

الف: قرضوں کو انڈیکس کرنا چاہئے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مدیون کو افراط زر کی شرح کے حساب سے قرض کی ادائیگی کے وقت ایک اضافی رقم بھی ادا کرنی چاہئے۔

ب: قرضوں کو سونے کے ساتھ منسلک کر دینا چاہئے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے قرض دیئے تو اس نے گویا اتنی مقدار سونے کی قرض دے دی جتنی اس وقت ایک ہزار سے خریدی جاسکتی تھی، اور بوقت ادائیگی اتنے روپے اس کو ادا کرنے چاہئیں جتنے کہ اتنی مقدار میں سونا خریدنے کے لئے درکار ہوں۔

ج: قرضوں کو کسی مستحکم کرنسی مثلاً ڈالر کے ساتھ منسلک کر دینا چاہئے۔

د: قدر زر کم ہونے کا نقصان قرض خواہ اور مقروض دونوں کو برابر تناسب کے ساتھ برداشت کرنا چاہئے، بالفرض اگر قدر زر ۵ فیصد کم ہوئی ہے، تو ذہنی فیصد مقروض کو ادا کرنا چاہئے، اور بقیہ ذہنی فیصد قرض خواہ کو برداشت کرنا چاہئے، کیونکہ افراط زر ایک ایسی چیز ہے جو ان دونوں میں سے ہر ایک کے اختیار سے باہر ہے، مشترکہ ابتلاء کی وجہ سے اسے دونوں کو مشترکہ طور پر برداشت کرنا چاہئے۔

۱۸۷: لیکن ہمارا یہ خیال ہے کہ اس سوال پر مزید گہرائی کے ساتھ غور کیا جانا چاہئے، اور عدالت کے کسی حتمی فیصلے سے قبل اس مسئلے کو ملک کے مختلف تحقیقی حلقوں مثلاً اسلامی نظریاتی کونسل یا اسلامی اقتصادی کمیشن وغیرہ میں اٹھایا جانا چاہئے، بہت سے بین الاقوامی سیمینار اس مسئلے پر غور و خوض کرنے کے لئے منعقد کیے جا چکے ہیں، ان سیمیناروں کے مقالوں اور قراردادوں کا گہرائی کے ساتھ تجزیہ کرنا چاہئے۔

۱۸۸: اس کے برعکس جیسا کہ ہم یہ بات طے کر چکے ہیں کہ یہ سوال نہ تو سود کو حلال کرنے کا ایک ثبوت فراہم کرتا ہے، اور نہ ہی یہ موجودہ بینکاری معاملات کا ایک صحیح متبادل فراہم کرتا ہے، لہذا

ہمیں اس مسئلے کو اسی مقدمے میں حل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور نہ ہی چیلنج کردہ قوانین کے بارے میں فیصلہ اس پر مبنی ہے، لہذا ہم اس سوال کو مزید تحقیق اور ریسرچ کے لئے کھلا چھوڑ دیتے ہیں۔

## مارک آپ اور سود

۱۸۹: بعض اپیل کنندگان کا یہ موقف تھا کہ اگرچہ سود قرآن اور حدیث کی زد سے حرام قرار دیا گیا ہے، تاہم موجودہ بینک سودی معاملات سرانجام نہیں دیتے، اس کے بجائے وہ اپنے صارفین سے مارک آپ وصول کرتے ہیں، محترم حافظ ایس اے رحمن صاحب نے، جو ایگریکلچرل ڈیولپمنٹ بینک کے وکیل کی حیثیت سے پیش ہوئے تھے، ایک تفصیلی بیان دیا جس میں انہوں نے غیر سودی بینکاری سے متعلق حکومتی اقدامات کی ایک تاریخ بیان فرمائی، ان کے بقول ۱۹۹۸ء سے تمام صارفین بشمول انفرادی صارفین کی تمویل غیر سودی طریقے کے مطابق تبدیل کر دی گئی ہے۔ ۱۹۹۵ء سے تمام سودی کھاتے ختم کر کے انہیں نفع نقصان میں شراکت کے طرز پر بنادیا گیا ہے۔ البتہ کرنٹ اکاؤنٹ اس سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ وہ کسی قسم کا نفع نہیں دیتے، اسی ہدایت کو مؤثر بنانے کے لئے اسٹیٹ بینک آف پاکستان نے تقریباً ایسے ۱۲ تمویلی طریقوں کی اجازت دی جو غیر سودی بھی تھے اور تمام بینکوں اور مالیاتی اداروں میں قابل استعمال بھی تھے، حکومت نے بھی قوانین کو غیر سودی بنانے کے لئے متعدد ترامیم کی ہیں، ان تمام اقدامات کے بعد اب سود، بینکاری معاملات میں برقرار نہیں رہا۔ اب تمام بینک اسٹیٹ بینک آف پاکستان کے مقرر کردہ ۱۱۲ اسلامی طریقہ ہائے تمویل کے مطابق کام کر رہے ہیں۔ انہوں نے مزید دلائل دیتے ہوئے کہا کہ چونکہ سود پہلے ہی ختم کیا جا چکا ہے، لہذا اب سود کو ختم کرنے کی درخواست دینے کی کوئی ضرورت برقرار نہیں ہے۔

۱۹۰: حافظ ایس اے رحمن صاحب کی یہ بیان کردہ تاریخ صحیح ہے کہ اسٹیٹ بینک آف پاکستان نے سود کے بجائے ۱۱۲ اسلامی طریقہ ہائے تمویل تجویز کیے ہیں، البتہ علمی طور پر ان بارہ طریقہ ہائے تمویل میں سے صرف دو یا تین طریقے عموماً استعمال کیے جا رہے ہیں، عملی طور پر صرف یہ ہو رہا ہے کہ سود کا نام مارک آپ سے تبدیل کر دیا گیا ہے، مارک آپ کا تصور اصل میں اسلامی نظریاتی کونسل نے ربا کے خاتمہ کی بابت اپنی ۱۹۸۰ء کی رپورٹ میں پیش کیا تھا، کونسل نے یہ تجویز دی تھی کہ درحقیقت سودی تمویل کا صحیح اسلامی متبادل مشارکہ اور مضاربہ ہیں، تاہم کچھ مواقع ایسے بھی ہیں جہاں پر مشارکہ اور مضاربہ کے ذریعے تمویل ممکن نہیں ہے، ان مواقع کے لئے کونسل نے ایک تکنیک استعمال کرنے کی اجازت دی جس کو اسلامی بینک عموماً مرابحہ سے تعبیر کرتے ہیں، اس تکنیک کے مطابق تمویل کرے

والا بینک سود پر قرض دینے کے بجائے صارف کو مطلوب مشینری خرید کو اسی صارف کو ادھار پر ایک نفع یا مارک آپ کے ساتھ فروخت کر دیتا ہے، درحقیقت یہ کوئی تمویلی طریقہ نہیں ہے، بلکہ یہ صارف کے حق میں ایک خرید و فروخت کا معاملہ ہے جس میں مندرجہ ذیل نکات کا لحاظ انتہائی ضروری ہے:

الف: اس قسم کا عقد صرف اس صورت میں انجام دیا جاسکتا ہے جبکہ کسی بینک کا صارف کسی چیز کو خریدنا چاہتا ہو، اس قسم کا معاملہ اس وقت سرانجام نہیں دیا جاسکتا جبکہ صارف کسی چیز کی خریداری کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے تمویل چاہتا ہو، مثال کے طور پر تنخواہوں کی ادائیگی، بلوں اور واجبات کے تصفیے وغیرہ کے لئے تمویل درکار ہو۔

ب: اس کو حقیقی معاملہ بنانے کے واسطے یہ ضروری تھا کہ وہ چیز بینک حقیقت میں خریدے۔ اور وہ بینک کے (حقیقی یا حکمی) قبضے میں آجائے، تاکہ وہ اس چیز کا ضمان یا رسک اس وقت تک برداشت کرے جب تک وہ اس کے قبضے اور ملکیت میں برقرار رہے۔

ج: بینک کے قبضے اور ملکیت میں آ جانے کے بعد اسے ایک عقد صحیح کے ذریعے صارف (Client) کو فروخت کر دیا جائے۔

د: کونسل نے یہ تجویز بھی پیش کی کہ یہ طریقہ تمویل کم سے کم حد تک صرف اس جگہ استعمال کیا جانا چاہئے کہ جہاں پر مشارکہ اور مضار بہ متعدد وجوہ سے استعمال کرنا ممکن نہ ہو۔

۱۹۱: بد قسمتی سے اس تکنیک کو بینکوں اور تمویلی اداروں میں لاگو کرتے وقت اوپر کے تمام نکات مکمل طور پر بھلا دیئے گئے، صرف یہ کیا گیا کہ سود کا نام "مارک آپ" رکھ دیا گیا، موجودہ مارک آپ سسٹم میں کسی قسم کی شے کی خرید و فروخت کا کوئی معاملہ نہیں ہوتا، اگر بالفرض کوئی خریداری ہو بھی تو اس شے کو بینک نہ خریدتا ہے اور نہ اسے آگے صارف کو بیچتا ہے، بعض اوقات یہ تکنیک صرف ہاں بیک / Buy Back (بیع العینہ) کے لئے ہوتی ہے، جس میں صارف اس چیز کو پہلے ہی اپنے لئے خرید چکا ہوتا ہے، اور اسے بینک کو سستے داموں بیچ کر مہنگے داموں واپس خریدنے کا عقد کر لیا جاتا ہے، جس کا اصل عقد کو کھیل بنانے کے سوا اور کوئی مقصد نہیں ہے، بعض اوقات یہ عقد صرف اصل اشیاء، خریدے یا بیچے بغیر صرف کاغذات پر ہی کر لیا جاتا ہے، مزید برآں یہ تکنیک بلا تميز اختیار کی جاتی ہے اور بینکاری کے تمام معاملات پر مراحجہ کا عقد کیا جاتا ہے، خواہ وہاں درحقیقت اشیاء کی خریداری مقصود ہو یا نہ ہو، اور یہ طریقہ کار ہر قسم کی تمویل کے لئے اپنایا جاتا ہے، خواہ بالائی اخراجات مثلاً تنخواہوں اور بلوں کی ادائیگی وغیرہ کے لئے ہو، لہذا اس کا خالص نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اب تک بینکوں کے اثاثوں کی جانب میں کوئی بامقصد تغیر سامنے نہیں آیا ہے، لہذا وہی سود کے اوپر لاگو اعتراضات موجودہ مارک آپ

سسٹم پر بھی بجا طور سے عائد ہوتے ہیں، اور اس نظام کو بھی قرآن و سنت کے موافق نظام نہیں کہا جا سکتا، اور ہم بھی یہی قرار دیتے ہیں۔

## قرض اور قراض

۱۹۲: ڈاکٹر ایم اسلام خا کوانی جو شریعت اپیل نمبر ۱ (ایس) ۱۹۹۲ء کے اپیل کنندہ تھے، وہ اگرچہ وفاقی شرعی عدالت میں ان مقدمات کی کاروائیوں میں فریق نہیں تھے، تاہم اس معاملے کی عمومیت اور اہمیت کے پیش نظر ہم نے انہیں تفصیل سے سنا، اپنی اپیل کی تحریری یادداشت میں انہوں نے تقریباً وہی سارے دلائل دیئے جس پر ہم پیچھے بحث کر چکے ہیں، تاہم اپنے زبانی بیان میں انہوں نے بالکل مختلف خطوط پر دلائل دیئے، انہوں نے اپنی رائے یہ بیان کی کہ اگر تمویل کنندہ (Financier) ایک متعین نفع کی وصولی کی شرط پر تمویل کرے خواہ مدیون (creditor) کو نفع یا نقصان ہو، تو اس صورت میں یہ رہا بن جائے گا، لیکن اگر عقد تمویل میں یہ شرط ہو کہ نقصان کی صورت میں نقصان دونوں فریق اپنی سرمایہ کاری کے تناسب سے برداشت کریں گے، تو عقد کو صحیح کرنے کے لئے اتنا ہی کافی ہے، اگرچہ فریقین اس بات پر بھی راضی ہو چکے ہوں کہ اگر تجارت میں نفع ہو تو اس کی ایک شرح نفع اصل سرمایہ کاری کے تناسب سے تمویل کرنے والے کو ملے گی، لہذا اب یہ قراض کا عقد بن جائے گا جو شریعت میں ناجائز نہیں ہے۔

۱۹۳: سب سے پہلے تو یہ نقطہ نظر ان قوانین پر مدعیان کی جانب سے دائر کردہ اعتراضات کا دفاع نہیں کرتا، جو موضوع گفتگو اور موضوع بحث ہیں، کیونکہ یہ قوانین ہر حالت میں ایک متعین نفع تمویل کرنے والے کے لئے مقرر کر دیتے ہیں، لہذا ان کی ان قوانین کو غیر اسلامی قرار دینے جانے کے خلاف اپیل بے اثر ہو جاتی ہے، تاہم ان کا نقطہ نظر سود کے متبادل تلاش کرنے میں معاون ہو سکتا تھا، لیکن ان کے نقطہ نظر کی قرآن و سنت سے تائید نہیں ہوتی۔ قراض کی اصطلاح اسلامی فقہ میں مضاربہ کے مرادف کے طور پر استعمال کی گئی ہے، اور تمام مذاہب فقہ اس بارے میں متفق ہیں کہ سرمایہ کار (رَبِّ الْمَالِ) کے واسطے مضاربہ میں کوئی بھی نفع اس کی سرمایہ کاری کے تناسب سے مقرر نہیں کیا جاسکتا، اس طرح کی کوئی شرط ناجائز سمجھی جائے گی۔ محترم اپیل کنندہ کے نقطہ نظر میں از خود تضاد نظر آتا ہے، کیونکہ انہوں نے یہ تسلیم کیا کہ نقصان کی صورت میں سرمایہ کار کسی بھی نفع کا مستحق نہیں ہوگا، لیکن دوسری طرف اگر سرمایہ کار نے اپنے حصہ نفع کے طور پر اپنی سرمایہ کاری کا ۱۰ فیصد مقرر کیا، یہ اپیل کنندہ کے لئے قابل قبول ہوگا، لیکن اس وقت کیا ہوگا جبکہ کل نفع سرمایہ کاری کے دس فیصد سے زائد حاصل نہ



ہو؟ اس صورت میں ان کے نزدیک سارا نفع سرمایہ کار لے جائے گا اور مضارب کو تجارت میں نفع ہونے کے باوجود کچھ حاصل نہ ہوگا، لہذا یہ نقطہ نظر اس وجہ سے ناقابل قبول ہے۔

## ربا اور نظریہ ضرورت (Riba & Doctrine of Necessity)

۱۹۳: آخر میں بعض اپیل کنندگان نے ربا کے مقدمے میں نظریہ ضرورت چسپاں کرنے کی کوشش کی، ہاؤس بلڈنگ فائننس کارپوریشن (HBFC) کے چیئرمین ڈائریکٹر محترم صدیق الفاروق صاحب نے یہ دلیل دی کہ قرآن پاک نے انسان کو اپنی سخت بھوک کی حالت میں زندگی بچانے کے لئے خنزیر کھانے کی بھی اجازت دی ہے۔ بعض اپیل کنندگان کا یہ موقف تھا کہ سود پر مبنی نظام ایک ایسی عالمگیر ضرورت بن چکا ہے کہ کوئی ملک بھی اس کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا، سود کے بارے میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اسے قرآن پاک نے حرام قرار دیا ہے، تاہم ملکی سطح پر اس کی حرمت کا نفاذ ایسی خودکشی کے مترادف ہوگا جو تمام ملکی معیشت کو نقصان پہنچا دے گا، اس لئے اس کو اسلامی احکامات کے خلاف نہیں قرار دینا چاہئے۔ بعض اپیل کنندگان نے یہ دلیل بھی دی کہ آج پوری دنیا ایک عالمی بستی کی شکل اختیار کر چکی ہے، اور کوئی ملک تنہا نہیں رہ سکتا، بالخصوص ہمارا ملک جو کہ قرضوں تلے دبا ہوا ہے، اور اس کے تمام ترقیاتی منصوبے زیادہ تر غیر ملکی سودی قرضوں پر منحصر ہیں، ایک مرتبہ اگر مکمل طور پر سود کی حرمت نافذ کر دی جائے تو یہ تمام ترقیاتی منصوبے آخری سانس لیں گے اور پوری معیشت اچانک زوال کا شکار ہو جائے گی۔

۱۹۵: ہم اس دلیل پر کافی توجہ دے چکے ہیں، اور ہم نے اس پہلو پر متعدد معاشی ماہرین، بینکاروں اور پیشہ ور حضرات کی معاونت میں سنجیدگی کے ساتھ غور بھی کیا، اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام ایک حقیقت پسند مذہب ہے، وہ کبھی کسی ایسے حکم پر کسی بھی فرد یا حکومت کو مجبور نہیں کرتا کہ جس کی تعمیل اس کے اختیار سے باہر ہو۔ نظریہ ضرورت ان نظریات میں سے ایک ہے جو قرآن کریم اور سنت سے مستنبط اور مأخوذ ہیں اور جسے مسلمان فقہائے کرامؒ نے تفصیلاً بیان بھی کیا ہے، یہ بات محترم صدیق الفاروق صاحب نے بجا ارشاد فرمائی کہ قرآن کریم نے اتنی شدید بھوک کے عالم میں خنزیر کھانے کی بھی اجازت دی ہے کہ اس کے بغیر جینا مشکل ہو جائے، لیکن اسلام میں نظریہ ضرورت کا تصور مجمل اور مبہم نہیں ہے، مسلمان فقہائے کرامؒ نے قرآن و سنت سے استنباط کر کے اس کے کچھ ایسے اوصاف بیان فرمائے ہیں جن سے ضرورت کی شدت اور مقدار کا پتہ چلتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے مواقع پر کس حد تک قرآن و سنت کے احکام کے مطابق گنجائش دی جاسکتی ہے، اسی لئے

ضرورت کی بنیاد پر کسی بھی مسئلے پر کوئی فیصلہ کرنے سے قبل اس بات کی یقین دہانی ضروری ہوگی کہ ضرورت حقیقی ہے اور خیالی اندیشوں اور طمع سازی پر مبنی نہیں ہے، اور مزید یہ کہ اس ضرورت کی تکمیل اس ناجائز کام کے سرانجام دیئے بغیر ناممکن ہے۔ جب ہم مذکورہ بالا اصولوں کی روشنی میں سود کے بارے میں غور کرتے ہیں تو ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ اس بارے میں بہت زیادہ مبالغے سے کام لیا جا رہا ہے کہ اگر سود کا بالکل خاتمہ کر دیا گیا تو یہ معیشت کے خاتمے کا سبب بنے گا، حقیقت پسندانہ تجزیے کے لئے ہمیں اندرونی اور بیرونی معاملات پر علیحدہ علیحدہ غور کرنا ہوگا۔

## اندرونی معاملات

۱۹۶: اندرونی معاملات میں سود کے خاتمے کے خلاف خدشات اس پر مبنی ہیں کہ زیادہ تر لوگوں کا خیال ہے کہ سود کے خاتمے کا مقصد بینکوں کو خیراتی اداروں میں تبدیل کر دینا ہے، اور بینک اسلامی نظام کے تحت رقیس کسی نفع کے بغیر تمویل کیا کریں گے، لہذا اکھائے داروں کو بھی بینکوں میں رکھی گئی رقم کے عوض کچھ حاصل نہ ہوگا۔ ہم نے قدرے تفصیل کے ساتھ پیچھے اسلام میں قرض کے تصور پر بحث کی ہے، اور یہ ذکر کیا ہے کہ اسلام میں قرض کا کردار تجارتی معیشت میں بہت محدود ہے، بینکوں اور تمویلی اداروں کو اسلامائز کرنے کا مطلب بغیر نفع کے تمویل کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بینک نفع نقصان میں شراکت کی بنیاد اور دوسرے اسلامی طریقہ ہائے تمویل کی بنیاد پر تمویل کریں گے، جن میں سے کوئی بھی نفع کے بغیر نہیں ہوگا۔

۱۹۷: کچھ دوسرے لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اسلامی اصولوں پر مبنی متبادل بینکاری نظام ابھی تک نہ تو تیار کیا گیا ہے اور نہ ہی اس پر عمل کیا گیا ہے، لہذا اس کی اچانک تعمیل کرنے سے ہم ایک ایسے تاریک اور مبہم علاقے میں داخل ہو جائیں گے کہ جو ہمیں اُن دیکھے خطرات کی طرف دھکیل دے گا، جو ہماری معیشت پر مکمل تباہی لاسکتا ہے۔

۱۹۸: یہ خدشہ درحقیقت موجودہ بینکاری نظام کے بارے میں نئے افکار اور اسلامی بینکاری نظام کے میدان میں گزشتہ تین دہائیوں میں کی گئی مساعی سے بے خبری اور نا آگاہی پر مبنی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلامی بینکنگ کوئی دیومالائی یا افسانوی خواب نہیں ہے، مسلمان فقہائے کرام اور معاشی ماہرین اسلامی بینکاری کے مختلف میدانوں میں تقریباً پچاس سال سے کام کر رہے ہیں، اور ۱۹۷۰ء سے اسلامی بینکاری کا تصور ایسے حقیقی اداروں کے رُوپ میں تبدیل ہوا جو اسلامی خطوط کے مطابق کام کر رہے ہیں، پوری دنیا میں اسلامی بینکوں اور تمویلی اداروں کی تعداد تین دہائیوں سے روز

بروز بڑھ رہی ہے، ہانگ کانگ شنگھائی بینک لندن کے اسلامی بینکنگ کے شعبے کے انچارج محترم اقبال احمد خان نے، جو اس کورٹ میں عدالتی مشیر کی حیثیت سے تشریف لائے تھے، یہ بیان کیا کہ اسلامی بینکوں اور تنویلی اداروں کی تعداد ۶۵ ممالک میں نوے بلین ڈالر کے سرمایہ اور ۱۵ فیصد سالانہ اضافے کے ساتھ دو سو سے زائد ہے، ۲۰۰۰ء سے قبل ایک اندازے کے مطابق یہ سرمایہ سو (۱۰۰) بلین ڈالر تک پہنچ جائے گا۔

۱۹۹: موجودہ اسلامی ترقیاتی بینک (IDB) جدہ کو آرگنائزیشن آف اسلامی کانفرنس (O.I.C) نے ۱۹۷۵ء میں اسلامی بینکاری کے موجد کے طور پر قائم کیا تھا، اس بینک کا اولین مقصد رکن ممالک کے ترقیاتی منصوبوں کے واسطے بین الحکومتی تنویلی عقود کے ذریعے سرمایہ فراہم کرنا تھا، لیکن یہ اب پرائیویٹ سیکٹر (نجی شعبے) میں بھی تجارتی تنویل (ٹریڈ فنانس) کی سہولت فراہم کر رہا ہے، یہ بینک اب اپنا ایک تحقیقی مرکز قائم کیے ہوئے ہے جو اسلامی بینکاری اور معیشت کے مختلف مسائل پر کام کر رہا ہے، عدالت ہڈانے اس بینک کو عدالت کی معاونت کرنے، اور موجودہ اسلامی بینکوں کے طریق کار پر روشنی ڈالنے اور موجودہ بینکاری نظام کو اسلامی خطوط اور تنویل کے مطابق ڈھالنے کے واسطے پیش کردہ تجاویز کے امکان کا جائزہ لینے کے لئے اپنے بینک کے ماہرین بھیجنے کی دعوت دی، اس بینک نے اس سلسلے میں ازراہ مہربانی ایک اعلیٰ اختیاراتی وفد اسلامی ترقیاتی بینک کے صدر جناب ڈاکٹر احمد محمد علی کی سربراہی میں از خود بھیجا، مختلف ارکان وفد بشمول صدر بینک نے کورٹ سے خطاب کیا اور اپنی تحریری رپورٹ بھی داخل کی، تفصیلات کے علاوہ ان کے اپنے معروضات کا خلاصہ خود ان کے الفاظ میں درج ذیل ہے:

The experience accumulated by Islamic banks, in general, and the Islamic Development Bank in particular, as well as attempts made in a number of Muslim countries to apply an Islamic financial system, indicate that the application of such an Islamic system by any Muslim country, at the national level, is feasible. According to the data compiled by the International Union of Islamic Banks, there are 176 Islamic banks and institutions in the world. In terms of number, 47% of these institutions are concentrated in South and South East Asia,

27% in GCC and Middle East, 20% in Africa and 6% in the Western countries. In terms of deposits, amounting to US\$ 122.6 billion and total assets amounting to US\$ 147.7 billion. 73% of the activities of these institutions are concentrated in the GCC and the Middle East. IDB alone, since its inception from 1976 to 1999, has provided financing in the range of US\$ 21.0 billion. As against a growth rate of 7% per annum recorded by the global financial services industry, Islamic banking is growing at a rate of 10-15% per annum and accounts for 50-60% of the share of the market in the GCC and Middle East.

Islamic banking is distinctive in two respects: concentrating on the real sector of the economy, it imparts tremendous stability to the economic system by achieving an identity between monetary flows and goods and services, and by operating on a system of profit and loss sharing in its evolved state, it insulates the society from the debt-mountain on the analogy that if the economies enter into recessionary or deflationary phases, the principles of profit and loss sharing protects the states and economic operators from the evils of accumulation of interest and minimizes defaults and bankruptcies.

ترجمہ: اسلامی بینکوں کو بالعموم اور اسلامی ترقیاتی بینک کو بالخصوص جو تجربہ ہوا اور اسلامی تمویلی نظام کے سلسلے میں کئی مسلمان ممالک میں جو کوششیں کی گئیں یہ سب چیزیں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ کسی اسلامی ملک میں ایسا اسلامی نظام کا قیام ممکن العمل ہے، اسلامی بینکوں کے اتحاد کی بین الاقوامی تنظیم (انٹرنیشنل یونین آف اسلامک بینکنگس) کے مطابق دنیا میں اس وقت ۱۷۶ اسلامی بینک اور

تمویلی ادارے موجود ہیں، تعداد کے لحاظ سے ان میں سے ۴۷ فیصد جنوب اور جنوب مشرقی ایشیا میں واقع ہیں، ۲۷ فیصد دولت مشترکہ اور مشرق وسطیٰ میں، ۲۰ فیصد افریقہ میں اور ۶ فیصد مغربی ممالک میں واقع ہیں، کھاتوں کے لحاظ سے ان کی مالیت ۱۱۴.۶ بلین امریکی ڈالر، اور اثاثوں کے لحاظ سے مالیت ۱۳۷.۷ بلین امریکی ڈالر ہے، ان کی ۷۳ فیصد سرگرمیاں دولت مشترکہ اور مشرق وسطیٰ میں ہیں، خود اسلامی ترقیاتی بینک نے اپنی ابتداء ۱۹۷۶ء سے لے کر ۱۹۹۹ء کے عرصے میں ۲۱.۰ بلین امریکی ڈالر کی حد تک تمویل کی ہے، عالمی تمویلی خدمات کی صنعت میں اضافے کی شرح سالانہ سات فیصد ہے، اس کے برخلاف اسلامی بینکاری کی شرح اضافہ ۱۰ سے ۱۵ فیصد سالانہ اور دولت مشترکہ اور مشرق وسطیٰ کی مارکیٹ میں ۵۰ سے ۶۰ فیصد تک شمار کی گئی ہے۔

اسلامی بینکاری دو لحاظ سے بڑی قابل امتیاز ہے، ایک یہ کہ وہ معیشت کے حقیقی شعبے میں مرکوز ہے، مالیاتی بہاؤ اور اشیاء و خدمات کے درمیان ایک شناخت پیدا کر کے، نفع و نقصان میں شرکت کے اعلیٰ نظام کو اپناتے ہوئے یہ معاشی نظام میں زبردست استحکام پیدا کرتی ہے، یہ معاشرے کو قرضوں کے بوجھ سے بچاتی ہے، اس وجہ سے کہ اگر کبھی معیشت بحران کا شکار ہو جائے تو نفع نقصان میں شراکت کے اصول ریاست اور معاشی کارکنان کو اجتماع سود (Accumulation of Interest) کی خرابیوں سے محفوظ رکھتے ہیں، اور دیوالیہ پن اور نادہندگیوں (Defaults) کے خطرات کم کرتے ہیں۔

۲۰۰: چونکہ اسلامی بینکاری کا تجربہ ابھی ابتدائی مرحلے سے گزر رہا ہے، اس لئے اس صنعت کو متعدد مسائل کا سامنا ہے، یہ مسائل بہت سے تحقیقی اداروں، تعلیمی حلقوں، ترقیاتی پروگراموں، ورک شاپوں اور کانفرنسوں میں سامنے لائے گئے ہیں، آج بہت بڑی تعداد میں کانفرنسیں، سیمینار اور ورک شاپس پوری دنیا کے مختلف حصوں میں منعقد کیے جاتے رہتے ہیں، جن میں مسلمان فقہاء، معیشت دان، بینکار اور کارکنان عملی مشکلات تلاش کر کے ان کے حل تلاش کرتے ہیں۔

۲۰۱: اس کا مطلب یہ کبھی نہیں ہے کہ اسلامی بینکاری کی صنعت نے اپنی بلوغت کے انتہائی مقصد کو حاصل کر لیا ہے، یقیناً اس کی کچھ حدود ہیں، یہ بہت ساری کمزوریوں میں مبتلا بھی ہو سکتی ہے، اس کے بہت سے مسائل ابھی حل ہونا باقی بھی ہیں، لیکن اسلامی بینکوں کی اب تک ترقی کی رفتار اس غلط تصور کی نفی کرنے کے لئے کافی ہے کہ اسلامی بینکاری کوئی دیومالائی تصور (Utopian Idea) ہے، اور یہ کہ اس سمت میں پیش قدمی ہلاکت کی طرف ایک قدم ہوگا، یہ مختصر جائزہ اتنا ضرور ظاہر کرتا ہے کہ اسلامی بینکاری کے میدان میں کافی حد تک زمینی کام (Ground Work) کیا جا چکا ہے، اور معیشت سے سود کے خاتمے کے امکانات پر بحث کے وقت یہ پس منظر نظر انداز یا بے قیمت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۲۰۲: محترم ایم اشرف جنجوعہ صاحب (چیف، اکنامک ایڈوائزر اسٹیٹ بینک آف پاکستان) کو اس مقدمے کی سماعت کے دوران اسٹیٹ بینک نے اپنا نمائندہ مقرر کیا تھا، انہوں نے اپنے اس تحریری بیان میں، جو انہوں نے عدالت میں جمع کرایا تھا، یہ رائے دی کہ پوری معیشت کو سودی نظام سے غیر سودی نظام میں منتقل کرنا اگرچہ ممکن ہے لیکن دنیا بھر میں کام کرنے والے پرائیویٹ اسلامی بینکوں کے عملیات (Operations) کے مقابلے میں کہیں زیادہ پیچیدہ اور چیلنج کرنے والا ہدف ہے۔

۲۰۳: ہم اس حقیقت سے بے خبر نہیں ہیں کہ پوری معیشت سے سود کا خاتمہ کسی تنہا ادارے سے سود کے خاتمے کے مقابلے میں کئی لحاظ سے زیادہ پیچیدہ اور مشکل ہوگا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ کچھ میدان ایسے بھی ہیں جہاں سود سے پاک نظام قائم کرنا پرائیویٹ اسلامی بینکوں میں ایسا کرنے سے بہت زیادہ آسان ہوگا، دنیا کے مختلف حصوں میں کام کرنے والے اسلامی بینک اپنے غیر سودی معاملات کی سرانجام دہی میں اپنی حکومتوں یا مرکزی بینک کی حمایت سے محروم ہوتے ہیں، انہیں ان قانونی اور حکومتی پابندیوں کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جو بنیادی طور پر غیر سودی بینکاری کی معاونت کے لئے بنائے گئے ہیں، اور پھر اسلامی بینکوں پر ان کے اسلامی طریقہ ہائے تمویل کے موافق ذرہ برابر تبدیلی کیے بغیر ان قوانین کو مسلط کر دیا جاتا ہے، اسلامی بینک اس طرح کام کر رہے ہیں کہ ان کے ہاتھ روایتی بینکاری (Conventional Laws of Banking) کے اصول و ضوابط اور قوانین سے بندھے ہوئے ہیں، اگر حکومت یا سودی نظام کو حکومتی سطح پر نافذ العمل کر دے تو حکومت اپنے قانونی اور اصولی ڈھانچوں کو وضع کرنے میں مکمل آزاد ہوگی، اور پرائیویٹ اسلامی بینکوں کو لاحق مشکلات حکومت کے لئے کوئی مسئلہ پیدا نہیں کریں گی، مزید برآں اسلامی بینکوں کو روایتی بینکوں کے ساتھ

مسابقت اور مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اگر کوئی صارف اسلامی بینکوں کی پیش کردہ سہولیات سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہتا تو وہ آسانی کے ساتھ اس کی متبادل روایتی بینکاری کی موجودہ سہولیات سے فائدہ اٹھا لیتا ہے، اگر اسلامی طریقہ ہائے تمویل کو پورے ملک پر نافذ کر دیا جائے اور کوئی بینک بھی غیر اسلامی طریقہ تمویل پیش نہ کرے، تو یہ مسئلہ بھی آسانی سے حل ہو سکتا ہے۔ تو صحیح پوزیشن یہ ہے کہ اسلامی طریقہ بینکاری کو ملکی سطح پر نافذ کرنا بعض لحاظ سے زیادہ آسان اور دوسری بعض لحاظ سے زیادہ مشکل ہے، حقیقت پسندی کے لئے ہمیں ان دونوں پہلوؤں کو عمل انتقال (Transformation) کے وقت کی تعیین کرتے وقت غور کرنا ہوگا، آئیے اب ہم اسلامی بینکاری کے مجوزہ نظام کے اہم ارکان پر غور کرتے ہیں۔

## نفع و نقصان میں شراکت

۲۰۴: اسلامی تمویل کی بنیادی اور سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک متعین شرح سود کے بجائے نفع اور نقصان پر مبنی ہوتی ہے۔ ہم پہلے ہی قرض پر مبنی معیشت کے تباہ کن نتائج پر غور کر چکے ہیں، اس قرض پر مبنی معیشت کی تباہ کاریوں کو محسوس کرتے ہوئے بہت سے معیشت دان یہاں تک کہ مغربی معیشت دان بھی شرکت پر مبنی تمویلی نظام کی حمایت کر رہے ہیں۔

ہم جیمس رابرٹسن کا ایک مرتبہ پھر حوالہ دیتے ہیں:

Why has the process of issuing new money into economy (i.e. credit creation) been delegated by governments to the banks, allowing them to profit from issuing it in the form of interest-bearing loans to their customers? Should governments not issue it directly themselves, as a component of citizen's income? Would it be desirable and possible to limit the role of interest more drastically than that, for example by converting debt into equity throughout the economy? This would be in line with Islamic teaching, and with earlier Christian teaching, that usury is a sin. Although the practical complications would make this a goal for the longer term, there are

strong arguments for exploring it - the extent to which economic life world-wide now depends on ever-rising debt, the danger of economic collapse this entails, and the economic power now enjoyed by those who make money out of money rather than out of risk-bearing participation in useful enterprises.<sup>(1)</sup>

ترجمہ: معیشت کے اندر نئے زر کے اجراء کا عمل (یعنی تخلیق زر اعتباری) حکومت نے بینکوں کو کیوں تفویض کر دیا ہے؟ ان کو اجازت دے دی گئی ہے کہ وہ اپنے گاہکوں کو سودی قرضے جاری کر کے تخلیق زر کے عمل سے فائدہ اٹھائیں، کیا حکومت کو اسے بلا واسطہ شہریوں کی آمدنی کا حصہ بناتے ہوئے جاری نہیں کرنا چاہئے؟

کیا یہ بات زیادہ پسندیدہ اور ممکن نہیں ہوگی کہ مثال کے طور پر قرضوں کو شراکت داری میں تبدیل کر کے تیزی کے ساتھ سود کا کردار محدود کر دیا جائے؟ یہ اسلامی تعلیمات اور سابقہ عیسائی تعلیمات کے مطابق ہے کہ سود ایک گناہ ہے، اگرچہ عملی پیچیدگیاں اس کام کو طویل المیاد مقصد کیوں نہ بنائیں، لیکن اس کے باوجود مضبوط دلائل کی بنیاد پر اس مقصد کے لئے کوشش کرنی چاہئے۔ یعنی جس حد تک دنیا بھر کی معاشی زندگی روز افزوں قرضوں پر منحصر ہوتی جا رہی ہے، اس میں معاشی تباہی کے جو خطرات مضمر ہیں اور معاشی طاقت کا جو تمام تر فائدہ اس وقت انہی لوگوں کو پہنچ رہا ہے جو مفید منصوبوں میں خطرہ برداشت کرنے کی بجائے روپے سے روپیہ پیدا کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔

۲۰۵: جان ٹام لینسن آکسفورڈ میں قیام پذیر کینیڈین معیشت دان ہیں، ترقی یافتہ اور کم ترقی یافتہ ممالک میں قرضوں کے اثرات کا مطالعہ و تحقیق کرتے ہوئے انہوں نے آکسفورڈ ریسرچ اور ڈیولپمنٹ کارپوریشن قائم کیا اور وہ خود اس کے چیئرمین ہیں، جس میں شرکت کے طریقے اور موجودہ قرضوں کے ذریعے کی جانے والی تسویل کی جگہوں پر بازار حصص کو ترقی دینے پر تحقیق کی جا رہی ہے، اپنی کتاب (دیانت دار زر) "Honest Money" میں انہوں نے قرضوں کو حصص شراکت

(1) James Robertson, 'Transforming Economic Life: A millennial Challenge. Green Books, Devon, 1998, P. 57.



میں تبدیل کرنے کی پُر زور سفارش کی ہے، ان کے نکالے ہوئے درج ذیل نتائج ان حضرات کے لئے بڑے غور طلب ہیں جو موجودہ تمویلی نظام کو جوں کا توں برقرار رکھنے پر مصر ہیں۔

Converting debt to equity is not a panacea for all economic ills. It can, however, produce many positive benefits. These benefits will not necessarily follow automatically from conversion. Concentrated effort will be required to ensure they do. Without conversion they will not happen at all.

Not the least these benefits will be those brought to the banking community itself. The banking and monetary system will not collapse. Nor should there ever need to be the threat of collapse again. Owners of banks will find the value of their shares underpinned as liabilities disappear from balance sheets and are replaced by assets of a specific value. Each and every depositor will be able simultaneously to withdraw his or her total deposits.

Demand for the bank's current or cheque account services will not diminish. Longer term depositors will now have to pay for storage: it will be a less attractive option than exchange, so the velocity with which money moves from bank to market-place to bank again, from one account to another, is likely to increase. There will be a continuous flow of money available for new equity investment.

The market-place in general will also receive benefits. Conversion will also cause the value of money to stabilize. Saving can then retain their value. Prices need only vary according to the supply and demand of the product being priced. Measurements of exchange value made

by different people at different times can be validly compared. The unit of money will once more be a valid unit of measurement of exchange value. The field of economics can become a science.

Many of the distortions which now exist in our individual frames of reference will be corrected. For instance, an investment which took an investor, ten, fifteen or twenty years to recoup used to be considered sound. Now, too often the maximum period envisaged is five years; even three. This short-term view has precluded many useful businesses from being created. The re-establishment of stable money and the emphasis on security which will be required within equity investment program will encourage people to take a longer view. More businesses will then be considered viable and the number of new jobs can increase dramatically.

Existing savers will also be protected. The conversion to equity will eliminate the possibility of collapse for individual banks and for the system as a whole. Savings will not disappear. The nature of savings will change from just units of money to units of money and shares. The exchange value of both the shares and the money will have to be re-assessed. But they will have value. If no actions is taken and the system collapses, they may end up having no value.

The changes proposed will also free many from the enslavement of debt. Both nations and individuals can regain their dignity. They will be free to make their own choices. No longer

will managers have to face the choice between paying interest and disemploying some or not paying interest and disemploying all.

Nor shall we need to experience the stresses caused by current economic and business cycles. There will be a steady flow of money into investments. New investment opportunities will continually be sought as a home for both individual saving and business profits. Both will wish to avoid storage charges.

Growth will be dependent upon the continuing development of new ideas and new productive capacity. Growth will no longer be dependent upon the positive flow of new savings and new profits.

Re-establishing the integrity of money will eliminate at least one of the causes of human conflict. Money will no longer secretly steal from those who save, those on fixed income and those who enter long-term contracts.

Further, it can lead to a greater premium being placed on personal integrity. The character traits of honest, honourable and forthright behaviour will be in demand. Investor's security will depend on them. Recognition of the degree of interdependence in an equity-oriented market-place can lead to more consideration of the needs of others, and, ultimately, to a more caring and, compassionate society.

Of course, life is never roses all the way. Many mistakes will be made. When new paths are trodden, the way is sometimes uncertain. Some will find it difficult to break the habitual patterns of thought which govern behaviour in

a debt-oriented society. NO doubt some readers will have already experienced this.

Some will be hard-pressed when the actual exchange value of their investments becomes apparent. Yet, the conversion process can be controlled. Collapse cannot. We should be able, as part of the conversion process, to identify those who might suffer unduly. Then we can be prepared to assist them and cushion any hardship.

The case of honest money is a compelling one. Honest money is not a thief. It does not steal from the thrifty. It is not socially divisive. It does not promote economic and business cycles, creating unemployment. On the contrary, it encourages thrift. It promotes sustainable economic growth. It rewards merit. It demands integrity.

These were worthwhile goals. They can be achieved. What is needed now is the will to make them happen.<sup>(1)</sup>

ترجمہ: قرضوں کو حصص شراکت میں منتقل کرنا ہی تمام معاشی بیماریوں کا مکمل علاج نہیں ہے، تاہم یہ بہت سے مثبت منافع پیدا کر سکتا ہے، اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ یہ منافع منتقلی کے فوراً بعد نظر آنا شروع ہو جائیں، ان منافع کے پیدا ہونے کے لئے یکسو کادشوں کی حاجت ہوگی، لیکن منتقلی کے بغیر یہ منافع بالکل پیدا نہ ہوں گے۔

وہ منافع جو از خود بینکنگ کیونٹی (برادری) کو حاصل ہوں گے، وہ بھی کم نہ ہوں گے، بینکاری اور مالیاتی نظام میں زوال نہیں آئے گا، اور نہ اس قسم کا کوئی خطرہ ہوتا چاہئے کہ وہ دوبارہ زوال پذیر ہوگا، بینکوں کے مالکان اپنے حصص کو مضبوط قدر و قیمت والا پائیں گے، کیونکہ ان کے مطلوبات (Liabilities)

(1) John Tomlinson: Honest Money: A Challenge of Banking, Helix 1993, PP. 115, 118.

ایک مخصوص قدر والے اثاثوں (Assets) سے تبدیل ہو جائیں گے۔ بینکوں کے جاری (Current) اور چیک کھاتوں (Accounts) کی خدمات کم نہیں ہوں گی، جو لوگ طویل میعاد کے لئے رقیں بغرض حفاظت رکھوائیں گے، انہیں حفاظت کی فیس ادا کرنی ہوگی، روپے کو تبادلے کے لئے استعمال کرنے کے مقابلے میں یہ کم دلکش اختیار (Option) ہوگا، لہذا زر کی بینکوں سے بازاروں میں اور پھر وہاں سے پھر بینکوں کے ایک کاؤنٹر سے دوسرے کاؤنٹر میں گردش کی رفتار تیز ہو جائے گی، وہاں زر کا ایک جاری بہاؤ اسی شراکتی سرمایہ کاری (Equity Investment) کے لئے دستیاب رہے گا۔

شراکت پر مبنی نظام سے بازاروں کو بھی عمومی طور سے فائدہ ہوگا، قرض سے شرکت کی طرف منتقلی زر کی قیمت میں استحکام کا سبب بنے گی، چنانچہ بچتیں اپنی قدر و قیمت برقرار رکھ سکیں گی، قیمتوں کا اتار چڑھاؤ کسی پیداوار کی طلب و رسد کے پیمانہ تقویم کے ذریعے ہی ہوگا، لوگوں کے مختلف زمانوں میں تبادلے کی قدر و قیمت کی پیمائش کا صحیح طریقے سے اندازہ ہو سکے گا، زر کی اکائی ایک مرتبہ پھر قدر تبادلہ کی پیمائش کی ایک صحیح اکائی ہوگی، معاشیات کا میدان ایک علم بن سکتا ہے۔

ایسی بہت سی خرابیاں جو ہمارے انفرادی (Frames of Reference) میں پائی جاتی ہیں، ان کی اصلاح ہو جائے گی، مثال کے طور پر ایک سرمایہ کاری جو کسی سرمایہ کار کے نفع کے لئے دس، پندرہ، بیس سال لے لیتی تھی، پہلے کافی سمجھی جاتی تھی، اب اکثر زیادہ سے زیادہ مدت پانچ سال یا تین سال بھی متصور کی ہے، یہ قلیل المدت انداز فکر بہت سے مفید بزنس کی تخلیق کو ناممکن بنا چکا ہے، مضبوط زر کے دوبارہ قیام اور شراکتی سرمایہ میں خطرات سے حفاظت پر زور یہ وہ اوامر ہیں جو لوگوں کو طویل المیعاد منصوبوں میں شرکت پر ابھاریں گے، اور زیادہ تجارتیں ممکن نظر آئیں گی اور نئی ملازمتوں کی تعداد ذرا مائی طور پر بڑھے گی۔

موجودہ بچت کرنے والے بھی محفوظ ہوں گے، شرکت میں انتقال کے ذریعے

اجتماعی طور پر انفرادی بینکوں کے نظام کے زوال کا امکان ختم ہو جائے گا، بچتیں غائب نہیں ہوں گی، بچتوں کی فطرت زر کی چند اکائیوں سے بدل کر زر کی اکائیوں اور حصص میں تبدیل ہو جائے گی، حصص اور زر کی تبادلہ کی قدر بھی از سر نو متعین کرنی پڑے گی، لیکن وہ ایک قدر و قیمت رکھیں گے، اگر کوئی قدم نہیں اٹھایا گیا اور پورا نظام تباہ ہو گیا تو وہ اس طرح ختم ہو جائیں گے کہ ان کی کوئی قدر نہیں ہوگی۔

مجوزہ ترامیم بہت سے لوگوں کو قرضوں کی غلامی سے آزاد کر دیں گی، قومیں اور افراد دوبارہ اپنی عظمت حاصل کر لیں گے، وہ اپنی پسند کا راستہ اختیار کرنے میں آزاد ہوں گے، اور فیجروں کو اس قسم کی چوائس کا کوئی سامنا کرنا نہیں پڑے گا کہ یا تو وہ سود ادا کریں اور کچھ ملازمین کو نکال دیں یا سود ادا نہ کریں اور سب ملازمین کو فارغ کر دیں۔

اس کے علاوہ ہمیں اس دباؤ کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا جو موجودہ نظام میں تجارتی چکروں سے پیدا ہوتا ہے، پھر زر کا سرمایہ کی طرف ایک مستحکم بہاؤ ہوگا، اور تجارتی نفع کے ایک مرکز کے طور پر نئی سرمایہ کاری کے مواقع تسلسل کے ساتھ تلاش کیے جائیں گے، کیونکہ انفرادی بچتوں اور تجارتی منافع میں سے ہر ایک یہ چاہے گا کہ فالتو روپیہ کو محفوظ رکھنے کی فیس ادا نہ کرنی پڑے، نیز ترقی نئے تصورات اور نئے پیداواری مواقع کی مسلسل ترقی پر مبنی و منحصر ہو جائے گی، نئے قرضوں کی تخلیق پر منحصر نہیں ہوگی، معاشی ترقی نئی بچتوں اور نئے نفع کے مثبت بہاؤ پر منحصر ہوگی۔

زر کی قدر کے دوبارہ مضبوط ہونے سے انسانی تصادم کے ایک اہم سبب کا خاتمہ ہو جائے گا، مزید یہ کہ زر ان لوگوں سے چپکے سے چوری نہیں ہوگا، جو طویل المیعاد معاہدوں میں سرمایہ لگاتے ہیں یا بچت کر کے رکھتے ہیں یا جن کی آمدنی متعین ہے۔

مزید یہ کہ اچھا ذاتی کردار رکھنے والوں کو فائدہ پہنچنے کا امکان زیادہ ہوگا، امانت، حرمت اور اچھے کردار کی طلب بڑھے گی، سرمایہ کاروں کی سرمایہ کاری ان پر منحصر ہوگی، شراکت پر مبنی مارکیٹ میں باہمی آزادی و استقلال کو تسلیم کرنا

دوسروں کی ضروریات کی مزید فکر کرنے کا باعث بنے گا، جس کی انتہاء مزید رحمدل اور مددگار معاشرہ کا قیام ہوگی۔

یقیناً زندگی ہمیشہ گلاب کے پھولوں پر مشتمل نہیں ہوتی، بہت سی غلطیاں بھی ہوں گی، جب نئے راستوں پر چلا جاتا ہے تو راستہ بعض اوقات غیر یقینی بھی ہوتا ہے، کچھ لوگ ایسے عادی انداز فکر توڑنے میں مشکل محسوس کریں گے جو قرض پر مبنی معاشرے کے تحت کام کرتے ہیں، اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض قارئین پہلے ہی اس کا تجربہ کر چکے ہیں۔

کچھ لوگوں کو جب ان کی سرمایہ کاریوں کی حقیقی قدر متبادل نظر آئے گی تو شدید دباؤ کا سامنا ہوگا، تاہم انتقال کا عمل کنٹرول کیا جاسکتا ہے، زوال کو کنٹرول نہیں کیا جاسکتا، اس عمل انتقال کا حصہ بنتے ہوئے ہمیں ان کو شناخت کرنے کے قابل ہونا چاہئے جو بلاوجہ اس سے نقصان میں مبتلا ہوں گے، تاکہ ہم ان کی بروقت مدد کر سکیں اور ان کی تکلیف میں سہارا بن سکیں۔

امانت دار زر کا تصور ایک فریضہ ہے، امانت دار زر (Honest Money) کوئی ایک چور نہیں ہے، یہ چالاکی سے چوری نہیں کرتا ہے، یہ معاشرے میں تقسیم کنندہ نہیں ہے، یہ تجارتی چکروں کو فروغ دے کر بے روزگاری کا سبب نہیں بنتا، اس کے بجائے یہ اچھی کارکردگی کی ہمت افزائی کرتا اور پائیدار معاشی ترقی کو فروغ دیتا ہے، میرٹ کو نوازتا ہے اور بلند کردار کی طلب بڑھاتا ہے، یہی حقیقی مقاصد ہونے چاہئیں، یہ حاصل بھی کیے جاسکتے ہیں، بس صرف ضرورت اس بات کی ہے کہ ایک ایسا عزم چاہئے جو اس کے وقوع پذیر ہونے کا سبب بن سکے۔

۲۰۶: مائیل روبوٹھم نے نام لینسن کے مندرجہ بالا اقتباسات پر اپنی کتاب میں درج ذیل

تبصرہ کیا ہے:

One of the most unusual and original contributions to the monetary debate. John Tomlinson is a former merchant banker and presents a powerful case against the debt-based money system; his solution is highly creative

and shows the scope of thought outside the normal parameters of monetary reform. The work is currently being incorporated by Nova University in America as part of their master degree in economics.<sup>(1)</sup>

ترجمہ: مالیاتی اسکاٹ میں یہ سب سے حقیقی اور خصوصی خدمت ہے، جان ٹام لیسن ایک سابقہ مرچنٹ بینکار تھا، اس نے قرض پر مبنی معیشت کے خلاف ایک زبردست مقدمہ قائم کیا ہے، اس کا پیش کردہ حل انتہائی تخلیقی ہے، اور عام مالیاتی اصطلاحات سے پار ایک فکر کا افق ظاہر کرتا ہے، امریکا کی نووا یونیورسٹی نے ان کے کام کو معاشیات کی ماسٹرز ڈگری کا ایک حصہ بنا کر اسے تسلیم کر لیا ہے۔

۲۰۷: فلپ پور اسلامی فائننس پر اپنی حالیہ تحقیق میں درج ذیل مشاہدہ بیان کرتے ہیں۔

Although this long term shifts from a bond-based to an equity-based financial system accords in many respects with Islamic economic principles, it is a trend which is by no means confined to the Islamic world and which is increasingly being championed globally. The resurgence in Islamic finance worldwide is seen by some simply as a reflection of the global economy's discernible transition from bond-based to equity-based finance.

Consider, for example, the strategy of developed, no-Muslims but heavily indebted economy such as Italy. Under the terms of privatization programme which gathered momentum in 1995 and 1996, Italian law stipulates that "All the proceeds of the privatisation of public companies become part of a sinking fund that, by law, can only be used

(1) Michael Rowbotham: The Grip of Death: a study of Modern Money, Jon Carpenter 1997, P. 330



to retire debt, and is not applied towards the reduction of the PSBR." Perhaps, indeed, the Western world has been gravitating toward islamic principles of finance without knowing it over the last three decades.<sup>(1)</sup>

ترجمہ: اگرچہ تمسکات (بانڈز) پر مبنی معیشت کا حصص پر مبنی معیشت کی طرف انتقال کئی لحاظ سے اسلامی معاشی اصولوں کے مطابق ہے، یہ ایک ایسا طریقہ ہے جو کسی معنی میں اسلامی دنیا کے ساتھ منحصر نہیں ہے، اور جو تیز رفتاری کے ساتھ پوری دنیا میں پسند کیا جا رہا ہے، پوری دنیا میں اسلامی تمویل کی بیداری کی جولہر ہے، اسے بعض حضرات اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ دنیا بھر کی معیشت واضح طور سے قرضوں پر مبنی نظام سے شرکت کے نظام کی طرف منتقل ہو رہی ہے، اور یہ لہر اس حقیقت کی عکاسی کرتی ہے۔

مثال کے طور پر غور فرمائیے کہ ایک ترقی یافتہ غیر مسلم مگر قرضوں کے انتہائی بوجھ تلے دبی ہوئی اٹلی کی معیشت ہے، پرائیویٹائزیشن پروگرام کے تحت جس نے ۱۹۹۵ء اور ۱۹۹۶ء میں زور پکڑا، اطالوی قانون یہ عائد کرتا ہے کہ "..... پبلک کمپنیوں کی تمام آمدنی ایک فنڈ کا حصہ بن جائے گی، جو قانون کے تحت صرف قرضے اُتارنے (Retire) کے لئے استعمال ہوگا، اور PSBR کی تخفیف کرنے کے لئے استعمال نہیں ہوگا، شاید حقیقت یہ ہے کہ مغربی دنیا نادانستگی میں تین عشروں سے زائد عرصے سے تمویل کے اسلامی اصولوں کی طرف قدم بڑھا رہی ہے۔

۲۰۸: عالمی مالیاتی ادارہ آئی ایم ایف کے تحقیقی شعبے کے دو معیشت دان جناب عباس میراخور اور محسن ایچ خان نے غیر سودی اسلامی بینکاری کے اثرات کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے، اور وہ نفع نقصان میں شرکت کے نظام پر بحث کرتے ہوئے یہ بیان کرتے ہیں:

As shown in a recent paper by Khan (1985) this system of investment deposits is quite closely related to proposals aimed at transforming the

(1) Philip Moore: Islamic Finance: A partnership for growth, Economy Publisher's 1997. P. 173.

Traditional Banking System to an equity basis made frequently in a number of countries, including the United States.<sup>(۱)</sup>

ترجمہ: جیسا کہ خان صاحب کے حالیہ (۱۹۸۵ء) مقالے سے ظاہر ہوتا ہے، سرمایہ کاری کھاتہ کا یہ نظام ان تجاویز سے کافی قریب ہے جن کا مقصد اور موضوع روایتی بینکاری نظام کو حصہ داری کے نظام میں تبدیل کرنا ہے، جو کہ بہت سارے ممالک بشمول ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں بھی اختیار کیا گیا ہے۔

پیٹر وارٹنسن نے بھی شرکت پر مبنی ایک تمویلی نظام کو ترجیح دی ہے، اور انہوں نے فشر منسکی جے پریسلے اور پی ملسن کے نظریوں پر اس مقصد سے بحث کی ہے۔<sup>(۲)</sup>

۲۰۹: خلاصہ یہ کہ شرکت پر مبنی بینکاری نہ صرف اسلامی حلقوں کی طرف سے تجویز کی گئی ہے، بلکہ اسے کچھ غیر مسلم معیشت دانوں نے بھی خالص معاشی اور اقتصادی لحاظ سے تجویز کیا ہے، موجودہ قرض پر مبنی معیشت کے ذیلی اثرات اور اثرات بد یعنی ظلم، عدم استحکام اور تجارتی دھچکوں وغیرہ نے ہی ان کو اس طرف مجبور کیا کہ ایک ایسا انصاف اور حصہ داری پر مبنی نظام لایا جائے جو دولت کی منصفانہ تقسیم اور استحکام کا یقینی سبب ہو۔ شرکت پر مبنی نظام بینکاری میں کھاتہ داروں (Depositors) کو اس سے کہیں زیادہ نفع ملنے کی توقع کی جاتی ہے جتنی کہ وہ آج سود کی صورت میں وصول کرتے ہیں، اور پھر وہ سودی رقم بھی قرض پر مبنی زر کے پھیلاؤ کی وجہ سے افراط زر کے منفی اثرات کا شکار بن جاتی ہے، یہ دولت کے بہاؤ کا رخ عام آدمی کی طرف کر دیتی ہے، جس کے نتیجے میں بچت بڑھتی ہے اور آہستہ آہستہ توازن اور خوشحالی لاتی ہے۔

## مشارکہ فائنانسنگ (تمویل) پر کچھ اعتراضات

### ۱: نقصان کا ریسک

۲۱۰: ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ مشارکہ کے ذریعے تمویل کا تقریباً مطلب یہ ہے کہ

- (1) Mohsin H. Khan and Abbas Mirakhor: Theoretical Studies in Islamic Banking & Finance, Houston 1987, P. 168.
- (2) Peter Worburton: Debt and Delusion, Central Bank Follies that threaten Economy Disaster, Allen Lane, 2999, P. 224, 225.

تجارت کے نقصانات تمویل کنندہ یا بینک کو منتقل کر دیئے جائیں، یہ نقصان کھاتہ داروں کو بھی منتقل کیا جائے، کھاتہ دار مسلسل نقصان کے رسک برداشت کرتے ہوئے اپنی رقموں کو بینکوں اور تمویلی اداروں میں رکھوانا پسند نہ کریں گے، اور اس طرح ان کی بچتیں یا تو بیکار ہو جائیں گی، یا پھر بینکوں سے باہر دوسرے معاملات میں استعمال کی جائیں گی، جس کا نتیجہ قومی سطح پر ترقی میں عدم معاونت ہوگا۔

۲۱۱: یہ دلیل درحقیقت غلط مفروضہ ہے، مشارکہ کی بنیاد پر تمویل سے قبل بینک اور مالیاتی ادارے اس مجوزہ تجارت کے امکانات (Feasibility) پر غور کریں گے جس کے لئے یہ سرمایہ درکار ہے، یہاں تک کہ موجودہ سودی بینکاری نظام میں بھی بینک ہر ایک اپیل کنندہ کو قرضے نہیں دیتے، وہ نہ صرف صارف کی مالیاتی حالت کا مطالعہ کرتے ہیں بلکہ بعض اوقات انہیں اس تجارت کے مختلف امکانات کا جائزہ بھی لینا پڑتا ہے، اور اگر انہیں یہ خدشہ ہو کہ تجارت قابل نفع نہیں ہے، تو وہ قرضہ دینے سے انکار کر دیتے ہیں، مشارکہ میں انہیں یہ تحقیق اور زیادہ پچانے پر گہرائی میں جا کر احتیاط کے ساتھ کرنی ہوگی، لیکن یہ اضافی کام یقیناً ملکی معیشت کے لئے مجموعی طور پر مفید اور معاون ہوگا۔

۲۱۲: مزید براں کوئی بھی بینک یا تمویلی ادارہ اپنے آپ کو صرف مشارکہ پر محدود نہیں کر سکتا، بلکہ وہاں پر ہمیشہ مشارکہ کا ایک فنڈ (Portfolio) ہوگا، اگر بینک نے اپنے ۱۰۰ صارفین (Clients) کو مشارکہ کی بنیاد پر تمویل کیا، تو ان میں سے ہر ایک صارف کی تجویز کے امکانات (Feasibility) کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ بات ناقابل تصور ہے کہ ان میں سے تمام یا اکثر نقصان کا سبب بنیں گے، مناسب اقدامات اور ضروری احتیاطوں کے بعد زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے بعض میں نقصان ہو جائے، لیکن اس کے برخلاف نفع آور مشارکہ سود پر مبنی قرضوں کے مقابلے میں بہت زیادہ نفع کا بھی سبب بنے گا، کیونکہ اس صورت میں صارف اور بینک کے درمیان حقیقی نفع تقسیم ہوگا، اسی لئے مشارکہ کے فنڈ (Portfolio) کے بارے میں مجموعی طور پر یہ اُمید نہیں ہے کہ وہ نقصان کا شکار ہو جائے گا، بلکہ یہ صرف ایک منطقی امکان ہے، جس کی بنیاد پر کھاتہ داروں کو بدل برداشتہ نہیں ہونا چاہئے، نقصان کا یہ نظریاتی امکان ان مشترک سرمایہ کی کمپنیوں (Joint Stock Companies) کے نقصان کے امکان کے مقابلے میں بہت کم ہے جن کا تمام تر کاروبار مخصوص تجارتی سرگرمیوں تک محدود ہے، اس کے باوجود بھی لوگ اس کے شیراز خریدتے ہیں اور نقصان کا امکان انہیں ان حصص کے کاروبار میں سرمایہ کاری کرنے سے منع نہیں کرتا۔ بینکوں اور مالیاتی اداروں کے مشارکہ کا معاملہ بہت مختلف ہے، کیونکہ ان کے مشارکہ کے تحت سرگرمیاں اتنی متنوع ہوں گی کہ اگر بالفرض کسی ایک مشارکہ سے نقصان بھی ہو گیا تو اس کی تلافی دوسرے مشارکہ کے کثیر نفع سے ہو جائے

گی۔ پاکستانی بینکوں کا تجربہ ایک مشاہداتی تجربہ ہے، ۱۹۹۵ء سے پاکستان کے تمام بینکوں کے کھاتے کرنٹ اکاؤنٹ کے ماسوا نفع نقصان میں شرکت پر مبنی ہیں، بینکوں کی طرف سے کھاتہ داروں کو ان کے اصل سرمایہ کی بھی گارنٹی یا ضمانت فراہم نہیں کی جاتی، لہذا ہمارے موجودہ بینکوں کی مطلوبات (Liabilities Side) مکمل طور پر شرکت پر مبنی ہے، اس کے باوجود کھاتے اسی طرح برقرار ہیں جیسے وہ پہلے تھے۔

۲۱۳: اس کے علاوہ ایک اسلامی معیشت کو یہ ذہنیت پیدا کرنی چاہئے جو اس بات پر یقین کرے کہ جو کوئی نفع کسی ذر پر کمایا جائے وہ تجارت کا ریسک برداشت کرنے کا انعام ہونا چاہئے، یہ ریسک ماہروں کے ذریعے اور تجارتوں کے تنوع کے ذریعے کم ہو کر صرف فرضی اور نظریاتی ریسک رہ جاتا ہے، تاہم اس ریسک کو بھی مکمل طور پر ختم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے، وہ ایک شخص جو نفع کمانا چاہتا ہو اسے اس کم سے کم ریسک کو ضرور قبول کر لینا چاہئے، چونکہ یہ تصور عموماً مشترک سرمایہ کی کمپنیوں میں پہلے سے موجود ہے، لہذا اس میں کبھی کوئی یہ اعتراض نہیں کرتا کہ شرکاء کے سرمایہ کو نقصان ہو گیا، یہ مشکل اسی نظام میں پیدا ہوتی ہے جب بینکاری اور تمویل کو عام تجارتی سرگرمیوں سے الگ قرار دیا جاتا ہے، اور جب یہ یقین کیا جاتا ہے کہ بینک اور تمویلی ادارے صرف ذرا اور کاغذ کی حد تک معاملات کرتے ہیں، اور تجارت اور صنعت کے حقیقی نتائج سے انہیں کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ یہی وہ بنیادی اصول ہے کہ جس کی بنیاد پر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ وہ ہر حالت میں ایک متعین نفع کے حقدار ہوتے ہیں۔ تمویلی شعبے کی تجارت و صنعت کے شعبے سے لازمی علیحدگی معیشت پر بحیثیت مجموعی عظیم نقصان کا سبب بنتی ہے، ظاہر ہے کہ جب ہم "اسلامی بینکاری" کا لفظ بولتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ اس روایتی نظام کے ہر پہلو میں، ہر طرح سے اس کا اتباع کرے گا، اسلام کے اپنے اصول و اقدار ہیں، جن کا تمویل (فائننسنگ) اور صنعت و تجارت میں افتراق و علیحدگی پر ایمان نہیں ہے، ایک مرتبہ جب یہ اسلامی نظام سمجھ لیا جائے تو لوگ نقصان کے نظریاتی امکان کے باوجود نفع آور مشترک سرمایہ کی کمپنیوں میں سرمایہ کاری سے زائد اس میدان میں سرمایہ کاری کریں گے۔

## ۲: خیانت (Dishonesty)

۲۱۴: مشارکہ فائننسنگ کے خلاف ایک دوسرا خدشہ یہ کیا جاتا ہے کہ خائن لوگ تمویل کنندگان (Financeirs) کو عقد مشارکہ میں نفع ادا نہ کر کے استحصال (Exploit) کریں گے، وہ ہمیشہ یہ ظاہر کر سکتے ہیں کہ تجارت نے کوئی نفع نہ کمایا، بلکہ وہ یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ انہیں نقصان ہو

گیا کہ جس میں بعض اوقات نہ صرف نفع بلکہ اصل سرمایہ بھی ڈوب گیا۔

۲۱۵: اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک جائز اور صحیح خدشہ ہے، خصوصاً ایسے معاشروں میں جہاں پر خیانت روزمرہ کا معمول ہے، تاہم اس مسئلے کا حل اتنا مشکل نہیں ہے جتنا کہ عموماً سمجھایا بیان کیا جاتا ہے۔

۲۱۶: اگر ملک کے تمام بینک مرکزی بینک اور حکومت کی محتاط پشت پناہی کے ساتھ خالص اسلامی طریقے سے چلائے جائیں تو پھر خیانت کے مسئلے پر قابو پانا بہت زیادہ مشکل نہیں ہوگا۔ سب سے پہلے تو کریڈٹ ریٹنگ کے نظام کو بھرپور طریقے سے نافذ العمل کرنا ہوگا، ہر کمپنی اور شرابکشی ادارے کو قانون کی طرف سے آزاد کریڈٹ ریٹنگ پر مجبور کیا جانا چاہئے، یہاں تک کہ ایسی بڑی بڑی فرمیں جو متعینہ مقدار سے زائد تمویل چاہ رہی ہوں ان کو بھی اسی قانون کا تابع دار بنانا ہوگا، دوسرے یہ کہ آڈیٹنگ کا ایک بہترین منظم نظام بھی نافذ العمل کیا جائے گا، جہاں پر تمام صارفین کے اکاؤنٹس اچھی طرح مرتب اور کنٹرول کیے جائیں۔ بعض علماء کی رائے کے مطابق نفع کو خام (Gross) نفع کی بنیاد پر بھی شمار (Calculate) کیا جاسکتا ہے، تاہم اگر کبھی کسی صارف سے کوئی بددیانتی، خلاف ورزی یا غفلت سرزد ہو جائے تو اسے تعزیری اقدامات کا مستوجب قرار دیا جائے اور اسے آئندہ کم از کم ایک مخصوص مدت کے لئے کسی بھی بینک سے اس قسم کی سہولت (Facility) سے محروم کر دیا جائے۔

۲۱۷: اس قسم کے اقدامات حقیقی منافع کو چھپانے یا کوئی دوسرا عمل خیانت سرانجام دینے کے لئے ایک مضبوط مانع (Deterrent) ثابت ہوں گے، اس کے علاوہ کسی بھی بینک کے صارفین مستقل مصنوعی نقصانات ظاہر کرنے کے متحمل نہیں ہوں گے، کیونکہ یہ کئی لحاظ سے ان کے مفاد کے خلاف ہوگا۔ یہ بات سچ ہے کہ تمام احتیاطی تدابیر کے باوجود بعض اوقات کوئی خائن صارف اپنے مذموم منصوبے میں کامیاب ہو سکتا ہے، لیکن تعزیری اقدامات اور تجارت کی عام فضا میں سچا اس قسم کے واقعات کو کم کر دے گی (یہاں تک کہ ایک سود پر مبنی معیشت میں بھی نادہندگان ہمیشہ بُرے قرضوں (Bad Debts) کے مسائل پیدا کرتے رہتے ہیں)، لیکن اسے پورے مشارک کے نظام کو مسترد کرنے کا عذر یا علت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

### عقدِ مراہمہ

۲۱۸: مزید براں اسلامی بینک نفع نقصان میں شرکت تک محدود نہیں ہیں، اگرچہ مشارک ایک سب سے پسندیدہ طریقہ تمویل ہے، جو کہ نہ صرف اسلامی فقہ کے اصولوں کے عین مطابق ہے

بلکہ اسلامی معیشت کے بنیادی فلسفے کے بھی مطابق ہے، اس کے باوجود چند ایسے متنوع قسم کے طریقہ ہائے تمویل مثلاً مراءجہ، اجارہ، سلم، استصناع وغیرہ بھی موجود ہیں، کہ جن کو بینکوں کے اثاثوں کی جگہ (Assets Side) میں استعمال کیا جاسکتا ہے، ان طریقوں میں سے چند ایک کم خطرے والے ہیں اور انہیں ان مواقع پر اختیار کیا جاسکتا ہے جہاں مشارکہ غیر معمولی ریسک رکھتا ہو یا کسی مخصوص معاملے میں استعمال نہیں کیا جاسکتا ہو۔ بعض اپیل کنندگان نے یہ شکایت بھی کی کہ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے زیر نظر فیصلے میں یہ اعلان کیا ہے کہ مارک آپ کا نظام بھی اسلامی احکامات کے خلاف ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مراءجہ جائز طریقہ تمویل کے طور پر اسلامی بینکوں میں استعمال نہیں کیا جاسکتا۔

۲۱۹: یہ شکایت بھی غلط مفروضہ ہے، وفاقی شرعی عدالت نے اصولی طور پر عقد مراءجہ کو ناجائز قرار نہیں دیا ہے، بلکہ اس کے برعکس اس نے اپنے فیصلے میں برآمدات کی تمویل کے ضمن میں پیرا گراف نمبر ۳۶ میں مراءجہ کا طریقہ تجویز بھی کیا ہے، تاہم عدالت "مروجہ مارک آپ" کے نظام کو اسلامی اصولوں سے متصادم قرار دیتی ہے، اور اس خدشے کا اظہار کرتی ہے کہ یہ طریقہ بھی غلط طریقے سے استعمال کیا جائے گا، اور اس کو بڑے پیمانے پر اس کی ضروری شرائط کی تکمیل کیے بغیر نافذ کر دیا جائے گا، تو یہ موجودہ نظام میں کوئی تبدیلی نہیں لائے گا۔

ہم پہلے ہی اس بات کا تذکرہ کر چکے ہیں کہ پاکستان میں موجود مارک آپ کا نظام کسی بھی معنی میں مراءجہ نہیں ہے، یہ تو صرف نام کی تبدیلی ہے، نام نہاد تجارتِ اشیاء حقیقت میں کبھی انجام نہیں پاتی، اگر مراءجہ اپنی تمام ضروری شرائط کے ساتھ نافذ کیا جائے تو یہ شریعت میں ناجائز نہیں ہے، اور نہ خود وفاقی شرعی عدالت نے اسے ناجائز قرار دیا ہے۔ ہم پہلے ہی حرمتِ ربا کے بارے میں منکرین کے اس اعتراض کہ تجارت بھی ربا کی مانند ہے کے پس منظر میں (اس فیصلے کا پیرا گراف نمبر ۵۰ اور ۵۱) یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ اشیاء کو ادھار پر زیادہ قیمت کے ساتھ فروخت کیا کرتے تھے، ان کا اعتراض یہی تھا کہ وہ جب قیمت کسی تجارت کے ابتدائی مرحلے پر بڑھاتے ہیں تو اسے حرام قرار نہیں دیا جاتا، لیکن جب خریدار وقت مقررہ پر قیمت ادا کرنے سے قاصر ہو جائے اور وہ کوئی اضافی رقم اضافی مدت کے عوض ادا کرے تو اسے ربا اور حرام قرار دیا جاتا ہے، تو قرآن کریم نے اس اعتراض کا یہ کہہ کر جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال اور ربا کو حرام قرار دیا ہے۔

جیسا کہ سابق میں (اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۱۹۰ میں) بیان کیا گیا ہے، مراءجہ درحقیقت ایک تجارت ہے، وہ اپنی اصل کے لحاظ سے طریقہ تمویل نہیں ہے، لہذا اس میں تجارت کے تمام بنیادی اصولوں کو پورا کرنا ہوگا، اسے صرف اس صورت میں استعمال کیا جائے گا جہاں پر صارف کو

کوئی چیز خریدنی ہو، بینک کو اسے اصل فروخت کنندہ (Supplier) سے خریدنا ہوگا، اور پھر اس کی ملکیت اور قبضہ (حقیقی یا حکمی) لینے کے بعد اسے صارف کو فروخت کرنا ہوگا، یہ تمام اجزاء ایک جائز مراہمہ میں اپنے تمام قانونی اور منطقی اثرات کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہیں، بالخصوص بینک کو اسے عرصے تک اس چیز کا رسک برداشت کرنا ضروری ہے جتنے عرصے وہ چیز اس کی ملکیت اور قبضے میں رہتی ہے، یہی وہ بنیادی اوصاف ہیں جو عقد مراہمہ کو سود پر مبنی تمویل سے ممتاز کرتے ہیں، لیکن اگر ایک مرتبہ بھی انہیں نظر انداز کر دیا گیا، خواہ آسانی کی خاطر، تو پھر یہ پورا عقد سود پر مبنی تمویل کے میدان میں داخل ہو جائے گا۔

۲۲۰: عقد مراہمہ پر ایک یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ جب اس کو طریقہ تمویل کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے تو ادھار کی صورت میں ایک اضافی یا زائد قیمت عائد کی جاتی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد مراہمہ کی صورت میں کسی چیز کی قیمت نقد بازاری قیمت سے زائد ہوتی ہے، چونکہ قیمت اس وقت کے عوض زیادہ کی گئی ہے جو وقت خریدار کو دیا گیا ہے، لہذا یہ سود پر مبنی عقد قرض کے مشابہ ہو گیا۔

۲۲۱: ہم اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۱۳۶ تا ۱۴۰ میں یہ بات پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ اسلام نے زر اور شے کے ساتھ مختلف انداز میں برتاؤ اور معاملہ کیا ہے، دونوں کے مختلف اوصاف ہونے کی وجہ سے دونوں مختلف اصول و قواعد کے محتاج ہیں، چونکہ زر کی اپنی کوئی ذاتی قدر نہیں ہوتی، بلکہ یہ صرف ایک ایسا آلہ تبادلہ ہے جس کے کوئی مختلف اوصاف نہیں ہوتے، زر کی ایک اکائی کو اگر اسی مالیت زر کی دوسری ایک اکائی سے تبادلہ کیا جائے تو وہ صرف قیمت اسمیہ (Par Value) پر ہی ہو سکتا ہے، اگر ایک ہزار پاکستانی روپے کا ایک کرنسی نوٹ دوسرے پاکستانی نوٹ سے مبادلہ کیا جائے تو پھر اسے بھی ضرور ایک ہزار روپے کی مالیت کا ہی ہونا چاہئے، نوٹ کی قیمت حتیٰ کہ نقد فروختگی میں بھی ایک ہزار سے نہ تو بڑھ سکتی ہے اور نہ ہی کم ہو سکتی ہے، کیونکہ کرنسی نوٹ کی کوئی ذاتی منفعت یا اس میں کوئی مختلف اوصاف (قانوناً معتبر) نہیں ہوتے، یہی وجہ ہے کہ بغیر کسی عوض کے کسی ایک جانب میں کوئی اضافہ شرعاً جائز نہیں ہے، جب یہ بات نقد معاملے میں صحیح ہے تو پھر یہ بات ادھار معاملے میں بھی صحیح ہونی چاہئے جہاں پر دونوں طرف زر ہوتا ہے، کیونکہ اگر ادھار کے معاملے میں ایسا کوئی اضافہ طلب کیا گیا (جہاں پر صرف زر کا زر سے تبادلہ ہو رہا ہو) تو پھر یہ اضافہ وقت کے سوا کسی چیز کا بدلہ نہیں ہوگا۔

۲۲۲: عام اشیاء کا معاملہ مختلف ہے، چونکہ وہ اپنی ذاتی منفعت اور مختلف اوصاف رکھتی ہیں، تو ان کا مالک انہیں طلب درسد کے قوانین کے تحت جس قیمت پر فروخت کرنا چاہے، فروخت کر سکتا ہے، اگر کوئی فروخت کنندہ کسی فریب یا غلط بیانی سے کام نہ لے تو وہ اپنی چیز بازاری قیمت سے

زائد قیمت پر فروخت کر سکتا ہے، بشرطیکہ خریدار اس پر راضی ہو۔ اگر خریدار اسے اس اضافی قیمت پر خریدنے پر راضی ہو تو وہ اضافی رقم فروخت کنندہ کے لئے اس سے وصول کرنا بالکل جائز ہے، جب کوئی فروخت کنندہ کوئی چیز کسی اضافی قیمت کے ساتھ نقد فروخت کر سکتا ہے تو پھر اضافی وقت کے ساتھ ادھار پر بھی فروخت کر سکتا ہے، بشرطیکہ وہ غلط بیانی سے کام نہ لے اور نہ ہی اسے خریدنے پر مجبور کرے اور خریدار اسے خریدنے پر اپنی آزادی کے ساتھ راضی ہو۔

۲۲۳: بعض اوقات یہ دلیل بھی دی جاتی ہے کہ نقد کی صورت میں قیمتوں میں اضافہ ادھار ادائیگی پر مبنی نہیں ہے، لہذا یہ جائز ہے، البتہ ادھار ادائیگی پر مبنی خرید و فروخت میں قیمتوں میں اضافہ خالص وقت کی وجہ سے ہے، چنانچہ یہ سود کے بالکل مشابہ ہے۔ یہ دلیل بھی اس غلط تصور پر مبنی ہے کہ جب بھی قیمت میں وقت ادائیگی کے پیش نظر اضافہ کیا جاتا ہے تو یہ سود کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے، یہ تصور بالکل غلط ہے، کوئی بھی اضافی رقم جو تاخیر سے ادائیگی کی صورت میں عائد کی جائے وہ صرف اس وقت رہا بنتی ہے جبکہ دونوں جانب تبادلہ نقدی یا زر کا ہو، لیکن اگر کوئی چیز کسی زر کے مقابلہ فروخت کی جارہی ہو تو بوقت تعیین قیمت، فروخت کنندہ بشمول وقت ادائیگی کے بہت سارے عوامل اپنے مد نظر رکھتا ہے، ایک فروخت کنندہ کسی ایسی چیز کا مالک ہونے کی حیثیت سے جو اپنی ذاتی منفعت و افادیت رکھتی ہو، ایک سے زیادہ قیمت عائد کر سکتا ہے، اور خریدار بھی اسے ادا کرنے پر مختلف وجوہ سے راضی ہو سکتا ہے، مثلاً:

(۱) اس کی دکان خریدار سے کافی قریب ہو کہ وہ اس مارکیٹ میں جانا نہ چاہتا ہو جو اس سے اتنی نزدیک نہ ہو۔

(۲) یہ فروخت کنندہ خریدار کے لئے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ قابل اعتماد و بھروسہ ہو اور خریدار کو اس پر اس بارے میں بھی مکمل بھروسہ ہو کہ فروخت کنندہ اسے وہ چیز کسی بھی نقصان یا خرابی کے بغیر فروخت کرے گا۔

(۳) فروخت کنندہ اسے ایسی چیز کو جس کی طلب زیادہ ہو فروخت کرتے ہوئے دوسرے خریداروں کے مقابلے میں ترجیح زیادہ دیتا ہو۔

(۴) اس فروخت کنندہ کی دکان کی فضاء دوسری دکانوں کے مقابلے میں زیادہ صاف ستھری اور خوش نما ہو۔

(۵) یہ فروخت کنندہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ بااخلاق ہو۔

۲۲۴: یہ اور اس طرح کے دوسرے اسباب گاہک سے اضافی رقم وصول کرنے کا سبب بن



سکتے ہیں، اسی طرح اگر فروخت کنندہ اس وجہ سے قیمت بڑھائے کہ خریدار کے لئے ادھار کی بھی اجازت دے رہا ہے تو یہ شرعاً ناجائز نہیں ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی دھوکا، فریب نہ ہو، اور خریدار اسے کھلی آنکھوں قبول کرے، کیونکہ اس صورت میں خواہ قیمت میں اضافے کا کوئی بھی سبب ہو اس کے باوجود مکمل قیمت کسی جنس (Commodity) کے بدلے ہے نہ کہ زر اور نقدی کے بدلے۔ یہ صحیح ہے کہ بوقت اضافہ قیمت فروخت کنندہ نے اپنے مد نظر ادائیگی کی قیمت کا وقت بھی رکھا ہوگا، لیکن ایک مرتبہ جب قیمت متعین ہوگئی تو اب وہ اجناس یا اشیاء سے وابستہ ہوگئی نہ کہ وقت سے، چنانچہ اب وہ قیمت متعین ہو چکی ہے اور وہ فروخت کنندہ کی طرف سے کسی بڑھائی نہیں جاسکتی، اگر یہ اضافی قیمت وقت کے عوض ہوتی تو اس صورت میں جب فروخت کنندہ اسے ادائیگی کے لئے مزید وقت کی مہلت دیتا تو قیمت میں اضافہ کرنا ممکن ہوتا۔

۲۲۵: اس بات کو ایک اور رخ سے دیکھئے، جیسا کہ سابق میں ذکر کیا گیا چونکہ زر صرف قیمت واسمیہ پر ہی فروخت ہو سکتا ہے، تو (زر کو زر سے) ادھار فروخت یا تبادلے کی صورت میں اضافی قیمت یا رقم صرف وقت کے عوض ہی ہوگی، چنانچہ اگر مقروض کو قرض کی میعاد (Maturity) پوری ہونے پر مزید وقت کی مہلت دی جائے تو قرض خواہ عموماً اس سے مزید رقم کا مطالبہ کرتا ہے، اس کے برخلاف کسی چیز کی ادھار فروخت کی صورت میں تعین قیمت کے وقت صرف وقت ہی خصوصی بدل یا عوض نہیں ہے، قیمت کسی شے کے بدلے متعین کی گئی ہے، نہ کہ وقت کے بدلے، تاہم اس چیز کی فروختگی میں وقت پیچھے ذکر کردہ عوامل کی طرح ایک اضافی عامل کا کردار تو ادا کرتا ہے لیکن ایک مرتبہ جب اس عامل نے اپنا کردار ادا کر دیا تو اب اس قیمت کا ہر حصہ اس چیز کی طرف منسوب ہوگا۔

۲۲۶: اس مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب زر کا زر کے ذریعے تبادلہ کیا جائے تو کوئی اضافی رقم جائز نہیں ہے، نہ نقد معاملے کی صورت میں اور نہ ادھار کی صورت میں، لیکن جب ایک شے کسی زر کے بدلے فروخت کی جا رہی ہو تو فریقین کی طے کردہ قیمت بازاری قیمت کے مقابلے میں نقد اور ادھار دونوں صورت میں زیادہ مقرر کی جاسکتی ہے، کسی چیز کی قیمت متعین کرتے وقت ادائیگی کا وقت ایک اضافی عامل بھی بن سکتا ہے، لیکن یہ زر کے زر سے تبادلے کی صورت میں اضافی رقم کے مطالبے کے لئے خصوصی بنیاد یا مکمل عوض نہیں بن سکتا۔

۲۲۷: مذکورہ بالا صورت حال مذاہب اربعہ اور جمہور فقہاء نے تسلیم کی ہے، یہی شریعت میں مراہجہ کی صحیح قانونی صورت حال ہے، تاہم دو نکات ہمیشہ یاد رکھئے چاہئیں:

(۱) مراہجہ کو جب ایک تجارتی تمويل کے طریقے کے طور پر استعمال کیا جائے تو یہ ایسی

سرحد پر واقع عقد ہے کہ جس کے اور سودی قرضے کے درمیان شناخت کے خطوط بہت باریک ہیں، شناخت کی یہ باریک لکیریں صرف اسی وقت نظر آسکتی ہیں جب ان تمام بنیادی شرائط مراہمہ کو ملحوظ رکھ کر عقد کیا جائے جو پیچھے ذکر کی گئی ہیں، ان میں سے کسی ایک سے غفلت برتنے کی صورت میں یہ عقد سودی تمویل میں بدل جائے گا، لہذا اس عقد کو ضروری احتیاط اور توجہ کے ساتھ سرانجام دیئے جانے کی ضرورت ہے۔

(۲) عقد مراہمہ کے جواز کے باوجود یہ غلط استعمال کا باعث بن سکتا ہے، اور اسلام کے تمویلی نظام کے فلسفے کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ ایک آئیدیل طریقہ تمویل نہیں ہے، لہذا اسے صرف انہی صورتوں میں اختیار کرنا چاہئے جہاں مشارکہ اور مضار بہ قابل استعمال نہ ہوں۔

۲۲۸: مشارکہ اور مضار بہ کے علاوہ کچھ دوسرے طریقہ ہائے تمویل بھی مختلف قسم کی تمویل میں اختیار کیے جاسکتے ہیں، مثلاً اجارہ (Leasing)، سلم اور استعناع وغیرہ۔ ہمیں ان کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ یہ ان مختلف رپورٹوں میں تفصیل سے ذکر کیے گئے ہیں جو سود کے خاتمے سے متعلق حکومت کو پیش کی گئی ہیں، اس سلسلے میں سب سے تفصیلی رپورٹ ۱۹۸۰ء میں اسلامی نظریاتی کونسل نے پیش کی تھی، دوسری رپورٹ شریعت ایکٹ کے مطابق بنائے گئے اسلامائزیشن کمیشن آف اکانومی نے پیش کی تھی، یہ کمیشن بھی اپنی جامع رپورٹ حکومت کو ۱۹۹۱ء میں پیش کر چکا ہے، آخر میں اسی کمیشن کو دوبارہ راجہ ظفر الحق کی سربراہی میں دوبارہ بنایا گیا، جس نے اپنی آخری رپورٹ ۱۹۹۷ء میں داخل کی۔

ہم ان تمام رپورٹوں کا مطالعہ کر چکے ہیں، ہم ان رپورٹوں میں موجود ہر تفصیلی تجویز پر تبصرہ کیے بغیر اس بات پر اطمینان کا اظہار کرتے ہیں کہ ان تمام رپورٹوں کو موجودہ تمویلی نظام تبدیل کرنے کا بنیادی زمینی کام قرار دینا چاہئے۔

۲۲۹: اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ نظریہ ضرورت کو موجودہ سودی نظام کو ایک غیر محدود وقت یا ہمیشہ کے لئے بچانے کے واسطے لاگو نہیں کیا جاسکتا، تاہم یہ نظریہ ضرورت صرف اس نظام کو سود سے غیر سودی نظام میں تبدیل کرنے کے لئے حکومت کو درکار ایک مناسب وقت کی اجازت دینے کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

## حکومت کے قرضے

۲۳۰: سود کے خاتمے کے سلسلے میں ایک بڑی مشکل حکومتی قرضوں کو قرار دیا جا رہا ہے،

موجودہ صورت حال یہ ہے کہ حکومت پاکستان ملکی اور غیر ملکی قرضوں میں جکڑی ہوئی ہے، جہاں تک ملکی قرضوں کا تعلق ہے، ان کو اسلامی طریقہ ہائے تمویل میں تبدیل کرنے کے بارے میں مذکورہ بالا رپورٹوں میں تفصیلی طریقہ کار مذکور ہے۔ ڈاکٹر وقار مسعود خان صاحب جو عالمی یونیورسٹی اسلام آباد کے نائب صدر ہیں، وہ اس مقدمے میں عدالتی مشیر کی حیثیت سے پیش ہوئے، اور انہوں نے اس اہم مسئلے پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے اس شعبے (Sector) سے سود کے خاتمے کا لائحہ عمل پیش کیا، ان کے عدالت میں پیش کردہ بیان کے صفحہ ۲۹ تا ۳۹ میں انہوں نے اس مسئلے پر بحث کی ہے، ان کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام حکومتی اندرونی قرضے پروجیکٹ فائنانس کی بنیاد پر ڈیزائن کرنے چاہئیں، یہ طریقہ شریعت کے مطابق ہونے کی وجہ سے قرضوں پر حاصل شدہ رقوم کی خورد خورد، خیانت اور غلط استعمال سے روکنے میں مددگار ہوگا، اس مواد پر غور کرنے کے بعد ہمارا بھی یہی خیال ہے کہ اس شعبے (Sector) میں بھی سود کے غیر معین مدت تک جاری رہنے کی ضرورت نہیں ہے، تاہم اس وجہ سے اس شعبے کو اسلامی طریقے سے بدلنے کے لئے بینکاری کے پرائیویٹ معاملات کی بہ نسبت زیادہ مہلت کی ضرورت ہو سکتی ہے۔

## غیر ملکی قرضے

۲۳۱: اگرچہ موجودہ مقدمے میں غیر ملکی قرضوں سے متعلق قوانین بطور خاص زیر بحث نہیں ہیں، لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ اگر ایک مرتبہ سود کو ناجائز قرار دے دیا گیا تو یہ قوانین بھی کسی لحاظ سے ممانعت کی زد میں آئیں گے، یہ سب سے زیادہ مشکل علاقہ معلوم ہوتا ہے جہاں پر سودی نظام کی حرمت کو نافذ العمل کیا جائے۔ حکومتی غیر ملکی قرضے ۳۱/۱۹۹۹ء کے اعداد و شمار کے مطابق ۳۱.۱۵ بلین ڈالر یا ۱۶۱۰ بلین روپے انٹرنیٹک ریٹ کے مطابق ہیں، یہ دلیل دی جا رہی ہے کہ اس قسم کے قرضوں کو غیر سودی قرضوں میں بدلنا تقریباً ناممکن ہے۔

۲۳۲: اس سے قبل کہ ہم اس مسئلے کے اسلامی حل پر غور کریں، ہمیں اس بات کو مد نظر رکھنا ہوگا کہ غیر ملکی قرضوں کی مقدار میں جس تیز رفتاری سے اضافہ ہو رہا ہے اس پر نہایت سختی سے غور کرنے کی ضرورت ہے، ابتدا میں ہم نے بین الاقوامی ذرائع سے ترقیاتی منصوبوں کے لئے قرضے لیے، بعد میں غیر ملکی قرضوں کا دائرہ غیر ترقیاتی اخراجات تک بڑھا دیا گیا، اس کے بعد بہت بھاری مقدار میں قرضے چکانے (Debt Servicing) کے لئے لیے گئے، اب یہ قرضے بین الاقوامی قرض خواہوں کو سود ادا کرنے کے واسطے لیے جارہے ہیں۔

۲۳۳: اس بات کا احساس کرنے کے لئے معاشیات کے کسی ماہر کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ ایک ایسی خطرہ کی گھنٹی ہے کہ ہماری قوم کو ہمارے قرض خواہوں کی غلامی کی طرف لے جا رہی ہے، ہم ہر سال بھاری قرضے لے کر اپنی موجودہ اور آئندہ آنے والی نسلوں کو گروہی (رہن) رکھوا رہے ہیں، یہ خیال کہ غیر ملکی قرضے ترقی پذیر ممالک کے ترقی کے منصوبوں میں مددگار ہوتے اور خوشحالی لانے کا سبب بنتے ہیں، تیسری دنیا کے بہت سارے ممالک کی حالت کو مد نظر رکھتے ہوئے جھوٹا اور غلط معلوم ہوتا ہے، اس خیال کا بڑھتا ہوا احساس آزاد معیشت دان کر رہے ہیں۔

سوسن جورج فرانس میں رہنے والی ایک امریکی معیشت دان ہیں، انہوں نے عالمی مسائل اور ترقی پر کافی لکھا ہے، وہ ایمسٹرڈم کے ٹرانزیشنل انسٹی ٹیوٹ کی ایسوسی ایٹ ڈائریکٹر بھی ہیں، اور ان کی تیسری دنیا کے قرضے کے موضوع پر کتابوں کی کافی ستائش بھی کی گئی ہے، ان میں سے بعض نے عالمی تمغے (Awards) بھی حاصل کیے ہیں، انہوں نے تیسری دنیا کے قرضوں کے آنکھیں کھول دینے والے نتائج کا درج ذیل خلاصہ نکالا ہے:

According to the OECD, between 1982 and 1990, total resource flows to developing countries amounted to \$ 927 billion. This sum includes OECD categories of Official Development Finance, Export Credits and Private Flows, in other words, all official bilateral and multilateral aid, grants by private charities, trade credits plus direct private investment and bank loans. Much of this inflow was not in the form of grants but was rather new debt, on which dividends or interest will naturally come due in future.

During the same 1982 - 92 period, developing countries remitted in debt service alone 1342 billion (interest and principal) to the creditor countries. For a true picture of resource flows, one would have to add many other South - to - North out - flows, such as royalties, dividends, repatriated profits, underpaid raw materials and the like. The income - outflow difference

between \$ 1345 and \$ 927 billion is thus a much understated \$ 418 billion in the rich countries' favour. For purposes of comparison, the US Marshall Plan transferred \$ 14 billion in 1948 to war - ravaged Europe, about \$ 70 billion in 1991. Thus in the eight years from 1982 - 90, the poor have financed six Marshall Plans for the rich through debt service alone.

Have these extraordinary outflows at least served to reduce the absolute size of the debt burden? Unfortunately no. In spite of total debt service, including amortization, of more than 1.3 trillion dollars from 1982 - 90, the debtor countries as a group began the 1990s fully 61 percent more in debt than they were in 1982. Sub-Saharan Africa's debt increased by 113 percent during this period; the debt burden of the very poorest - the so-called 'LLDCs' or 'least developed' countries - was up by 110 percent.<sup>(1)</sup>

ترجمہ: OECD کے مطابق ۱۹۸۲ء سے ۱۹۹۰ء تک تمام ترقی پذیر ممالک میں تمام ذرائع کا بہاؤ (Flow) ۹۲۷ بلین ڈالر کی مالیت تھا، یہ رقم OECD کی سرکاری ترقیاتی تمويل (Official Development Finance) برآمدی قرضے اور ذاتی ذرائع (Flows) پر مشتمل تھا، بالفاظ دیگر تمام عطیات ذاتی عطیات، تجارتی قرضے بمعہ ذاتی بلا واسطہ سرمایہ کاری اور بینکاری قرضوں کے ذریعے دو طرفہ یا کثیر الاطراف سرکاری امدادیں اس میں شامل تھیں، ان میں سے اکثر امدادیں عطیات کی شکل کے بجائے قرضوں کی شکل میں تھیں، جن پر مستقبل میں نفع یا سود عادۃً واجب الادا ہونا تھا۔

۱۹۸۲ء سے ۱۹۹۰ء کے زمانے کے دوران ترقی پذیر ممالک نے صرف

(1) Susan George: The Debt Boomerang How the Third World Debt Harms us all, Pluto Press, London 1992.

قرضوں کی ادائیگی میں قرض دینے والے ممالک کو (سود بمعہ اصل سرمایہ کے) ۳۴۲ بلین ادا کیے، آمد ذرائع کی صحیح تصویر کشی کے لئے کچھ دوسرے جنوب سے شمال تک کے اخراجات بھی شامل کرنے ہوں گے، مثلاً رائیٹی، نفع، اپنے وطن میں نفع کی منتقلی اور خام مال کے رواں اخراجات وغیرہ۔ ۹۲۷ بلین آمدنی کے مقابل میں ۱۳۴۵ بلین ڈالر کی جو ادائیگی مقروض ملکوں کو کرنی پڑی اس کا مطلب یہ ہے کہ ۴۱۷ بلین ڈالر کا باہمی فرق سراسر مالدار ممالک کے حق میں رہا۔ موازنے کے مقصد سے یہ ذہن میں رکھئے کہ امریکی مارشل پلان نے صرف ۱۴ بلین ڈالر ۱۹۴۸ء میں اور ۷۰ بلین ڈالر ۱۹۹۱ء میں یورپین جنگ زدہ اقوام کو منتقل کیے تھے، قرضوں اور ادائیگی کے مذکورہ بالا فرق کا موازنہ مارشل پلان سے کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ۱۹۸۲ء سے ۱۹۹۰ء تک غریب ممالک نے مال داروں کو چھ مارشل پلان صرف اپنے قرضوں کے سود کی ادائیگی کے طور پر ادا کیے۔ کیا ان غیر معمولی اخراجات نے کم از کم قرضوں کے یقینی بوجھ کو کم کرنے کی خدمت انجام دی ہے؟ قسمت سے یہ بات نہیں ہے، ۱۳ اربلین ڈالر سے زائد کی اصل قرضوں سمیت سو کی ادائیگی کے باوجود مقروض ممالک نے ۱۹۹۰ء میں ۱۹۸۳ء کے قرضوں کے مقابلے میں ۶۱ فیصد زائد قرضے حاصل کیے، افریقا کے چھوٹے صحرائی علاقوں میں قرضے اس دوران ۱۱۳ فیصد تک بڑھے، قرضوں کا بوجھ سب سے کم ترقی یافتہ ممالک میں صحیح ترین اعداد و شمار کے مطابق ۱۱۰ فیصد تک گیا۔

بہت سے معتدل مصنفین کا خیال ہے کہ تیسری دنیا کا قرضہ صرف تمویلی معاملہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک سیاسی معاملہ بھی ہے، عموماً ورلڈ بینک اور آئی ایم ایف کے قرضوں کے ساتھ بڑی سخت شرائط بھی منسلک ہوتی ہیں، اگرچہ معاشی و سماجی اخراجات کے مقصد کے لئے امدادی پروگرام اس بات کی توثیق کرتا ہے کہ یہ فنڈ ترقیاتی امور میں استعمال ہوگا، تاہم جب وہ منصوبے ناکام ہو جاتے ہیں اور قرضے بڑھ جاتے ہیں، تو وہ امدادی پروگرام اسٹرکچرل ایڈجسٹمنٹ کے تابع بن جاتے ہیں جس کا کام مقروض ممالک کی پوری معیشت کی ترقی کی نگرانی کرنا ہوتا ہے، گویا کہ قرض دینے والے ممالک اس طرح تیسری دنیا کے ممالک کے اندرونی معاملات اور پالیسیوں میں دخل اندازی کا جواز پیدا کر لیتے ہیں، اور پھر جب (ان کی زیر نگرانی) معاشی پالیسیاں بھی ناکام ہو جاتی ہیں تو پھر وہ ”سادگی پروگرام“

(Austerity Programs) متعارف کراتے ہیں، جس میں سماجی، بہبودی اور تعلیمی اخراجات کو کافی حد تک ختم کر دیا جاتا ہے، سوسن جورج اور فیروز سمیلی نے ان پالیسیوں کے نتائج پر درج ذیل تبصرہ کیا ہے:

Between 1980 and 1989 some thirty-three African countries received 241 structural adjustment loans. During that same period, average GDP per capita in those countries fell 1.1% per year, while per capita food production also experienced steady decline. The real value of the minimum wage dropped by over 25%, government expenditure on education fell from \$ 11 billion to \$ 7 billion and primary school enrolments dropped from 80% in 1980 to 69% in 1990. The number of poor people in these countries rose from 184 million in 1985 to 216 million in 1990, an increase of seventeen percent.<sup>(1)</sup>

ترجمہ: ۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۹ء کے درمیان بعض ۳۳ افریقی ممالک نے ۲۴۱ اسٹرکچرل ایڈجسٹمنٹ قرضے لیے، اسی زمانے میں فی شخص (Per Capita) متوسط کام مجموعی پیداوار (GDP) گر کر ۱۱ فیصد سالانہ ہو گئی، جبکہ فی شخص غذائی پیداوار بھی مسلسل کم ہوتی رہی۔ کم از کم اجرتوں کی مقدار ۲۵ فیصد سے بھی زیادہ گر گئی، تعلیم پر حکومتی اخراجات کم ہو کر ۱۱ بلین ڈالر سے کم ہو کر ۷ بلین ڈالر رہ گئے، اور پرائمری اسکول کے داخلے ۱۹۸۰ء میں ۸۰ فیصد سے گر کر ۱۹۹۰ء میں ۶۹ فیصد تک ہو گئے، غریب عوام کی تعداد ان ممالک میں ۱۹۸۵ء میں ۱۸۴ ملین تھی جو ۱۹۹۰ء میں ۲۱۶ ملین ہو کر ۱۱ فیصد بڑھ گئی۔

۲۳۳: عالمی بینک کے خود اعداد و شمار کے مطابق جن کے بارے میں بعض سنجیدہ معیشت دان شبہ میں ہیں، عالمی بینک کی تمویل کردہ منصوبوں میں کامیابی کی شرح ۵۰ فیصد سے بھی کم ہے،

(1) Susan George, Fabrizio Sabli: Faith And Credit, The World Bank's Secular Empire, Penguin 1998, P 141.

مزید برآں ۱۹۸۹ء کے جائزے کے بعد عالمی بینک کا اسٹاف کسی ایک ایسے منصوبے کی بھی نشاندہی نہ کر سکا جس میں برطرف کیے ہوئے لوگوں کو کسی اور جگہ بحال کر دیا گیا ہو، اور وہ ایسے معیار زندگی پر واپس آئے ہوں جو انہیں پہلے حاصل تھا۔<sup>(۱)</sup>

۲۳۵: یہاں تک کہ کامیاب منصوبے بھی بہت کم ہی ان مقروض ممالک میں مجموعی معاشی خوشحالی کا سبب بنے ہیں، مائیکل روبوٹھم کہتے ہیں:

There has been a massive outpouring of literature on the subject of Third World debt. The books are characterized by one feature. Whereas the arguments and policies of the IMF and World Bank have been based upon an apparently reasonable theory, the studies give case after case and country after country, in which the theory has not worked in practice. Either loans have led to development, but repayment has proved impossible; or the projects funded have failed completely leaving the country with a massive debt and no hope of repayment, or repeated additional loans have become necessary simply to provide funds for the repayment of past loans. The debtor countries, as a group, began the 1990s fully 61% deeper in debt than they were in 1980.<sup>(2)</sup>

ترجمہ: تیسری دُنیا کے قرضوں کے موضوع پر بہت بڑی مقدار میں لٹریچر شائع کیا جا رہا ہے، کتابیں اسی موضوع کو زیرِ بحث لائے ہوئے ہیں، جبکہ آئی ایم ایف اور عالمی بینک کی طرف سے دلائل اور پالیسیوں میں یہ ظاہر کیا جا رہا ہے کہ یہ دونوں معقول نظریات پر عمل پیرا ہیں، اس کے برخلاف مسلسل واقعات اور ممالک کے حالات پر تحقیق کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معقول نظریات پر عمل نہیں کیا جا رہا، یا تو قرضے ترقی کا سبب تو بنے لیکن ادائیگی قرض ناممکن ہو

(1) David Korten: When Corporations Rule the Earth, Earthscan 1993 as quoted by Michael Rowbotham "The Grip of Death", P. 135.

(2) Michael Rowbotham: "The Grip of Death", P. 137.



گئی، یا فنڈ دیئے ہوئے منصوبے بھی مکمل طور سے اس طرح ناکام ہو گئے کہ ملک ایک عظیم قرضے کے جال میں پھنس گیا کہ اُس سے خلاصی اور قرضوں کی ادائیگی کا کوئی راستہ برقرار نہیں رہا، یا پھر اضافی قرضوں کے عمل کا اعادہ ضروری سمجھا گیا تاکہ سابقہ قرضوں کی ادائیگی کے لئے فنڈ مہیا ہو، مقرض ممالک مجموعی طور پر ۱۹۸۰ء کے مقابلے میں ۱۹۹۰ء میں ۶۱ فیصد مزید قرضوں میں ڈوب گئے۔

تیسری دُنیا کے قرض کے مقابلے بے زمین غلاموں اور بے گار مزدوروں سے کر کے بہت زیادہ تنقید کی گئی ہے، جیئرل پیٹر اس بات کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ:

The system can be compared point by point with peonage on an individual scale. In the peonage, or debt slavery system... the aim of the employer/ creditor/ merchant is neither to collect the debt once and for all, nor to starve the employee to death, but rather to keep the laborer permanently indentured through is debt to the employer... Precisely the same system operates on the international level... Is debt slavery on an international scale. if they remain within the system, the debtor countries are doomed to perpetual underdevelopment or rather, to development of their exports at the service of multinational enterprises, at the expense of development for the needs of their own citizens.<sup>(1)</sup>

ترجمہ: اس نظام کو انفرادی سطح پر بے گار مزدوری کے ساتھ نکتہ دار موازنہ کیا جا سکتا ہے، بے گار یا قرض کی غلامی کے نظام میں قرض خواہ مالک کا مقصد ایک مرتبہ پورا قرضہ وصول کرنا نہیں ہوتا، نہ ہی ملازم یا غلام کو مرنے پر مجبور کرتے ہیں، بلکہ اس کے بجائے اس کو ہمیشہ کے لئے بے گار مزدور بنا دیتے ہیں۔

(1) Cheryl Payer: The Debt Trap: Monthly Review Press 1974 as quoted by Rowbotham, op cit. P. 137.



تھے، یہاں کہ گھانا اور ایوری کوست کی نام نہاد کامیابیوں کی کہانیوں نے صرف عارضی طور پر اطمینان کا سانس لیا، جس کے بعد ۱۹۸۰ء کے عشرے کے وسط میں زوال کا شکار ہو گئے، وہ سیکٹر جو بہت بُری طرح متاثر ہوئے وہ زراعت، صنعت اور سماجی خدمات ہیں، جبکہ تصنیف کا بوجھ بہت بُری طرح غرباء اور کمزور سماجی گروہوں پر پڑا۔

۲۳۷: یہ حقائق اس بات کا احساس دلانے کے لئے کافی ہیں کہ یہ مفروضہ کس قدر غلط ہے کہ تیسری دنیا کے ممالک غیر ملکی قرضوں کے بغیر نہیں رہ سکتے۔ کس نے اس نظام سے حقیقتاً فائدہ اٹھایا؟ اس سوال کو حال ہی میں ایک کینیڈین اسکالر جیلیناس نے اپنی کتاب "Freedom From Debt" میں لکھا ہے، وہ کہتے ہیں:

The foreign-aid based development model has proved itself powerless to bring a single country out of economic and financial dependence. however, it has turned out to be a source of fabulous wealth for certain Third World elites, giving birth to a new form of power and a socio-political class that can rightly be called the aidocracy.<sup>(1)</sup>

ترجمہ: غیر ملکی قرضوں کے ذریعے ترقی کا نمونہ کسی ایک ملک کو بھی اقتصادی یا تمویلی انحصار سے باہر نکالنے پر قادر نہ ہو سکا، تاہم یہ تیسری دنیا کے مال داروں کے لئے عظیم دولت کے حصول کا سبب ضرور بنا ہے، جس کی وجہ سے ایک نئی قسم کی طاقت اور سماجی معاشی کلاس وجود میں آئی ہے، جس کو ایڈوکریسی کہنا حق بجانب ہوگا۔

پاکستان کا معاملہ بہت زیادہ مختلف نہیں ہے، ایک ایسے وقت جب ہم اپنی معیشت کو ترقی دینے، اپنی عوام کی حالت سدھارنے، غربت دور کرنے، تعلیم کی شرح بڑھانے اور دیہاتوں میں کم از کم بنیادی صحت فراہم کرنے کے شدید محتاج ہیں، اور جب ہمارے ملک میں ہزاروں مرد، عورتیں اور بچے طبی امداد کے انتظار میں موت کے کنارے پہنچے ہوئے ہیں، ہم اس پر مجبور ہیں کہ ہم اپنے ٹوٹل

(1) Jaques B. Gelinas, Freedom from Debt, Zed Books, London and New York, 1998, P. 59.

بجٹ کا ۴۶ فیصد سودی قرضوں کی ادائیگی پر لگا دیں، اس کے باوجود ہم اور قرضے لے رہے ہیں تاکہ سابقہ قرضوں کو ادا کر دیا جائے، جب ان نئے قرضوں کی میعاد پوری ہوگی، تو ہم مزید قرضے لینے پر مجبور ہوں گے تاکہ موجودہ قرضوں کو اُتارا جاسکے، ہم کب تک اس مصیبت کے گرد چکر کاٹتے رہیں گے؟ ہم قرض در قرض کے چکر میں کب تک گھومتے رہیں گے؟ ہمیں اس قرض پر جی معیشت سے چھٹکارا حاصل کرنا ہوگا، جس نے ہم سے آزادی غصب کر لی ہے، اور ہماری اگلی نسلوں کو قرض خواہوں کے ہاتھوں میں گروی رکھوا دیا ہے، یہ ہماری قوم کی زندگی اور موت کا سوال ہے، اور ہمیں اسے ہر قیمت پر حل کرنا ہوگا۔

۲۳۸: ہم اس حقیقت سے بے خبر نہیں ہیں کہ ایک مرتبہ ہم جب موجودہ قرضوں کی تہہ میں پھنس گئے ہیں تو اس سے ایک ہی رات میں نکلنا ناممکن ہے، اسے نافذ کرنے کے لئے ایک بہترین سوچے سمجھے پروگرام اور ایک مضبوط قوت ارادی کی ضرورت ہوگی، درمیانی عرصے میں جس میں ایک ماہرانہ منصوبے سے قرضے لازماً کم کرنے ہوں گے، ہم اس سابقہ قرضوں میں برقرار رہیں گے، لیکن اس عبوری دور میں بھی ہم کو اپنے قرض خواہوں کے ساتھ از سر نو طریقہ تمویل پر غور کرنا ہوگا، تاکہ سودی قرضوں کو اسلامی طریقہ تمویل میں تبدیل کیا جاسکے۔

اسلامی بینکوں کی پیدا کردہ فضا کے نتیجے میں ان اسلامی طریقہ تمویل سے مغرب اب ناواقف نہیں رہا، یہاں تک کہ بن الاقوامی تمویلی ادارے بھی انہیں سمجھنے کی کوشش کر چکے ہیں۔ آئی ایف سی جو کہ عالمی بینک کی ذاتی تمویلی شاخ ہے، اس نے پہلے ہی اسلامی طریقہ ہائے تمویل استعمال کرنے کی خواہش کا اظہار کیا ہے، اثاثوں سے وابستہ قرضے آسانی کے ساتھ اجارہ کے طریقہ تمویل میں تبدیل کیے جاسکتے ہیں، پروجیکٹ سے وابستہ قرضے آسانی سے اصنعاع کی بنیاد پر تبدیل کیے جاسکتے ہیں، قرضہ دینے والوں کی توجہ صرف اپنی تمویل کے اوپر نفع کی طرف ہوتی ہے، وہ کسی مخصوص طریقہ تمویل پر اصرار نہیں کرتے، اس لئے موجودہ قرضوں کو اسلامی خطوط پر منتقل کرنے میں کوئی مشکل نہیں ہونی چاہئے، نئی تمویلات کے لئے اور بھی زیادہ متنوع قسم کے طریقہ ہائے تمویل موجود ہیں، جنہیں اسلامی خطوط پر تبدیل کیا جاسکتا ہے، تاہم یہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے کہ جب حکومت خود اسلامی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کا عزم رکھتی ہو، معذرت خواہانہ انداز کبھی بھی دوسروں کو اتنے پرانے عرصے سے زیر استعمال طریقوں کو تبدیل کرنے پر راضی نہیں کر سکتا۔ آئی ایف سی (انٹرنیشنل فناننس کارپوریشن جو عالمی مالیاتی ادارے سے ملحق ہے) کے صدر ہال اسپننگ ملز کی مجوزہ سرمایہ کاری پر بورڈ آف ڈائریکٹرز کو پیش کردہ رپورٹ پوری قوم کے لئے شرمندگی کا باعث ہے، ان کا تبصرہ درج ذیل ہے:

A change to Islamic modes of financing has been considered by IFC, but this would be contrary to the government (of Pakistan's) intention for foreign loans.

Adoption by a foreign lender of Islamic instruments could be construed as 'undermining Government's policy to exempt foreign lenders from this requirement.'<sup>(1)</sup>

ترجمہ: آئی ایف سی اسلامی طریقہ ہائے تمویل اختیار کرنے پر غور کر چکی ہے، لیکن یہ حکومت پاکستان کے ارادے کے مخالف نظر آتا ہے۔ کسی غیر ملکی قرض دہندہ کے اسلامی طریقہ اختیار کرنے کو یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ حکومت کی اس پالیسی کی درپردہ مخالفت ہوگی کہ وہ غیر ملکی قرض دہندوں کو اس سے مستثنیٰ کرنا چاہتی ہے۔

۲۳۹: ۱۷ نومبر ۱۹۹۰ء کو وزیراعظم پاکستان نے ایک کمیٹی تشکیل دی، جس کا مقصد ملک میں بیرونی انحصار کے اضافے کا جائزہ لینا اور خود انحصاری کو ترقی دینے کے منصوبے کی تیاری تھا، وہ کمیٹی اس وقت کے سینئر پروفیسر خورشید احمد صاحب کی سربراہی میں قائم کی گئی تھی، اور فائننس ڈویژن کے سکریٹری اور اکٹامک ڈویژن کے چیف اکانومسٹ اور بعض دوسرے ماہرین پر مشتمل تھی، اس کمیٹی نے اپنی رپورٹ اپریل ۱۹۹۱ء میں حکومت کو پیش کی، اس کمیٹی نے خوب غور و خوض کے بعد صرف اقتصادی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کیا کہ خود انحصاری کا مقصد صرف سود کے خاتمے میں ہی منحصر ہے، اس کمیٹی کی تجاویز غیر ملکی قرضوں سے نمٹنے کے لئے بھی استعمال کی جاسکتی ہیں۔

۲۴۰: اسی لئے مسئلہ مشکلات کو غیر ملکی ذمہ داریوں کو حل کرنے کے سلسلے میں ممانعت رہا کے لئے ایک غیر معینہ مدت تک کے لئے عذر قرار نہیں دیا جاسکتا، تاہم اس بات سے بالکل انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کو ملکی قرضوں کے معاملے میں زیادہ مدت درکار ہوگی، نظریہ ضرورت کا بھی صرف اسی حد تک اطلاق کیا جاسکتا ہے۔

(1) No IFC/ P - 887, dated December 22, 1987, as quoted by the Report of Prime Minister's Committee on self reliance, headed by Prof. Khurshid Ahmad, Islamabad, 1991.

## نتیجہ بحث

۲۳۱: مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے:

۲۳۲: قرآن پاک کی متعدد آیات کی رو سے کہ کسی بھی قرض کے معاہدے میں اصل سرمایہ کے اُد پر لی جانے والی رقم ربا میں داخل ہے، حضور ﷺ نے درج ذیل صورتوں کو بھی ربا قرار دیا ہے:

(۱) ایک کرنسی کا اُسی کرنسی کے ساتھ تبادلہ، جب دونوں طرف کی کر لیاں برابر نہ ہوں، خواہ معاملہ نقد ہو یا اُدھار۔

(۲) ایک ہی قسم کی کوئی بھی وزنی یا پیمائش کے قابل اشیاء کا تبادلہ جبکہ دونوں طرف کی مقدار برابر نہ ہو، یا ان میں سے کسی ایک طرف کی ڈیلیوری اُدھار ہو۔

(۳) دو مختلف اجناس وزنی یا پیمائش کے قابل اشیاء کا بارٹر جبکہ ان میں سے ایک طرف کی ڈیلیوری مؤجل (اُدھار) ہو۔

۲۳۳: اسلامی فقہ میں یہ تین صورتیں ربا السنۃ کہلاتی ہیں، کیونکہ ان کی حرمت حضور ﷺ کی سنت سے ثابت ہے، ربا القرآن کے بشمول عقد کی یہ چاروں اقسام قرآن و سنت کی بنیاد پر اسلامی فقہ میں ربا کہلاتی ہیں۔

۲۳۴: مندرجہ بالا میں سے آخری دو یعنی نمبر ۲ اور ۳ موجودہ تجارت سے بہت زیادہ تعلق نہیں رکھتیں، کیونکہ بارٹر کی تجارت جدید تجارت میں بہت شاذ اور نادر الاستعمال ہیں، تاہم ربا القرآن اور زر کی تجارت (نمبر ایک میں بیان کردہ) جدید تجارت سے بہت زیادہ متعلق ہے۔

۲۳۵: جہاں تک ربا کی حرمت کا تعلق ہے، مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں قرض کی مختلف اقسام میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ قرض کے معاملے میں اصل سرمایہ کے اُد پر مشروط اضافی رقم خواہ چھوٹی ہو یا بڑی، اس لئے یہ قرار دیا جاتا ہے کہ انٹرسٹ کی تمام مروجہ صورتیں خواہ بینکاری نظام کی ہوں یا پرائیویٹ معاملات کی، یقیناً ”ربا“ کی تعریف میں داخل ہیں۔ اسی طرح حکومتی قرضے خواہ ملکی ہوں یا غیر ملکی ”ربا“ میں داخل ہیں، اور قرآن پاک کی رو سے صراحۃً حرام ہیں۔

۲۳۶: انٹرسٹ پر مبنی موجودہ تمولی نظام، قرآن و سنت کے بیان کردہ اسلامی احکامات کے خلاف ہے، اور اس کو شریعت کے مطابق بنانے کے لئے زبردست تبدیلیاں لانی ہوں گی۔

۲۳۷: مذہبی علماء، اقتصادی ماہرین اور بینکاروں نے مختلف قسم کے اسلامی طریقہ ہائے

تمویل مرتب کیے ہیں، جو کہ سود کے بہتر متبادل بن سکتے ہیں، یہ طریقہ ہائے تمویل دُنیا کے مختلف حصوں میں تقریباً دو سو اسلامی تمویلی ادارے استعمال کر رہے ہیں۔

۲۴۸: ان طریقہ ہائے تمویل کی موجودگی میں سود کے معاملات کو نظریہ ضرورت کی بنیاد پر اجازت نہیں دی جاسکتی۔ بہت سارے بینکرز بیرون ممالک سے بشمول ڈاکٹر احمد محمد علی (صدر اسلامی ترقیاتی بینک، جدہ)، شیخ عدنان البحر (چیف ایگزیکٹو انٹرنیشنل انویسٹر، کویت) اقبال احمد خان (ہانگ کانگ شنگھائی بینک کارپوریشن کے اسلامی ادارے کے سربراہ)، جبکہ اندرون ملک سے عبدالجبار خان (سابق صدر نیشنل بینک آپ پاکستان)، محترم شاہد حسن صدیقی اور محترم مقبول احمد خان عدالت کی معاونت کے لئے تشریف لائے، یہ حضرات دُنیا کے مختلف حصوں میں بینکاری کا طویل تجربہ رکھتے ہیں، اور ان کے علاوہ دوسرے ماہرین حضرات بھی عدالت کی معاونت کے لئے عدالت میں تشریف لائے، ان میں سے سب لوگ اس بات پر متفق تھے کہ اسلامی طریقہ ہائے تمویل نہ صرف ممکن ہیں، بلکہ ایک معتدل اور مضبوط معاشی نظام کے قیام کے سلسلے میں انتہائی مفید بھی ہیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے حقائق اور اعداد و شمار کے ذریعے بہت سے دلائل اور ثبوت بھی مہیا کیے، بعض مشہور اقتصادی ماہرین مثلاً ڈاکٹر عمر چھاپرا (اقتصادی مشیر برائے سعودی مالیاتی ادارے)، ڈاکٹر ارشد زمان (سابق چیف اکاؤنٹس حکومت پاکستان)، پروفیسر خورشید احمد، ڈاکٹر نواب حیدر نقوی، ڈاکٹر وقار مسعود خان نے اپنے تفصیلی بیانات کے ذریعے اس نقطہ نظر کی حمایت کی۔

۲۴۹: ہم نے اسلامی نظریاتی کونسل کی ۱۹۸۰ء کی تفصیلی رپورٹ اور کمیشن فور اسلامائزیشن آف اکانومی کی ۱۹۹۱ء کی رپورٹ اور پھر اسی کمیشن کے ۱۹۹۲ء میں دوبارہ قیام کی رپورٹ جو اگست ۱۹۹۶ء میں پیش کی گئی تھی کا مہرانی اور تفصیل سے جائزہ لیا۔ ہم نے وزیراعظم کے قائم کردہ کمیشن برائے خود انحصاری کی رپورٹ جو اپریل ۱۹۹۱ء میں داخل دفتر کی گئی تھی، کا مطالعہ بھی کیا۔

۲۵۰: لہذا اب یہ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے ایک واضح دلیل اور ثبوت ہے کہ موجودہ عصری تمویلی نظام کو اسلامی نظام میں ڈھالنے کے سلسلے میں کافی محسوس کام کیا جا چکا ہے، لہذا موجودہ سودی نظام کو نظریہ ضرورت کی بنیاد پر ایک غیر محدود مدت کے لئے مزید جاری نہیں رکھا جاسکتا، تاہم اس نظام کی تبدیلی اور انتقال کے لئے اس نظریہ ضرورت کی بنیاد پر کچھ وقت دیا جاسکتا ہے۔

۲۵۱: مندرجہ بالا وجوہات کی بنیاد پر یہاں پر کورٹ آرڈر میں موجود تفصیل کی بنیاد پر تمام اپیلیں خارج کی جاتی ہیں۔

# کورٹ آرڈر

شریعہ اپیل نمبر 1/92



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔  
 اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ، وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْكَرِیْمِ،  
 وَعَلٰی اٰلِهِ وَصَحْبِهِ اَجْمَعِیْنَ۔

ان تفصیلی وجوہات کی بنا پر جنہیں جسٹس خلیل الرحمن خان، جسٹس وجیہ الدین احمد اور جسٹس محمد تقی عثمانی نے اپنے علیحدہ علیحدہ تین فیصلوں میں تحریر کیا ہے، کوئی بھی رقم جو چھوٹی ہو یا بڑی، اگر قرضے کے معاہدے میں اصل رقم پر لی گئی ہے تو وہ ربا ہے، جسے قرآن نے منع کیا ہے، چاہے یہ قرضہ استعمال کرنے کے لئے لیا گیا ہو یا کسی پیداواری عمل کے لئے ہو، حضرت محمد ﷺ نے مندرجہ ذیل سودوں کو بھی ربا کہا ہے:

(I) ایسا سودا جس میں رقم کے بدلے رقم دی جاتی ہو، جو ایک ہی مالیت کی کرنسی ہو مگر اس کی تعداد ایک جیسی نہ ہو، چاہے یہ سود نقد ہو یا ادھار۔

(II) چیز کے بدلے چیز کا ایسا سودا جس میں وہ چیزیں تولنے یا ناپنے کے لائق تو ہوں مگر دونوں طرف سے اس کی مقدار برابر نہ ہو، اور کسی ایک فریق کی طرف سے یہ چیز بعد میں دی جانی ہو۔

(III) تولنے یا ناپنے کے لائق دو مختلف چیزوں کے درمیان چیز کے بدلے چیز کا ایسا سودا جس میں ایک طرف سے چیز بعد میں دی جانی ہو۔

اسلامی فقہ میں یہ تینوں قسمیں ربا السنہ کہلاتی ہیں، کیونکہ ان کی ممانعت رسول پاک ﷺ کی سنت سے ثابت ہے۔ ربا القرآن کے ساتھ مل کر چار قسم کے سودے قرآن اور سنت کی بنیاد پر قائم اسلامی فقہ میں ربا کہلاتے ہیں، ان چار قسموں میں سے دو قسمیں (II) اور (III)، جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے، موجودہ تجارت کے زمرے میں نہیں آتے، کیونکہ آج کل اشیاء کے بدلے اشیاء کی تجارت شاذ و نادر ہی ہوتی ہے، البتہ ربا القرآن اور رقم کا سودا جس کا اوپر (I) میں ذکر کیا گیا ہے، موجودہ تجارت سے زیادہ متعلق ہیں۔

متذکرہ بالا تفصیلی بحث کی روشنی میں، جہاں تک ربا کی ممانعت کا سوال ہے، قرضے کی قسموں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ قرضے کی اصل رقم کے اوپر جو اضافی رقم ادا کرنی ہے وہ چھوٹی ہے یا بڑی ہے، اس لئے یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ سود کی موجودہ تمام شکلیں چاہے

وہ بینک کے کاروبار میں ہوں یا نجی کاروبار میں، رہا کی تعریف میں آتی ہیں۔ اسی طرح حکومت کے تمام قرضے چاہے وہ ملک کے اندر سے حاصل کیے گئے ہوں یا ملک کے باہر سے، رہا ہیں، جس کی قرآن پاک نے واضح طور پر ممانعت کی ہے۔

موجودہ مالیاتی نظام جس کا انحصار سود پر ہے، قرآن اور سنت میں دیئے گئے اسلامی احکام کے خلاف ہے اور اسے شریعت کے مطابق بنانے کے لئے اس میں انقلابی تبدیلیاں کرنا ہوں گی۔  
مسلم علماء، ماہرین معاشیات اور بینکاروں نے مالیات کے اسلامی طریقوں کو فروغ دیا ہے، جو سود سے بہتر متبادل طریقوں کا کام کر سکتے ہیں، یہ طریقے دنیا کے 200 مالیاتی اداروں میں استعمال کیے جا رہے ہیں۔

ان متبادل طریقوں کی موجودگی میں سود کو ضرورت کو بنیاد بنا کر ہمیشہ کے لئے جاری نہیں رکھا جاسکتا، بہت سے تجربہ کار بینکار جیسے جدہ کے اسلامک ڈولپمنٹ بینک کے صدر ڈاکٹر احمد محمد علی، کویت کے انٹرنیشنل انویسٹر کے چیف ایگزیکٹو عدنان البحر، ہانگ کانگ شنگھائی بینکنگ کارپوریشن جو پاکستان سے باہر لندن میں قائم ہے، اس کے اسلامک یونٹ کے چیف ایگزیکٹو اقبال احمد خان، نیشنل بینک پاکستان کے سابق صدر عبدالجبار خان اور پاکستان کے شاہد حسن صدیقی اور مقبول احمد خان ایسے بینکرز ہیں جنہیں دنیا کے مختلف علاقوں میں بینکنگ کا طویل تجربہ ہے، یہ لوگ ہمارے سامنے پیش ہوئے، یہ تمام حضرات اس بات پر متفق تھے کہ مالیات کے اسلامی طریقے نہ صرف یہ کہ ممکن ہیں، بلکہ ایک متوازن اور مستحکم معیشت کے لئے زیادہ فائدہ مند بھی ہیں، اپنے اس خیال کی حمایت میں انہوں نے اعداد و شمار پر مبنی مواد بھی مہیا کیا، چند ممتاز ماہرین معاشیات جیسے سعودی مونیٹری انجینیئر۔ نے اکٹامک ایڈوائزر ڈاکٹر عمر چھاہرا، حکومت پاکستان کی وزارت خزانہ کے چیف ایگزیکٹو پروفیسر خورشید احمد، ڈاکٹر نواب نقوی اور ڈاکٹر وقار مسعود خان نے اس خیال کی حمایت کی۔

ہم نے اسلامی نظریاتی کونسل کی تفصیلی رپورٹ کا جو 1980ء میں پیش کی گئی تھی، کمیشن فار اسلامائزیشن آف اکانومی کی رپورٹ کا جو 1991ء میں تشکیل دیا گیا تھا اور اسی کمیشن کی فائنل رپورٹ کا جو 1997ء میں دوبارہ تشکیل دیا گیا اور جس کی رپورٹ اگست 1997ء میں پیش کی گئی، مطالعہ کیا ہے۔ ہم نے وزیراعظم کی کمیٹی آف سیلف ریلیئنس کی رپورٹ کا بھی مطالعہ کیا ہے، جو کہ حکومت کو اپریل 1991ء میں پیش کی گئی تھی۔

اس طرح یہ ثابت کرنے کے لئے کافی شہادت ہے کہ موجودہ مالیاتی نظام کو اسلامی نظام میں بدلنے کی تدبیر کے لئے اہم گرانڈ ورک کر لیا گیا ہے، اور سود پر مبنی موجودہ نظام کو ضرورت کی بنیاد

پر غیر معینہ عرصے کے لئے قائم نہ رکھا جائے۔ اب ہم قوانین کی ان دفعات کا جائزہ لیتے ہیں جو اس فیصلے کی وجوہات کے بارے میں ہیں۔

## I: انٹرسٹ ایکٹ 1839

یہ قانون عدالت کو اختیار دیتا ہے کہ وہ قرضہ دینے والے کو تمام قرضوں پر یا اس رقم پر جو عدالت ادا کرواتی ہے سود وصول کرنے کی اجازت دے۔ وفاقی شرعی عدالت نے اس قانون کو اسلامی احکام سے متصادم قرار دیا ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی اپنے سیشن منعقدہ 11 نومبر 1981ء میں اس قانون کو ختم کرنے کی سفارش کی تھی۔

عدالت کی طرف سے ڈگری منظور کرتے ہوئے سود وصول کرنے کی اجازت دینے کے مسئلے پر نگوشی ایبل انٹرومنٹس ایکٹ 1881 اور سول پروسیجر کوڈ 1908 اور ان میں وقتاً فوقتاً کی گئی ترمیمات میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے، اس لئے انٹرسٹ ایکٹ 1839ء کو قائم رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں رہی ہے اور اسے ختم کرنے کے لئے یہ وجہ کافی ہے، کسی قرضے پر سود وصول کرنے کی اجازت دینے کا غیر معینہ، بے روک ٹوک اور عام اختیار، متذکرہ بالا وجوہات کی بنا پر اسلامی احکام کے خلاف ہے۔ اس لئے ہمارا خیال ہے کہ انٹرسٹ ایکٹ 1839ء اسلامی احکام سے متصادم ہونے کی وجہ سے صحیح طور پر ختم کر دیا گیا۔

## II: گورنمنٹ سیونگنز بینک ایکٹ 1873

اس ایکٹ کے تحت کسی کو نامزد کرنا ہوتا ہے اور جمع شدہ رقم کی ادائیگی رقم جمع کرنے والے کی موت کے بعد کی جاتی ہے اور اس وقت مکمل رقم ادا کر دی جاتی ہے۔ اس سیونگنز میں قرض دینے والوں اور ایگزیکٹو شیئرز کا خیال بھی رکھا جاتا ہے۔

سیکشن 10 جسے چیلنج کیا گیا ہے، مندرجہ ذیل ہے:

”اگر کوئی رقم کسی نابالغ نے جمع کی ہے یا اس کی طرف سے جمع کرائی گئی تو اگر اس نے خود جمع کی ہے تو اسے ذاتی طور پر ادا کر دی جائے گی، لیکن اگر اس کے علاوہ کسی اور نے جمع کی ہے تو اس کے استعمال کے لئے اس کے گارجین کو ادا کی جائے گی اور اس کے ساتھ اس پر واجب ہو جانے والا سود بھی ادا کیا جائے گا۔“

اس دفعہ کو لفظ سود کی وجہ سے جو جمع کی ہوئی رقم کے ساتھ ہی ادا کیا جائے گا، اسلامی احکام

سے متصادم قرار دیا گیا ہے۔ وفاقی شریعت عدالت کے لائق ججوں نے اس رقم کی نوعیت کا جائزہ نہیں لیا جو کہ جمع شدہ رقم پر واجب ہوگی۔ اگر یہ رقم سرمایہ کاری کے جائز طریقوں سے حاصل ہوئی ہے تو اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا، اصل زور مالیات کے اسلامی طریقے اختیار کرنے اور اسلامی اصولوں کے مطابق تجارت کو چلانے پر دیا جانا چاہئے۔ اس لئے ہم سفارش کرتے ہیں کہ سیکشن 10 میں استعمال ہونے والا سود کا لفظ اسلامی احکام کے خلاف ہے اور اس کے بجائے اسے شرعی معاوضہ کر لیا جائے۔

### III: نگوشی اسبل انسٹرومنٹس ایکٹ 1881

#### Negotiable Instruments act 1881

نگوشی اسبل انسٹرومنٹس ایکٹ 1881 کی مختلف دفعات کے بارے میں بحث فیصلے کے پیرا گراف 242 سے 278 تک میں شامل ہے، اس ایکٹ کی سیکشن 79 اور 80 میں ترمیم کے بعد مارک آپ نظام کے تصور کو اختیار کر لیا گیا تھا، اس نظام کو بھی موجودہ شکل میں اسلامی احکام کے خلاف قرار دیا گیا ہے اور یہ ہدایت دی گئی ہے کہ اس ایکٹ کی 79 اور 80 سیکشن کی دفعات سے مارک آپ کا لفظ حذف کر دیا جائے، ہم میں سے ایک جج (جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی) کی اس وقت رائج مارک آپ سسٹم جس پر بینکوں میں عمل کیا جا رہا ہے، اور اس کے اثر کے بارے میں رائے، ایک کتاب کی شکل میں چھپ چکی ہے، وہ یہ ہے یہ یہ رہا (سود) کے مترادف ہے جو اسلام میں منع ہے۔ یہ رائے مندرجہ ذیل ہے:

”بلا سود بینکاری پر اب تک جو علمی اور تحقیقی کام سامنے آیا ہے، ان میں احقر کی معلومات کی حد تک سب سے زیادہ جامع، مفصل اور تحقیقی رپورٹ وہ ہے جو اسلامی نظریاتی کونسل نے علمائے کرام اور ماہرین معاشیات و بینکاری کی مدد سے مرتب کی ہے، اور اب منظر عام پر آ چکی ہے، اس رپورٹ کا حاصل بھی یہی ہے کہ بلا سود بینکاری کی اصل بنیاد نفع و نقصان کی تقسیم پر قائم ہوگی اور بینک کا بیشتر کاروبار شرکت یا مضاربہ پر مبنی ہوگا، البتہ جن کاموں میں شرکت یا مضاربہ کارآمد نہیں ہو سکتی، وہاں کے لئے اس رپورٹ میں کچھ اور متبادل راستے بھی تجویز کیے گئے ہیں، جنہیں وقت ضرورت عبوری دور میں اختیار کیا جاسکتا ہے، انہی متبادل راستوں میں ایک متبادل راستہ وہ ہے جسے اس رپورٹ میں ”بیج موجد“ کا نام دیا گیا ہے۔

”اس طریقہ کار کا خلاصہ اس طرح کہئے کہ مثلاً ایک کاشت کار ٹریڈر خریدنا چاہتا ہے، لیکن

اس کے پاس رقم نہیں ہے، بحالات موجودہ ایسے شخص کو بینک سود پر قرض دیتا ہے، یہاں سود کے بجائے شرکت یا مضاربیت اس لئے نہیں چل سکتی کہ کاشت کار ٹریڈر تجارت کی غرض سے نہیں، بلکہ اپنے کھیت میں استعمال کرنے کے لئے خریدنا چاہتا ہے۔۔۔۔۔ چنانچہ یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ بینک کاشت کار کو روپیہ دینے کے بجائے ٹریڈر خرید کر ادھار قیمت پر دے دے اور اس کی قیمت پر اپنا کچھ منافع رکھ کر متعین کرے، اور کاشت کار کو اس بات کی مہلت دے کہ وہ بینک کو ٹریڈر کی مقررہ قیمت کچھ عرصے کے بعد ادا کر دے۔ اس طریقہ کو اسلامی کونسل کی رپورٹ میں ”بیج مؤجل“ کا نام دیا گیا ہے، اور اس میں بینک نے ٹریڈر کی بازاری قیمت پر جو منافع رکھا ہے اسے معاشی اصطلاح میں ”مارک آپ“ کہا جاتا ہے۔

”اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے جب ہم یکم جنوری 1981ء سے نافذ ہونے والی اسکیم کا جائزہ لیتے ہیں تو نقشہ بالکل برعکس نظر آتا ہے۔ اس اسکیم میں نہ صرف یہ کہ ”مارک آپ“ کو غیر سودی کاؤٹرز کے کاروبار کی اصل بنیاد قرار دے دیا گیا، بلکہ ”مارک آپ“ کے طریقہ کار میں ان شرائط کا بھی لحاظ نظر نہیں آتا جو اس ”مارک آپ“ کو محدود فقہی جواز عطا کر سکتی تھیں، چنانچہ اس میں مندرجہ ذیل سنگین خرابیاں نظر آتی ہیں۔“

”بیج مؤجل“ کے جواز کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ بائع جو چیز فروخت کر رہا ہے، وہ اس کے قبضے میں آچکی ہو، اسلامی شریعت کا یہ معروف اصول ہے کہ جو چیز کسی انسان کے قبضے میں نہ آئی ہو اور جس کا کوئی خطرہ (Risk) انسان نے قبول نہ کیا ہو، اسے آگے فروخت کر کے اس پر نفع حاصل کرنا جائز نہیں، اور زیر نظر اسکیم میں فروخت شدہ چیز کے بینک کے قبضے میں آنے کا کوئی تذکرہ نہیں، بلکہ یہ صراحت کی گئی ہے کہ بینک ”مارک آپ“ اسکیم کے تحت کوئی چیز مثلاً چاول اپنے گاہک کو فراہم نہیں کرے گا، بلکہ اس کو چاول کی بازاری قیمت دے گا، جس کے ذریعے وہ بازار سے چاول خرید لے گا، اور اسکیم کے الفاظ میں ”جن اشیاء کے حصول کے لئے بینک کی طرف سے رقم فراہم کی گئی ہے، ان کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے اپنی فراہم کردہ رقم کے معاوضے میں بازار سے خرید لی ہیں، اور پھر انہیں نوے دن کے بعد واجب الاداء زائد قیمت پر ان اداروں کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے (جو اس سے رقم لینے آئے ہیں)۔“<sup>(۱)</sup>

اس میں اس بات کا کوئی تذکرہ نہیں ہے کہ وہ اشیاء بینک کی ملکیت اور اس کے قبضے میں کب اور کس طرح آئیں گی؟ اور محض کسی شخص کو کوئی رقم دے دینے سے یہ کیسے سمجھ لیا جائے کہ وہ شخص

جو چیز خریدنا چاہ رہا ہے، وہ پہلے بینک نے خریدی اور پھر اس کے ہاتھ بیچ دی ہے؟ صرف کاغذ پر کوئی بات فرض کر لینے سے وہ حقیقت کیسے بن سکتی ہے جب تک اس کا صحیح طریق کار اختیار نہ کیا جائے؟..... بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ 28 مارچ کو چاول وغیرہ کی خریداری کے لئے بینکوں نے جو رقمیں رائس کارپوریشن کو پہلے سے دی ہوئی تھیں، 28 مارچ کو یہ سمجھا جائے گا کہ کارپوریشن نے وہ رقمیں سود کے ساتھ بینک کو واپس کر دی ہیں اور پھر بینک نے اسی روز وہ رقمیں دوبارہ کارپوریشن کو مارک آپ کی بنیاد پر دے دی ہیں اور جس جس کی خریداری کے لئے وہ قرضے دیئے گئے تھے، یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے خرید لی ہے، اور پھر کارپوریشن کو مارک آپ کی بنیاد پر بیچ دی ہے، اب سوال یہ ہے کہ جن رقموں سے کارپوریشن پہلے چاول وغیرہ خرید چکی ہے اور شاید خرید کر آگے فروخت بھی کر چکی ہے اس کے بارے میں کون سی منطق کی زد سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ بینک نے خرید کر دوبارہ کارپوریشن کو بیچا ہے؟“

اس سے یہ بات واضح طور پر مترشح ہوتی ہے کہ بیچ مَوَجل کا طریقہ حقیقی طور پر اپنانا پیش نظر نہیں، بلکہ فرضی طور پر اس کا صرف نام لیٹا پیش نظر ہے، اور انتہا یہ ہے کہ اس جگہ یہ نام بھی برقرار نہیں رہ سکا، بلکہ بینک کی دی ہوئی رقم کو قرض (Advance) اور اس عمل کو قرض لینے (Lend) سے تعبیر کیا گیا ہے۔<sup>(۱)</sup>

اس اسکیم کی ایک سنگین ترین غلطی اور ہے، ”بیچ مَوَجل“ کے لئے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ معاہدے کے وقت فروخت شدہ شے کی قیمت بھی واضح طور پر متعین ہو جائے، اور یہ بات بھی کہ یہ قیمت کتنی مدت میں ادا کی جائے گی؟ پھر اگر خریدنے والا وہ قیمت معینہ مدت پر ادا نہ کرے تو اس سے وصول کرنے کے لئے تمام قانونی طریقے استعمال کیے جاسکتے ہیں، لیکن ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر معینہ قیمت میں اضافہ کرنے کا شرعاً کوئی جواز نہیں ہے، کیونکہ تاخیر کی بنیاد پر قیمت میں اضافہ کرتے چلے جائیں تو اسی کا دوسرا نام ”سود“ ہے، لیکن زیر نظر اسکیم میں اس اہم اور بنیادی شرط کی بھی یہ کہ پابندی نہیں کی گئی بلکہ بعض معاملات میں وضاحت کے ساتھ اس کی خلاف ورزی کی گئی ہے، چنانچہ اس میں کہا گیا کہ امپورٹ ہلوں کی ادائیگی میں بینک جو رقم خرچ کرے گا اس پر ابتداء میں دن کی مدت کے لئے اعشاریہ 78 فیصد مارک آپ وصول کرے گا، اور اگر یہ رقم بیس دن میں ادا نہ ہوئی تو مزید چودہ دن کے لئے اعشاریہ 58 فیصد مارک آپ کا مزید اضافہ ہوگا، اور اگر 34 دن گزر جانے پر بھی قیمت کی ادائیگی نہ ہوئی تو اس قیمت پر مزید اعشاریہ 62 فیصد مارک آپ کا اضافہ ہوگا، اور اگر 48 دن

گزر جانے پر بھی ادائیگی نہ ہوئی تو آئندہ ہر 15 دن کی تاخیر پر مزید اعشاریہ 79 فیصد کے مارک آپ کا اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔

”اندازہ فرمائیے کہ یہ طریق کار واضح طور پر سود کے سوا اور کیا ہے؟ اگر انٹرسٹ کے بجائے نام ”مارک آپ“ رکھ دیا جائے اور باقی تمام خصوصیات وہی رہیں تو اس سے ”غیر سودی نظام“ کیسے قائم ہو جائے گا؟

”واقعہ یہ ہے کہ اسلام کو جس قسم کا نظام سرمایہ کاری مطلوب ہے وہ ”مارک آپ“ کے ”میک آپ“ سے حاصل نہیں ہوگا، اس کے لئے محض قانونی لیپاپوتی کی نہیں، انقلابی فکر کی ضرورت ہے۔“  
رائے مندرجہ ذیل ہے:

جس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یہ ہے کہ مارک آپ کی شکل میں اختیار کیے جانے والے طریقے میں بیع مَوْجَل کے ساتھ عائد پابندیوں کی خلاف ورزی کی جا رہی ہے، جبکہ اس طریقے کی اجازت ان شرائط کی پابندی کرنے پر ہی منحصر ہے۔ دوسری بات جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یہ ہے کہ قلب میں تبدیلی اور قرآنی احکام کے ماننے کے عہد کی ضرورت ہی نہیں ہے بلکہ اسلامی معاشی نظام کو نافذ کرنے کے لئے یہ بہت ضروری ہے۔ صرف زبانی جمع خرچ سے یا ناموں کے استعمال سے مطلوبہ تبدیلی نہیں لائی جاسکتی ہے۔

یہ بات ظاہر ہے کہ نفع نقصان میں شرکت کے نظام میں غلطیاں اور خرابیاں شروع ہو جانے کی وجہ سے ہی بیع مَوْجَل کو جائز طریقوں کی فہرست سے نکالنے کی تجویز پیش کی گئی اور اس اصول پر عمل کیا گیا کہ جو چیز کسی ناجائز عمل کی طرف رہنمائی کرتی ہو، خود بھی ناجائز ہے۔ اس لئے یہ دلیل پیش کی گئی کہ جو چیز ربا کی طرف رہنمائی کرتی ہے، اسے روک دیا جائے اور اس کی اجازت نہ دی جائے۔ فقہاء نے مراہجہ یا بیع مَوْجَل کے جائز ہونے کے لئے مندرجہ ذیل شرائط عائد کی ہیں:

(I) معاوضے کی ادائیگی کا وقت معلوم ہونا چاہئے۔

(II) خریدار کے حوالے کرنے سے پہلے وہ چیز فروخت کنندہ کے پاس ہونی چاہئے۔

اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنی رپورٹ میں مارک آپ سسٹم یا بیع مَوْجَل کے استعمال کو محدود پیمانے پر ضروری صورتوں میں اس وقت کے لئے منظور کر لیا تھا جب تک کہ نظام بغیر سودی نظام میں تبدیل نہیں ہو جاتا۔ اور تنبیہ کی تھی کہ اس کا وسیع پیمانے پر یا بے دریغ استعمال نہ کیا جائے، کیونکہ اس میں یہ خطرہ موجود تھا کہ کہیں اس کی آڑ میں سود کی بنیاد پر کاروبار کا دروازہ نہ کھل جائے۔ بد قسمتی کی بات یہ ہے کہ اس تنبیہ پر توجہ نہیں دی گئی اور جنوری 1981ء میں شروع کیا جانے والا مارک آپ سسٹم

بیج مَوَجل کی معیاری شرائط پر پورا نہیں اُترا۔ یہ بات نوٹ کرنا بھی ضروری ہے کہ بیج مَوَجل دُنیا کے اسلامی بینکوں میں سب سے زیادہ استعمال کیے جانے والا مالیاتی طریقہ ہے۔ مندرجہ ذیل ٹیبل سے معلوم ہوتا ہے کہ مرابحہ یا بیج مَوَجل اسلامی بینکوں میں سب سے زیادہ استعمال کیا جانے والا طریقہ ہے۔ اسلامک ڈویلپمنٹ بینک کی طرف سے بیج کو مہیا کیے گئے اعداد و شمار کے مطابق اسلامی بینکوں کی کل مالیات میں اس طریقے کا اوسط حصہ 66 فیصد ہے۔ اسلامی بینکوں کی مالیات کے مختلف طریقوں کا اوسط 1994-1996 کے دوران مندرجہ ذیل تھا:

ادارہ	کل مالیات (امریکی ڈالر ملین)	مرابحہ	مشارکہ	مضاربہ	لیزنگ	دوسرے طریقے
البرکہ اسلامک بینک فار انٹرنیشنل	119	82	7	6	2	3
بحرین اسلامک بینک	320	93	5	2	0	1
فیصل اسلامک بینک	945	69	9	6	11	5
بنگلہ دیش اسلامک بینک لمیٹڈ	309	52	4	17	14	14
دینی اسلامک بینک	1300	88	1	6	0	5
فیصل اسلامک بینک مصر	1364	73	13	11	3	0
اُردن اسلامی بینک	574	62	4	0	5	30
کویت فنانس ہاؤس	2454	45	20	11	1	23
برہارڈ اسلامی ملیشیا بینک	580	66	1	1	7	24
قطر اسلامک بینک	598	73	1	13	5	8
کل (دس بینک)	8563					
اوسط		66	10	8	4	13

مارک آپ سسٹم کی اس پر عائد شرائط کے ساتھ اسلامی مالیاتی نظام میں اجازت ہے، لیکن اس پر عائد شرائط کی اگر کوئی شخص پابندی نہیں کرتا تو اسے اسلامی احکام کے متصادم نہیں کہا جاسکتا، شرائط کی خلاف ورزیاں اس لئے ہوتی ہیں کہ ایسی غلطیوں اور خلاف ورزیوں کو چیک کرنے کا کوئی مانیٹرنگ نظام نہیں ہے۔ جس مجوزہ نظام کو اسٹیٹ بینک آپ پاکستان میں قائم شریعت بورڈ اختیار



کرے گا، اور جو دوسرے مالیاتی اداروں میں اختیار کیا جائے گا اس نظام کی خلاف ورزیاں جب نظر آئیں گی تو ان کی نشاندہی کی جائے گی اور انہیں ختم کر دیا جائے گا، اس کے علاوہ جب اس نظام کو خلوص اور مصمم ارادے کے ساتھ اسلامی قوانین نافذ کرنے کے لئے آگے بڑھایا جائے گا، ان غلطیوں کو دور کر دیا جائے گا، مقررہ حدود میں رہتے ہوئے مارک آپ سسٹم اختیار کرنا عبوری دور کے معاشی نظام کی ایک ضرورت ہے، اور یہ اس وقت تک جاری رہے گا، جب تک شریعت کے بتائے ہوئے مزید مالیاتی طریقے مناسب تعداد میں ترقی نہیں پا جاتے، متذکرہ بالا حقائق کی روشنی میں ہمیں ٹکوشی اسپل انشرومنٹس ایکٹ 1881 کی دفعات کا جائزہ لینا چاہئے، اس کے بعد اسے صرف ایکٹ 1881 کہا جائے گا۔

متذکرہ بالا فیصلے سے متصادم ہونے والی پہلی دفعہ ایکٹ 1881 کی دفعہ (7) ہے، جو مندرجہ ذیل ہے:

”قرض داروں کو فائدہ پہنچانے والے رائج الوقت کسی بھی قانون کی دفعات کے مطابق اور سول پرائیمر کوڈ 1908 کی سیکشن 34 کی دفعات کو متاثر کیے بغیر

(a) جب کسی پرائمری نوٹ یا بل آف ایکسچنج کے ذریعے سود (کسی شکل میں بھی معاوضہ) کسی مقررہ شرح پر دینا طے ہو جاتا ہے اور وہ تاریخ مقرر نہیں کی جاتی جب سے سود ادا کرنا ہے تو یہ اصل زر کی رقم پر مقرر شرح سے اس نوٹ کی تاریخ سے شمار کیا جائے گا اور بل آف ایکسچنج کی صورت میں اس تاریخ سے شمار کیا جائے گا جب سے رقم کی ادائیگی واجب ہوگی، اس وقت تک شمار کیا جائے گا جب تک وہ رقم واپس نہیں کر دی جاتی یا اس رقم کی واپسی کے لئے مقدمہ دائر نہیں کر دیا جاتا۔“

(b) اگر کوئی پرائمری نوٹ یا بل سود کے بارے میں خاموش ہے اور اس میں سود کی شرح کا ذکر نہیں کیا گیا ہے، تو سود کے بارے دونوں فریقوں کے درمیان ہونے والے کسی معاہدہ کو متاثر کیے بغیر اصل زر کی رقم پر سود کا فیصد سالانہ کی شرح سے ادا کیا جائے گا۔ سود نوٹ کی تاریخ سے اور بل کی صورت میں اس تاریخ سے ادا کیا جائے گا جب سے رقم واجب الادا ہو جائے اور یہ اس تاریخ تک جاری رہے گا جب تک کہ رقم واپس نہ کر دی جائے یا رقم کی واپسی کے لئے مقدمہ نہ دائر کر دیا گیا ہو، بشرطیکہ کسی دستاویز کے ذریعے واجب رقم پر معاوضہ سود کے علاوہ کسی اور شکل میں ادا کرنا ہو تو اس رقم پر اگر معاوضہ کی شرح نہ مقرر کی گئی ہو تو مندرجہ ذیل شرح سے مقرر کیا جائے گا:

(ii) اگر معاوضہ قیمت، لیز، ہائر پر چیز یا سروس چارجز کے مارک آپ کی بنیاد پر دیا جاتا ہے تو مارک آپ، کرایہ یا سروس چارجز کی طے شدہ شرح کے مطابق ادا کیا جائے گا۔

(ii) اگر معاوضہ نفع نقصان میں شراکت کی بنیاد پر ادا کیا جاتا ہے تو یہ اس شرح سے ادا کیا جائے جسے عدالت دُست اور مناسب خیال کرے گی اور اس سلسلے میں بینک اور قرض حاصل کرنے والے شخص کے درمیان طے ہونے والے اس معاہدے کو بھی مد نظر رکھا جائے گا جو قرض لیتے وقت کیا گیا تھا۔

(c) (a) اور (b) کی دفعات کو متاثر کیے بغیر کسی ایسی رقم کا معاوضہ جو سود کے علاوہ کسی اور شکل میں ہوگا اس وقت سے شروع ہوگا جب معاہدے کے مطابق یہ رقم واجب ہو جائے اور اس وقت تک جاری رہے گا جب تک یہ رقم ادا نہ کر دی جائے۔

وفاقی شرعی عدالت نے حکم دیا ہے کہ سود یا کسی اور شکل میں معاوضے کے بارے میں ذیلی دفعات (a) اور (b) کے مندرجات کو حذف کر دیا جائے۔ ہم وفاقی شریعت عدالت سے متفق ہیں کہ پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج پر معاوضہ جس کا سیکشن 79 کی ذیلی دفعات (a) اور (b) میں ذکر کیا گیا ہے، ربا ہے، اور یہ شریعت کے مطابق ناجائز ہے، اسی لئے یہ دونوں ذیلی دفعات قرآن اور سنت کے اسلامی احکام سے متصادم قرار دی گئی ہیں، کیونکہ وفاقی شریعت عدالت نے سیکشن 79 کی دفعہ (i) میں دیئے گئے مندرجات کا اچھی طرح تجزیہ نہیں کیا ہے، اس لئے اس میں ریکارڈ کیے گئے نقطہ نظر میں تصحیح کی ضرورت ہے، متذکرہ بالا دفعہ (i) میں کسی پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج کا معاوضہ شمار کرنے کے مختلف طریقے دیئے گئے ہیں، اگر ان کی بنیاد مارک آپ، لیز، ہائر پر چیز اور سروس چارج پر رکھی گئی ہو۔ وفاقی شریعت عدالت نے اس کلاز کے بارے میں اپنے فیصلے کی بنیاد مارک آپ، لیز، ہائر پر چیز اور سروس چارج کے جائز یا ناجائز ہونے پر رکھی ہے۔ مارک آپ کو جس طرح کہ یہ اس وقت رائج ہے، وفاقی شریعت عدالت نے ناجائز قرار دیا ہے اور اسی لئے اسے حذف کر دیا گیا ہے جبکہ لیز، ہائر پر چیز اور سروس چارج کو برقرار رکھا گیا اور انہیں اسلامی احکام سے متصادم قرار نہیں دیا گیا، سیکشن 79 اور اس کی تمام دفعات کے بغور مطالعے اور صحیح تناظر میں تجزیے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ سیکشن 79 کا مقصد مارک آپ، لیز وغیرہ کے کسی سودے میں معاوضے کو جائز یا ناجائز قرار دینا نہیں ہے۔ کلاز (i) کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ اگر ایک بار پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج ان بنیادوں پر جاری کر دیا گیا اور اگر انہیں جاری کرنے والا مدت پوری ہونے پر رقم ادا نہیں کر سکا تو عدالت نوٹ یا بل کے حامل کو اس مدت کے معاوضہ ادا کرنے کا حکم دے سکتی ہے، جس مدت کے دوران واجب الادا ہونے کے بعد یہ رقم ادا نہیں کی گئی۔ اس نقطہ نظر سے دیکھنے سے یہ دفعہ اپنی موجودہ شکل میں مکمل طور پر اسلامی احکام کے خلاف ہے، بغیر اس بات کا خیال کیے ہوئے کہ اس معاہدے کے تحت مارک آپ،

لیز وغیرہ شریعت کے مطابق ہیں یا نہیں، اس کی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں:

ایکٹ 1881 میں سیکشن 79 ابتدائی طور پر ایسے معاہدوں کے لئے بنائی گئی تھی جو سود والے قرضوں کے بارے میں تھے، سود کی قسم ایسی تھی جو روزانہ کی بنیاد پر شمار کیا جاتا تھا۔ اور جب تک رقم ادا نہ کر دی جائے، اس میں برابر اضافہ ہوتا جاتا تھا۔ اس اصول کی بنیاد پر سیکشن 79 میں ایسی صورتوں کو پیش نظر رکھا گیا تھا جہاں مقرض مقررہ مدت ختم ہونے پر قرضہ ادا نہ کر سکے۔ یہ بات فرض کر لی گئی تھی کہ قرضے کی عدم ادائیگی کے ہر روز کے لئے قرضہ دینے والے کو مزید سود یا معاوضہ ملنا چاہئے۔ ذیلی دفعہ (a) میں کہا گیا ہے کہ اگر معاہدے میں قرضے کی ابتدائی مدت کے لئے سود کی کوئی شرح مقرر کی گئی ہے تو باقی عدم ادائیگی کی مدت کے دوران بھی سود اسی شرح سے وصول کیا جائے گا۔ ذیلی دفعہ (b) میں ایسی صورت کو نظر میں رکھا گیا ہے جہاں معاہدے میں سود کی کوئی شرح مقرر نہیں کی گئی، چاہے اس وجہ سے کہ ابتدائی مدت کے لئے قرضہ بغیر سود کے دیا گیا تھا یا اس لئے کہ سود کی رقم یک مشت رکھی گئی تھی، اس صورت میں قانونی طور پر سود کی شرح کا 6 فیصد سالانہ مقرر کی گئی ہے۔

جب 1980ء میں حکومت نے سود کے خاتمے کا اعلان کیا اور اسٹیٹ بینک آف پاکستان نے کچھ متبادل طریقوں کی اجازت دے دی، جیسے مارک آپ، لیزنگ، ہائر پر چیز اور سروس چارج تو قوانین میں کچھ ترامیم کی گئیں۔ اسی پس منظر میں سیکشن 79 میں یہ دفعہ شامل کی گئی اور سود کی بنیاد پر جاری کیے گئے نوٹس اور بلز پر نافذ کی جانے والی دفعات مارک آپ، لیز، ہائر پر چیز اور سروس چارج کی بنیاد پر جاری کی جانے والی دستاویات پر بھی ذیلی دفعہ میں دیئے گئے طریقے کے مطابق لاگو کی جانے لگیں اور یہ خیال نہیں کیا گیا کہ یہ تمام معاہدے سود کی بنیاد پر قرضوں کے معاہدوں سے بالکل مختلف ہیں اور ان پر وہ قوانین نافذ نہیں کیے جاسکتے جو سود والے قرضوں کے معاہدوں کے لئے بنائے گئے ہیں، ان چاروں قسم کے معاہدوں کی اپنی خصوصیات ہیں اور ان پر علیحدہ طریقوں سے غور کیا جائے۔ ہم ان میں سے ہر معاہدے کا علیحدہ علیحدہ تجزیہ کرتے ہیں۔

پہلا طریقہ جس کا ذیلی دفعہ (i) میں ذکر کیا گیا ہے، قیمت پر مارک آپ کا طریقہ ہے، اس طریقہ کار سے مطلب بیع مؤجل ہے، جس کی تفصیلات متذکرہ بالا پیرا گرافوں اور جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے پیرا (189) اور (218) میں بھی دی گئی ہیں، کہا گیا ہے کہ اس طریقے کی تجویز اسلامی نظریاتی کونسل نے پیش کی تھی مگر بینکوں نے جب اسے عملی طور پر نافذ کیا تو بگاڑ کر بدترین شکل بنادی، اس لئے وفاقی شریعت عدالت کو کہنا پڑا: ”مارک آپ سسٹم جیسا کہ اب یہ رائج ہے، اسلامی احکام سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔“ (وفاقی شریعت عدالت کے فیصلے کا پیرا 26) اور پھر عدالت نے حکم دیا کہ

اس ذیلی دفعہ سے مارک آپ کے الفاظ حذف کر دیئے جائیں۔

ہم یہ فیصلہ پہلے ہی دے چکے ہیں کہ مارک آپ سسٹم جو اس وقت ہمارے بینکوں میں رائج ہے، اسلامی احکام کے خلاف ہے، مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ بیع مؤجل کے طریقے کو بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے، اگر اس طریقے میں اوپر دی گئی شرائط پوری کی گئی ہوں تو اسے اسلامی احکام کے متصادم نہیں کہہ سکتے، لیکن اس کلاز میں اس طریقے کا حوالہ جو پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج کے معاوضے کے پس منظر میں ہے، بیع مؤجل کے بنیادی اصولوں کے مطابق نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع مؤجل خریداری کا ایسا طریقہ ہے جس میں ادائیگی بعد میں کی جاتی ہے۔ اس طریقے کی بنیادی شرط یہ ہے جس طرح خریداری کے دوسرے طریقوں میں ہوتا ہے کہ خریداری معاہدہ ہوتے وقت ہی قیمت طے کر لی جاتی ہے، اس قیمت میں مارک آپ بھی شامل ہو سکتا ہے (فروخت کرنے والے کے جو اخراجات ہوئے ہیں اس میں نفع بھی شامل کر دیا جاتا ہے)، مارک آپ کی رقم مقرر کرنے میں فروخت کنندہ مختلف عوامل پر غور کرتا ہے جس میں دیر سے ادائیگی ہونا بھی شامل ہوتا ہے، لیکن جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے جب ایک بار قیمت مقرر ہو جائے تو یہ کسی چیز کے متعلق ہوتی ہے اور اسے یک طرفہ طور پر گھٹایا یا بڑھایا نہیں جاسکتا، کیونکہ جیسے ہی فروخت مکمل ہوتی ہے اس چیز کی قیمت قرض ہو جاتی ہے جو خریدار کو ادا کرنا ہے۔

اس واجب رقم کے ثبوت کے لئے اگر کوئی بل آف ایکسچینج یا پرامزری نوٹ تحریر کیا گیا ہے تو قرضے کے لئے لکھے گئے نوٹ یا بل سے یہ مختلف نہیں ہوگا، اور اس بل یا نوٹ پر کوئی معاوضہ وصول نہیں کیا جاسکے گا، کیونکہ یہ واجب رقم پر سود لینے کے مترادف ہوگا۔

سیکشن 79 کی سب کلاز (i) میں کہا گیا ہے کہ اگر بیع مؤجل میں خریدار قیمت ادا نہیں کرتا جس کے ثبوت کے لئے پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج لکھا گیا ہے تو خریدار کو ابتدائی مارک آپ کی شرح سے اس وقت تک کے لئے مزید معاوضہ ادا کرنا پڑے گا جب تک کہ واجب الادا ہونے کے بعد یہ قیمت ادا نہیں کی گئی ہو۔ مثال کے طور پر الف نے ایک چیز 100 روپے میں خریدی، ب اس سے 10 فیصد مارک آپ پر یہ چیز خریدنے کے لئے رضامند ہے، اس طرح یہ چیز ب کو 110 روپے قیمت پر فروخت کر دی جاتی ہے جو ایک سال بعد 31 جنوری کو ادا کرے گا۔ ب الف کے حق میں 110 روپے کے پرامزری نوٹ پر دستخط کر دیتا ہے، یہ پرامزری نوٹ ایک ایسی دستاویز ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ ب کو یہ رقم الف کو ادا کرنا ہے، جس میں وہ مارک آپ بھی شامل ہے جس کی شریعت نے اجازت دی ہے۔ اگر ب 110 روپے کی رقم 31 جنوری تک ادا نہیں کرتا تو ایکٹ 1881 کی سیکشن 79 کی

سب کلاز (i) کے مطابق ب اسی شرح سے یعنی مثال میں 10 فیصد سے الف کو اس مدت کے لئے مزید معاوضہ ادا کرے گا جب تک کہ 31 جنوری کے بعد یہ رقم ادا نہیں ہو جاتی۔ یہ دفعہ اسلامی احکام سے متصادم ہے، کیونکہ جب قیمت خرید کی رقم قرض ہو جاتی ہے تو فروخت کنندہ اس پر معاوضہ طلب نہیں کر سکتا، اگر خریدار اپنی غربت کی وجہ سے مقررہ مدت میں رقم ادا نہیں کر سکتا تو اس بارے میں قرآن کا حکم واضح ہے کہ اسے اس وقت تک مزید مہلت دی جائے جب تک کہ وہ رقم ادا کرنے کے قابل ہو جائے، قرآن شریف میں کہا گیا ہے۔

اگر مقررہ غریب ہے تو اسے اس وقت تک مہلت دی جائے جب تک وہ خوش حال نہ ہو جائے۔

لیکن اگر خریدار ادائیگی کی صلاحیت رکھنے کے باوجود تاخیر کر رہا ہے تو اسے دوسری سزائیں دی جاسکتی ہیں، لیکن اس وجہ سے خریدار کو شرح فیصد کے حساب سے مزید معاوضہ ادا نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ سیکشن 79 میں دیا گیا ہے، اس مسئلے پر جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے پیرا (51) میں بحث کی گئی، قرآن کی یہ آیت بھی اسی پس منظر میں نازل ہوئی ہے:

ترجمہ: وہ کہتے ہیں کہ بیع ربا کی طرح ہے، حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے اور ربا کو حرام۔

اس لئے ہم وفاقی شریعت کورٹ کے اس فیصلے سے متفق ہیں کہ سیکشن 79 کی سب کلاز (i) میں مذکورہ قیمت پر مارک آپ کے الفاظ اسلامی احکام سے متصادم ہیں، لیکن مارک آپ کا معاہدہ خود ممنوع نہیں ہے۔ اگر کوئی چیز مارک آپ کی بنیاد پر خریدی گئی ہے اور اس کی قیمت کا پرامری نوٹ یا بل آف ایکسچینج میں ذکر ہے اور اس میں ابتدائی مارک آپ بھی شامل ہے تو شریعت کے مطابق ابتدائی مارک آپ کی بنیاد پر مزید کسی معاوضے کی اجازت نہیں ہے۔

دوسرا طریقہ جس کا سب کلاز (i) میں ذکر کیا گیا ہے لیز کا ہے، لائق وفاقی شریعت کورٹ نے فیصلہ دیا ہے کہ لیز کا طریقہ کیونکہ جائز ہے، اس لئے لیز کے بارے میں سب کلاز (i) میں کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے وفاقی شریعت کورٹ نے اس بات پر توجہ نہیں دی کہ یہ کلاز لیز کو قانونی بنانے کے لئے نہیں ہے، یہ آگے جاتی ہے، یہ کہتی ہے کہ لیز کے معاہدے میں کرائے کی ادائیگی کے لئے ثبوت کے طور پر پرامری نوٹ یا بل آف ایکسچینج لکھا گیا ہے اور مقررہ تاریخ پر کرایہ ادا نہیں کیا گیا ہے، تو اس نوٹ یا بل کے ذریعے کرایہ دار خود بخود ابتدائی شرح سے مزید معاوضہ ادا کرنے کا پابند ہوگا۔ ہم ایک مثال کے ذریعے یہ بات سمجھتے ہیں۔ الف نے ب کو یکم فروری کو 5 سال

کے لئے ایک ایکویپمنٹ کرایہ پر دیا، فریقین کے درمیان کرایہ کی مجموعی رقم 100000 روپے طے ہوئی جو ماہانہ اقساط میں ادا کی جانی تھی، ب نے پرامنری نوٹ پر دستخط کیے کہ 100000 روپے کی رقم 31 جنوری 2004ء کو ادا کر دی جائے گی، کرایہ مقرر کرتے وقت مالک نے اس ایکویپمنٹ کی جو قیمت ادا کی تھی اس پر 5 فیصد سالانہ کی شرح سے اپنا منافع بھی رکھا۔ اگر ب 31 جنوری 2004ء تک 100000 روپے کی پوری رقم ادا نہیں کرتا تو سب کلاز (i) کے مطابق الف اس پرامنری نوٹ کی بنیاد پر 5 فیصد سالانہ کی شرح سے مزید معاوضہ وصول کرنے کا حق دار ہوگا، یہ ہی شرح کرایہ مقرر کرتے وقت سامنے رکھی گئی تھی، اس طرح اس قرض میں روزانہ کی بنیاد پر اس وقت تک اضافہ ہوتا جائے گا جب تک رقم ادا نہیں ہو جاتی۔

شریعت کے مطابق صحیح صورت حال یہ ہے کہ جب کرایہ دار مقررہ مدت تک وہ چیز استعمال کر چکا تو کرایہ کی رقم اس کے اوپر قرض ہو گئی اور اس پر وہی قواعد و ضوابط نافذ ہوں گے جو قرضے پر ہوتے ہیں، اور جیسا کہ مارک آپ کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ اگر مقروض شخص اپنی غربت کی وجہ سے قرضہ ادا نہ کر سکے تو اسے مزید وقت دیا جائے گا۔ قرآن شریف کے حکم کے مطابق اگر وہ جان کر تاخیر کر رہا ہے تو اس کے خلاف تادیبی اقدامات کیے جائیں گے، لیکن اس تاخیر کو مزید معاوضہ ادا کرنے کا ذریعہ نہیں سمجھا جائے گا، جیسا کہ سب کلاز (ii) میں دیا گیا ہے۔

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ اگر کرایہ دار نہ تو کرایہ ادا کرتا ہے اور نہ ہی وہ کرایہ پر لی جانے والی چیز واپس کرتا ہے اور کرایہ کی مدت گزر جانے کے بعد بھی اسے اپنے قبضے میں رکھتا ہے تو اس مدت کے لئے جس میں وہ چیز اس کے قبضے میں رہتی ہے وہ وہی کرایہ ادا کرے گا جو شروع میں مقرر کیا گیا تھا، مگر یہ اس وجہ سے ہوگا کہ مدت گزرنے کے بعد بھی اس نے اس چیز کو استعمال کیا ہے اور یہ معاوضہ پہلے سے واجب کرایہ کی عدم ادائیگی کی وجہ سے نہیں ہوگا۔

### ہائر پر چیز

اس سب کلاز میں ذکر کیا جانے والا تیسرا طریقہ ہائر پر چیز کا ہے، لائق وفاقی شریعت کورٹ نے اس طریقے پر مندرجہ ذیل تبصرہ کیا ہے:

”اس دفعہ میں استعمال کی جانے والی ایک اصطلاح ہائر پر چیز کی ہے، اس طریقے کے تحت بینک مشترکہ ملکیت کے تحت ان چیزوں کی سیکورٹی کے ساتھ یا بغیر سیکورٹی کے خریداری کے لئے رقم مہیا کریں گے، انہیں اصل رقم کی واپسی کے ساتھ کرایہ میں حصہ بھی ملے گا۔“

لائق وفاقی شریعت کورٹ نے خریداری کے معاہدے کی صحیح طور پر تشریح نہیں کی، اسے شراکت داری کا تصور سمجھ لیا ہے۔ ہائر پر چیز کی صحیح نوعیت چٹی نے مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کی ہے:

”ہائر پر چیز معاہدے کو ایک ایسا معاہدہ کہا جاسکتا ہے جس کے تحت کوئی مالک اپنا کسی قسم کا بھی مال کرایہ پر دے دیتا ہے اور اس بات پر بھی رضامندی کا اظہار کرتا ہے کہ یا تو کرایہ دار مال واپس کر کے معاہدہ ختم کر دے یا جب کرایہ کی رقم معاہدے میں دی گئی مال کی قیمت کے برابر ہو جائے تو اسے ادا کر کے یا بیان کی گئی رقم ادا کر کے اسے خریدے۔ اس معاہدے کی بنیاد (i) مالک کی طرف سے کرایہ دار کو کرایہ پر مال دینا اور (ii) وہ معاہدہ ہے جس کے تحت کرایہ دار وہ مال یا تو واپس کر دے گا یا کسی وقت خریدے گا۔“ یہ معاہدہ مارکیٹ میں مختلف شکلوں میں استعمال کیا جاتا ہے جن میں سے کچھ شکلیں ایسی ہیں جن میں ایسے عناصر موجود ہوتے ہیں جو شریعت کے مطابق نہیں ہوتے، لیکن یہاں اس کی تفصیلات میں جانا مناسب نہیں۔ اگر ہائر پر چیز کے طریقے کو چٹی کی بنائی ہوئی صحیح شکل میں استعمال کیا جائے اور اس میں شریعت کے اصولوں کی خلاف ورزی نہ ہو، تو بھی اس کلاز میں اس طریقے کے جائز ہونے کے سوال کو نہیں اٹھایا گیا ہے۔ یہاں پر سوال ایسے پر امنری نوٹ یا بل آف ایکسچینج کی بنیاد پر معاوضے کی ادائیگی کا ہے جس میں ہائر پر چیز کے معاہدے کے مطابق کرایہ ادا کرنا لازم ہے، اس لئے اس میں بھی وہی فیصلہ نافذ ہوگا جو لیز کے معاملے میں ہوا ہے۔

### سروس چار جز

اس کے بعد کلاز (ii) میں سروس چارج کا ذکر کیا گیا ہے، وفاقی شریعت کورٹ نے یہ فیصلہ درست کیا ہے کہ وہ سروس چارج جو کہ دستاویز تیار کرنے کے اصل اخراجات پر مبنی ہو اور جو قرضہ دینے والا قرض دینے کے سلسلے میں برداشت کرتا ہے، قرضہ لینے والے سے طلب کر سکتا ہے۔ یہ اصول قرآن شریف کی مندرجہ ذیل آیت سے اخذ کیا گیا ہے:

وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ

(اور وہ شخص لکھوادے جس کے ذمہ حق واجب ہے)

یہاں پر قرضے کی دستاویز کی تیاری کی ذمہ داری قرضہ لینے والے پر ڈالی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دستاویزات کی تیاری میں کوئی اخراجات آتے ہیں تو انہیں قرضہ لینے والا برداشت کرے گا۔

اس میں یہ اصول بتایا گیا ہے کہ قرض کے کسی معاہدے میں دستاویزات کی تیاری کی قسم کے

اخراجات کا قرض دینے والا دعویٰ کر سکتا ہے لیکن اس شرط پر کہ وہ حقیقتاً اصل اخراجات پر مبنی ہیں اور صرف سود لینے کا کوئی بہانہ نہیں ہیں، لیکن زیر بحث کلاز میں یہ سوال نہیں اٹھایا گیا کہ سروس چارج جائز ہے یا نہیں؟ اس کلاز میں یہ خیال زیر غور رکھا گیا ہے کہ اگر کسی پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج سے سروس چارج ادا کرنے کی ذمہ داری ثابت ہے اور مقررہ تاریخ پر اس کی ادائیگی نہیں کی جاتی تو نوٹ یا بل خود بخود قرض دار پر لازم کر دے گا کہ وہ نوٹ یا بل پر سروس چارج کی اس شرح سے معاوضہ ادا کرے جو شروع میں شمار کیا گیا تھا۔

اب یہ بات ظاہر ہے کہ سروس چارج کی اصل خرچے کی بنیاد پر اجازت دی گئی ہے اور کسی خاص شرح سے معاوضے کی بنیاد پر نہیں۔ قرضے دینے میں دستاویزات کے اخراجات صرف شروع میں ہوتے ہیں جب قرضہ دیا جاتا ہے، اور انہیں شروع کے سروس چارج میں شامل کر لیا جاتا ہے جس کا پرامزری نوٹ میں ذکر ہوتا ہے۔

عام طور پر یہ بار بار ہونے والے خرچے نہیں ہوتے، اگر رقم ادا کرنے کی تاریخ کے بعد کوئی ایسا خرچہ ہوتا ہے جیسے ریمائنڈ بھیجے پر تو وہ اس شرح سے نہیں ہوتا، جس پر شروع میں سروس چارج شمار کیا گیا تھا، وہ کم بھی ہو سکتا ہے، اور اگر قرض دینے والا قانونی چارہ جوئی شروع کر دے تو زیادہ بھی ہو سکتا ہے۔

## سب کلاز (ii)

اب ہم 1881 کے ایکٹ کے سیکشن 79 کی سب کلاز (ii) کی طرف آتے ہیں، جو کہ مندرجہ ذیل ہے:

”نفع اور نقصان میں شراکت کی بنیاد پر معاوضے کی شرح وہ ہوگی جو شرح عدالت اس مقدمے کے حالات میں منصفانہ اور مناسب خیال کرتی ہے، اور نفع میں شرکت کے اس معاہدے کو بھی زیر غور رکھا جائے گا، جو بینکنگ کمپنی اور قرض دار کے درمیان قرض لیتے وقت ہوا تھا۔“

یہ فرض کرتے ہوئے کہ اس کلاز میں نفع نقصان میں شرکت کے بارے میں بتایا گیا ہے جو کہ شریعت کے خلاف نہیں ہے، وفاقی شریعت عدالت نے اسے چھوا تک نہیں، بلکہ سیکشن 80 کی ایک متوازی دفعہ کے لئے کہا کہ یہ اسلامی احکام کے خلاف ظاہر نہیں ہوتی، لیکن اس کلاز کی وضاحت کی ضرورت ہے۔

سب سے پہلے تو الفاظ ”قرضہ لیتے وقت“ جو کلاز کے آخر میں آئے ہیں، گمراہ کرنے والے



ہیں، نفع نقصان کی بنیاد پر روپیہ لگانا قرضہ نہیں ہے، لہذا یہ لفظ بھی غلط استعمال کیا گیا ہے۔ دوسرے جس تناسب سے شراکت داروں میں نفع تقسیم کیا جانا طے ہوا ہے وہ اس وقت تک قابل عمل رہے گا جب تک مشارکہ حتمی طور پر طے یا ختم نہیں ہو جاتا، یہاں تک تو یہ دفعہ صحیح ہے، لیکن اس کلاز میں استعمال کی جانے والی زبان ایک ایسی صورت حال کا احاطہ بھی کرتی ہے جہاں فائنل شراکت ختم ہونے کے بعد بھی نفع کی کسی رقم کا حق دار ہے اور وہ ایک عرصے سے ادا نہ کی گئی ہو، اس کلاز کے الفاظ قرضہ دینے والے کو غیر ادا شدہ رقم پر اسی شرح پر مزید معاوضے کا دعویٰ کرنے کی اجازت بھی دیتے ہیں جس پر سے نفع دینا طے ہوا تھا، یہ بات بھی قابل اعتراض ہے، کیونکہ اگر بزنس بالکل ختم کر دیا گیا اور قرض دار کے پاس صرف وہ رقم باقی بچتی ہے جس پر قرضے کی رقم واپس لینے کے لئے فائنل شراکت کا حق ہے تو اس پر کوئی معاوضہ لینا جائز نہیں، کیونکہ یہ قرضے پر سود ہوگا۔

متذکرہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ مارک آپ، لیزنگ، ہائر پر چیز، سروس چارجز اور شراکت کے کاروبار چند شرائط کے ساتھ جائز ہیں، لیکن سیکشن 79 کے مطابق پروٹو یا بل آف انکمپنچ پر جس طرح مزید معاوضہ دیا گیا ہے وہ قرضے پر معاوضہ ہے اور یہ سود کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، اس لئے یہ فیصلہ کیا گیا کہ سیکشن مکمل طور پر اسلامی احکام سے متصادم ہے، اگرچہ اس سیکشن 79 کی کلاز (ii) میں مشارکہ اور نفع نقصان میں شرکت کا ذکر کیا گیا ہے لیکن اس طرح کے کاروبار میں عام طور پر کسی پرامری نوٹ یا بل آف انکمپنچ کی ضرورت نہیں ہوتی جس کے تحت قرض دار کو ایک خاص رقم ادا کرنا ہوتی ہے۔ لہذا اس نامکمل کلاز کو قائم رکھنے سے اسے ایسی صورت حال میں استعمال کیا جاسکے گا جس کے لئے ہم نے فیصلہ کیا ہے کہ اس صورت میں مزید معاوضہ جائز نہیں ہے۔ جب تک فائنل شراکت کے جسے کی رقم بزنس میں رہتی ہے وہ بزنس میں ہونے والے اصل نفع کی رقم پر مزید معاوضے کا حق دار ہوگا لیکن مشارکہ کی دستاویز میں اس کا ذکر ہونا چاہئے، موجودہ صورت حال میں اس کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے سیکشن 79 کو مکمل طور پر اسلامی احکام سے متصادم قرار دیا گیا ہے۔

## سیکشن 80

1881 کے ایکٹ کی سیکشن 80 بھی سیکشن 79 کی طرح ہے، اسی لئے وفاقی شریعت عدالت نے اس کے بارے میں بھی وہی فیصلہ دیا ہے جو سیکشن 79 کے بارے میں ریکارڈ کیا تھا، اور وفاقی شریعت کورٹ کے فیصلے پر ہماری بھی وہی رائے ہے جو ہم نے سیکشن 79 کے بارے میں تفصیل سے دی ہے، اس لئے سیکشن 79 کی طرح سیکشن 80 کے بارے میں بھی یہی فیصلہ دیا جاتا ہے کہ یہ مکمل

طور پر اسلامی احکام سے متصادم ہے۔

1881 کے ایکٹ کی سیکشن 114 اور (C) 117 بھی اسلامی احکام کے خلاف ہیں، کیونکہ یہ

دونوں دفعات سود کے بارے میں ہیں۔

سیکشن 114 قرض دینے والے کو یہ حق دیتی ہے کہ وہ ابتدائی طور پر قرض دینے والے سے بل آف ایکسچینج کی پابندی کرتے ہوئے اپنی رقم مع سود کے واپس لے سکتا ہے، اسی طرح سیکشن (C) 117 میں انڈورس کو جس نے بل کی رقم ادا کر دی ہے یہ حق ملتا ہے کہ وہ اس رقم کو چھ فیصد سود کے ساتھ واپس لے سکے۔ دونوں دفعات کے تحت سود وصول کیا جاتا ہے، اس لائق وفاقی شریعت عدالت نے ان دونوں دفعات کو صحیح طور پر اسلامی احکام سے متصادم قرار دیا ہے۔ اس لئے وفاقی شریعت عدالت کے فیصلے کو برقرار رکھا جاتا ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اگر کسی فریق نے اس فیصلے کے نفاذ سے پہلے کوئی واجب رقم مع اس سود کے جو کسی معاہدے کے تحت لازم ہے، ادا کر دی ہے تو اس طرح ادا کی جانے والی رقم معاہدے کی پابندی کی وجہ سے دوسرے فریق کو وصول کرنا جائز ہوگی، 1881 کے ایکٹ پر بحث ختم کرنے سے پہلے ہم یہ کہنا چاہیں گے کہ ”نگوشی اسبل انشرومنٹ“ کی تشریح جیسا کہ یہ سیکشن 13 میں کی گئی ہے یہ نہیں بتاتی کہ اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے یا اسے منتقل کیا جاسکتا ہے یا رقم کم کر کے انڈورس کیا جاسکتا ہے، لیکن مالیاتی منڈیوں میں یہ پریکٹس رہی ہے کہ اسے سود کی بنیاد پر ڈسکاؤنٹ کیا جاتا ہے۔ یہ پریکٹس اسلامی احکام کے خلاف ہے اور اس میں رہا شامل ہو جاتا ہے، کوئی پرامری نوٹ یا بل آف ایکسچینج اس قرضے کی نمائندگی کرتا ہے جو مقروض اس بل یا نوٹ رکھنے والے کو ادا کرے گا۔ یہ قرضہ اصل قیمت کے سوائے کسی اور قیمت پر منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ کسی پرامری نوٹ یا بل آف ایکسچینج پر ڈسکاؤنٹ کرنے میں سود شامل ہو جاتا ہے۔ اسلامی مالیاتی منڈی میں رقم یا قرضے کی دستاویزات کی خرید و فروخت نہیں کی جاسکتی، البتہ جو کاغذات جیسے شیئرز، لیز سرٹیفیکیشن، مشارکہ سرٹیفیکیشن وغیرہ، کسی اثاثے کی ملکیت کی نمائندگی کرتے ہیں، ان کی تجارت ہو سکتی ہے، اور ان کے لئے ایک دوسری مارکیٹ کو ترقی دی جانی چاہئے۔

IV۔ دی لینڈ ایکویزیشن ایکٹ 1894

1894 کے لینڈ ایکویزیشن ایکٹ کی دفعات 28، 32، 33 اور 34 میں جہاں تک سود کا ذکر

ہے انہیں فیصلے کے پیرا گراف 279 سے 296 تک میں کی گئی بحث کے مطابق قرآن اور رسول اللہ

ﷺ کی سنت میں دیئے گئے اسلامی احکام سے متصادم قرار دیا گیا ہے۔ دی لینڈ ایکویزیشن ایکٹ کی

دفعہ 28 مندرجہ ذیل ہے:

”28 کلکٹر کو ہدایت دی جاسکتی ہے کہ وہ معاوضے کی مزید رقم پر سود ادا کرے، اگر عدالت کی رائے کے مطابق وہ رقم جو کلکٹر کو معاوضے کے طور پر دینا تھی اس رقم سے زیادہ ہے جو اس نے معاوضے کے طور پر دی ہے تو عدالت اپنے فیصلے میں ہدایت دے سکتی ہے کہ کلکٹر اس زائد رقم پر 6 فیصد سالانہ کی شرح سے زمین قبضے میں لینے کے وقت سے عدالت میں زائد رقم ادا کرنے کے وقت تک کے عرصے کے لئے سود ادا کرے۔“ دفعہ 28 کے مطالعے سے ہی اس دفعہ کا مقصد ظاہر ہو جاتا ہے، یعنی زمین کے مالک کو معاوضہ ادا کرنا جسے اس کی زمین سے بغیر مناسب معاوضہ ادا کیے ہوئے محروم کر دیا گیا تھا، اس طرح کی محرومی کا ایک مقررہ طریقہ کار کے ذریعے اندازہ لگایا جائے، یعنی مالک کو 6 فیصد سالانہ شرح سے ادا کی جانے والی رقم کے فرق پر اس عرصے کے لئے معاوضہ ادا کیا جائے گا، جس عرصے میں وہ اپنی زمین سے محروم رہا ہے، جس اصول کو نافذ کرنے کی کوشش کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ مالک کو اس کی جائیداد سے اس وقت تک محروم نہیں کیا جاسکتا جب تک اسے معاوضے کے طور پر کافی اور مناسب قیمت ادا نہ کر دی جائے، اور اس وقت تک ملکیت کے حقوق کو منتقل نہ سمجھا جائے جب تک مناسب معاوضہ ادا نہ کر دیا جائے۔ 1985 کے بلوچستان ایکٹ 13 کے ذریعے دفعہ 28 کو ترمیم کر کے متبادل دفعہ مندرجہ ذیل رکھی گئی ہے:

”سیکشن 4 کے تحت نوٹیفیکیشن کی تاریخ پر موجود مارکیٹ قیمت پر معاوضہ مقرر کرنے کے علاوہ 15 فیصد سالانہ کے حساب سے مقررہ معاوضے کی رقم پر سیکشن 4 کے تحت جاری ہونے والے نوٹیفیکیشن کی تاریخ سے معاوضے کی ادائیگی کی تاریخ تک کی مدت کے لئے مزید معاوضہ ادا کیا جائے گا۔ سندھ میں ایڈیشنل معاوضہ ادا کرنے کے لئے 1984 کے سندھ آرڈیننس نمبر 23 کے ذریعے لینڈ ایکویزیشن ایکٹ میں سیکشن 28 کے بعد سیکشن 28A کا اضافہ کر کے اسی طرح کی دفعہ بنادی گئی ہے، لینڈ ایکویزیشن ایکٹ کی سیکشن 32 مندرجہ ذیل ہے:

”32۔ ایسے لوگوں کی زمین کے لئے سرمایہ کاری کے لئے داخل کرائی گئی رقم جو اسے فروخت نہیں کر سکتے۔

(1) اگر آخر میں دی گئی دفعہ کی ذیلی دفعہ (2) کے تحت کوئی رقم عدالت میں جمع کرائی گئی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس زمین کے لئے یہ رقم جمع کرائی گئی ہے وہ کسی ایسے شخص کی ملکیت ہے جو اسے فروخت کرنے کا اہل نہیں ہے تو عدالت:

(a) حکم دے گی کہ یہ ایسی دوسری زمین کی خریداری میں لگائی جائے جس کو اسی طرح کی ملکیت کے حقوق حاصل ہیں جس کے لئے یہ رقم لگائی جانی تھی، یا

(b) اگر فوری طور پر ایسی خریداری ممکن نہیں ہے تو اس رقم کی حکومت کی یا دوسری منظور شدہ سیکورٹیز میں سرمایہ کاری کی جائے، جہاں عدالت مناسب سمجھتی ہے اور عدالت اس بات کی بھی ہدایت کرے گی کہ اس سرمایہ کاری سے حاصل ہونے والا سود یا دوسرے فوائد اس شخص یا اشخاص کو ادا کیے جائیں جو اس وقت اس زمین کی ملکیت کے حامل ہیں، اور یہ جمع شدہ رقم اسی طرح سرمایہ کاری میں لگی رہے گی جب تک اسے:

(i) متذکرہ بالا زمین کی خریداری میں نہیں لگایا جاتا یا

(ii) ایسے شخص یا اشخاص کو ادا نہیں کر دیا جاتا جو مکمل طور پر اس کے حق دار ہو گئے ہوں۔

(2) جمع کی جانے والی رقم کے ان تمام معاملات میں جہاں یہ دفعہ نافذ ہوتی ہے، عدالت حکم دے گی کہ مندرجہ ذیل اخراجات جن میں متعلقہ مناسب اخراجات بھی شامل ہوں گے، کلکٹر ادا کرے گا:

(a) متذکرہ بالا سرمایہ کاری کے اخراجات۔

(b) سود یا دوسرے فوائد کی ادائیگی کے احکام کے لئے ان سیکورٹیز کے لئے جن میں وقتی طور پر رقم لگائی گئی ہے، عدالت سے باہر اصل زر کی رقم ادا کرنے کے اور ان سے متعلق دوسری قانونی کاروائیوں کے لئے اخراجات سوائے دو دعویداروں میں آپس کی مقدمہ بازی کے اخراجات کے اس دفعہ کے تحت معاوضے کی رقم کی ادائیگی میں باقاعدگی پیدا کی گئی ہے جو دی لینڈ ایکوٹیزیشن ایکٹ کی دفعہ 31 میں دی گئی وجوہات کی بنا پر مستحق مالک کو ادا نہیں کیا جاسکتا تھا۔ ایسی رقم کو جو کہ عدالت میں پڑی ہوئی ہے دوسری زمین کی خریداری میں لگایا جائے گا جس کی ملکیت کے حقوق اسی طرح کے ہوں گے جو اس زمین کے تھے جس کے لئے رقم جمع کرائی گئی تھی۔ اگر فوری طور پر ایسی خریداری ممکن نہیں ہے تو پھر ایسی سرکاری یا منظور شدہ سیکورٹیز میں لگا دی جائے۔ اس دفعہ میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سرمایہ کاری سے حاصل ہونے والا سود یا دوسرے فوائد عدالت کی ہدایت کے مطابق ایسے شخص یا اشخاص کو ادا کیے جائیں گے جن کو حاصل کی جانے والی زمین کی ملکیت کا مستحق پایا گیا۔

دفعہ 33 مندرجہ ذیل ہے:

”کسی دوسرے معاملے میں جمع شدہ رقم کی سرمایہ کاری جب مذکورہ بالا دفعہ میں دی گئی وجہ کے علاوہ کسی اور وجہ سے جمع کرائی گئی ہو تو رقم میں مفاد رکھنے والے یا مفاد کا دعویٰ کرنے والے کسی بھی فریق کی درخواست پر عدالت حکم دے سکتی ہے کہ اس رقم کی حکومت کی یا دوسری منظور شدہ سیکورٹیز میں جسے وہ مناسب سمجھے سرمایہ کاری کر دی جائے اور وہ ہدایت دے سکتی ہے کہ اس سرمایہ کاری کا سود یا

دوسرے فوائد جمع ہونے دیئے جائیں اور وہ اس طرح ادا کیے جائیں جس طرح عدالت کے خیال میں متعلقہ فریقوں کو وہی یا اس کے قریب فائدہ حاصل ہو جو انہیں اس زمین سے حاصل ہوتا جس کے لئے یہ رقم جمع کرائی گئی تھی۔“ یہ دفعہ لینڈ ایکویزیشن ایکٹ کی دفعہ 32 میں مذکورہ مقصد کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے جمع کرائی گئی رقم کا باقاعدہ انتظام کرنے کے بارے میں ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ عدالت میں جمع کرائی گئی ایسی رقم کی سرکاری یا منظور شدہ سیکورٹیز میں سرمایہ کاری کرائی جائے گی اور اس سرمایہ کاری کا سود یا فوائد ایسے شخص یا اشخاص کو ادا کیے جائیں گے جنہیں اس زمین پر ان کا حق ہونے کی بنیاد پر مستحق پایا جائے گا یا انہیں اس زمین سے فوائد حاصل کرنے کا حق دار پایا جائے گا، جس کے لئے کہ رقم جمع کرائی گئی تھی، شروع میں یہ دفعہ اس طرح تحریر کی گئی تھی:

”34۔ معاوضے کی اس رقم پر سود کی ادائیگی جو زمین کا قبضہ لیتے وقت یا اس سے پہلے ادا نہیں کی گئی تھی یا جمع نہیں کرائی گئی تھی، کلکٹر مقرر کردہ رقم مع 8 فیصد سالانہ کی شرح سے سود کے زمین پر قبضہ لینے کی تاریخ سے رقم کی ادائیگی تک کے عرصے کے لئے ادا کرے گا۔“

اس دفعہ میں ویسٹ پاکستان ایکٹ 111 1969 کے ذریعے ترمیم کر کے ”چھ فیصد شرح سے اس پر سود“ کے الفاظ کو ”8 فیصد سالانہ سود مرکب“ سے بدل دیا گیا تھا اور اس میں ایک دفعہ کا اضافہ بھی کر دیا گیا جو فیصلے میں ان الفاظ میں پیش کی گئی ہے:

”34۔ سود کی ادائیگی، جب زمین کا قبضہ لینے پر یا اس سے پہلے اس معاوضے کی ادائیگی نہیں کی گئی یا اسے جمع نہیں کرایا گیا تو کلکٹر مقرر کردہ رقم مع 8 فیصد سالانہ مرکب سود کے قبضہ لینے کے وقت سے رقم ادا ہونے یا جمع ہونے کے وقت تک کے عرصے کے لئے ادا کرے گا۔“

جہاں تک صوبہ بلوچستان میں اس کے نافذ ہونے کا تعلق ہے، 1985 کے ایکٹ XIII (سیکشن 11) کے ذریعے دفعہ 34 کو لینڈ ایکویزیشن ایکٹ سے بالکل ہی خارج کر دیا گیا۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ دفعہ 34 میں یہ دونوں ترمیم صوبہ سندھ میں لینڈ ایکویزیشن ایکٹ (ویسٹ پاکستان امینڈ میٹ) (اپریل) آرڈیننس 1971 (آرڈیننس VI آف 1971) کے ذریعے قابل نفاذ نہیں رکھے گئے۔ جہاں تک صوبہ سرحد کا تعلق ہے، نارتھ ویسٹ فرنٹیر آرڈیننس 1983 V کے ذریعے لینڈ ایکویزیشن ایکٹ 1894 میں دفعہ 34 کی جگہ مندرجہ ذیل دفعہ رکھی گئی ہے:

”جب ایسے معاوضے کی رقم زمین کا قبضہ لیتے وقت یا اس سے پہلے نہ جمع کروائی گئی ہو اور نہ ہی ادا کی گئی ہو، تو کلکٹر عدالت کی طرف سے مقرر کی ہوئی رقم مع 6 فیصد سالانہ سادہ سود کے، قبضہ لینے کے وقت سے اس وقت کے عرصے تک کے لئے جب رقم ادا کی گئی ہو یا جمع کرائی گئی ہو، ادا کرے گا۔“

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وفاقی شریعت عدالت کے لائق ججوں کے سامنے سیکشن 34 کی ترمیم شدہ اور چاروں صوبوں میں نافذ دفعات پیش کر کے ان کی مناسب مد نہیں کی گئی، یہ ترمیم شدہ دفعہ پشاور ہائی کورٹ اور لاہور ہائی کورٹ کے سامنے زیر غور آئی تھی۔ شمالی مغربی سرحدی صوبے کی حکومت بذریعہ کلکٹر، لینڈ ایکویزیشن، نوشہرہ بنام محمد شریف خان (پی ایل ڈی 1975 پشاور 161) کے مقدمے میں پشاور ہائی کورٹ کے لائق ججوں نے فیصلہ دیا کہ معاوضے کی رقم میں وہ رقم بھی شامل ہوتی ہے جو زبردستی زمین لینے کا سود کی شکل میں معاوضہ ہوتی ہے۔ اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور بذریعہ وائس چانسلر بنام خادم حسین اور 5 دوسرے افراد کے مقدمے (ایم ایل ڈی 2158 لاہور) میں لاہور ہائی کورٹ کے لائق ججوں نے فیصلہ دیا کہ دفعات 28 اور 34 کے تحت سود وصول کرنے کا حق اصل میں ایکٹ کے تحت زبردستی زمین لینے کی کارروائی کے نتیجے میں زمین سے محرومی کا معاوضہ ہے، اور نہ ہی زمین سے زبردستی محروم کیے جانے کی وجہ سے مالک کے لئے معاوضہ کے علاوہ رقم ہے، یہ اصل میں مساوی معاوضہ دینے کی کوشش ہے یا مساوی قیمت کا تبادلہ ہے، درحقیقت یہ وہ معاوضہ ہے جس سے نقصان اٹھانے والا فریق اپنی پہلی حیثیت پر واپس آ جاتا ہے۔ اس دوسرے مقدمے کا زیر بحث فیصلے میں نوٹس لیا گیا ہے۔

یہ ایکٹ جس کا فیصلے میں بھی ذکر آیا ہے، پہلی بار اسلامی نظریاتی کونسل کے سامنے اس کے اجلاس منعقدہ 19 جنوری 1976ء میں زیر غور آیا اور کونسل نے مندرجہ ذیل رائے دی:

قانون ہذا کے تحت حکومت کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ معاوضہ ادا کرنے کے بعد مفاد عامہ کے لئے ایسی اراضی حاصل کر سکتی ہے جو نجی ملکیت میں ہو، نیز اس قانون میں سودی معاملات کا بھی ذکر ہے۔ کونسل کی یہ رائے دہی کہ حکومت کو حصول اراضی کا ایسا اختیار حاصل ہے اور قرآن و سنت کا کوئی حکم اس میں مانع نہیں، نیز ربا کے ضمن میں کونسل جو سفارش کرے گی وہ ان تمام قوانین کو متاثر کرے گی جن میں سود کا ذکر ہو، چنانچہ طے پایا کہ اس قانون میں کوئی چیز قرآن و سنت کے احکام سے متصادم نہیں ہے، البتہ سود سے متعلق دفعات ربا کے مسئلے پر کونسل کی سفارش کے تابع ہوں گی۔“

یہ اسلامی نظریاتی کونسل کے سامنے 3-14-1982ء کو بھی آیا جب جسٹس ڈاکٹر تنزیل الرحمن چیئرمین تھے، انہوں نے ان دفعات کے بارے میں مندرجہ ذیل رائے کا اظہار کیا:

”زمین کا حصول زمین کے مالک یا ان لوگوں کو جن کا اس میں حق ہے معاوضہ ادا کرنے کے بدلے میں ہے۔ اس سلسلے میں کیے جانے والے مختلف اقدامات پر ایجر کے متعلق ہیں اور اسلامی قانون کی کسی دفعہ کی خلاف ورزی نہیں کرتے، سود کے بارے میں دفعات جو سیکشن 28، 32 اور 34

میں دی گئی ہیں، شریعت سے متصادم ہیں۔“ زیر بحث فیصلے میں یہ بھی نوٹ کیا گیا ہے کہ اسلامک آئیڈیولوجی کونسل نے متذکرہ بالا رائے سے اتفاق کرتے ہوئے فیصلہ کیا کہ لینڈ ایکویزیشن ایکٹ میں اس کے مطابق ترمیم کی جائے۔ یہ ایکٹ (لینڈ ایکویزیشن ایکٹ) ایس ایس ایم نمبر 14/1938,P میں وفاقی شریعت کورٹ کے زیر غور بھی آیا اور اس نے 27-3-1984 کو اس کے بارے میں فیصلہ دیا، لیکن سپریم کورٹ کی شریعت بنچ نے شریعت اپیل نمبر 22 آف 1984 میں اس فیصلے کو کالعدم قرار دے دیا۔ اس عدالت کے فیصلے مؤرخہ 13-1-1988 کے حوالے سے اس معاملے کو وفاقی شریعت کورٹ میں نئے فیصلے کے لئے دوبارہ پیش کیا گیا، ریمانڈ کا معاملہ وفاقی شریعت کورٹ کی فل بنچ کے سامنے مختلف تاریخوں میں پیش ہوا اور یہ ملتوی ہوتا رہا اور یہ اس وقت بھی التواء میں تھا جب وفاقی شریعت کورٹ کے تین لائق ججوں نے زیر بحث فیصلہ دیا۔ یہ نوٹ کرنا بھی ضروری ہے کہ وفاق کے وکیل کا یہ موقف کہ لینڈ ایکویزیشن ایکٹ کی دفعات 28 اور 34 کے تحت دلوائی جانے والی رقم اس معاوضے کی نمائندگی کرتی ہے جو زبردستی زمین حاصل کرنے کے طریقہ کار کی وجہ سے زمین سے محرومی کی بنا پر دیا جاتا ہے، اس لئے اسے قرآن شریف میں اور رسول پاک ﷺ کی سنت میں قرار دیا جانے والا رہبانہ سمجھا جائے۔ اس موقف کی حمایت میں انہوں نے لاہور ہائی کورٹ کا فیصلہ (1990 ایم ایل ڈی 2158) بھی پیش کیا، اس سلسلے میں الہ آباد، پٹنہ اور مدراس کی ہائی کورٹوں کے تقسیم سے پہلے کے فیصلوں کا نوٹس بھی لیا گیا۔ وفاقی شریعت کورٹ کے لائق ججوں نے ان فیصلوں کا جائزہ لیا اور بہاری لعل کے مقدمے پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ فیصلہ کرنے میں کہ سود یا معاوضہ انکم ٹیکس ایکٹ کے تحت کیا قابل ٹیکس آمدنی میں شامل ہو سکتا ہے عدالتیں جن عوامل کو اہمیت دیتی ہیں وہ اس معیار سے مختلف ہیں جو یہ دیکھنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ سیکشن 28 اور 34 کے تحت ادا کیا جانے والا سود ربا ہے۔ اس لئے یہ بات مناسب ہوگی کہ ہم جو ٹیسٹ یہ معلوم کرنے کے لئے کر رہے ہیں کوئی آمدنی انکم ٹیکس ایکٹ کے تحت آمدنی ہے اس سے یہ معلوم کریں کہ یہ ربا ہے نہیں؟ کسی رقم کے ربا ہونے کا صحیح ٹیسٹ قرآن شریف، رسول پاک ﷺ کی سنت کے ذریعے کیا جاسکتا ہے یا اسلامی قانون اور شریعت کے ماہر علماء اور فقہاء کی رائے سے کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے دفعات 28 اور 34 کے تحت ادا کیے جانے والے سود کو ربا کے علاوہ کچھ اور ثابت کرنے کے فیصلے کے حق میں دیئے گئے دلائل کے طریقہ کار کو شریعت میں درست کہنا مشکل ہے۔ سیکشن 28 اور 34 کے تحت معاوضے کی شکل میں ادا کیے جانے والے قرضے پر سود میں اضافہ ربا کے زمرے میں آتا ہے۔

جہاں تک لینڈ ایکویزیشن ایکٹ کی دفعہ 32 کا تعلق ہے، جس میں کلکٹر کی طرف سے جمع کرائی

گئی معاوضے کی رقم کی زمین کی خریداری یا منظور شدہ سیکورٹیز میں سرمایہ کاری کے لئے کہا گیا ہے، یہ فیصلہ دیا گیا کہ مذکورہ سیکورٹیز بغیر سود والی ہوں۔ اس خیال سے کوئی اختلاف نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مالیاتی اداروں میں بغیر سود والی سیکورٹیز اور اسکی میس بھی موجود ہیں، اور عدالتیں ہدایات دیں تو وہ سرمایہ کاری کو باقاعدہ بنانے کے لئے مالیات میں شریعت کے طریقوں کا خیال رکھیں۔

وفاقی شریعت کورٹ کے لائق رجحانوں نے اس عدالت کے قزلباش وقف وغیرہ بنام چیف لینڈ کمشنر پنجاب لاہور وغیرہ (پی ایل ڈی 1990 ایس سی 99) کے مقدمے میں اس بات کا نوٹس لیا کہ زبردستی زمین حاصل کرنے یا خریدنے کی تیسری شرط یہ ہے کہ معاوضے کی ادائیگی یا توقضہ لینے سے پہلے کر دی جائے یا اتنی مدت میں کی جائے جسے تاخیر سے ادائیگی نہ کہا جاسکے، لیکن سیکشن 13 میں کہا گیا ہے کہ یہ ادائیگی سود والے بانڈز کے ذریعے کی جائے۔ اس حکم سے یہ اصول اخذ کیا جاسکتا ہے کہ زمین کی ادا کی جانے والی قیمت نہ صرف یہ کہ کافی ہو اور اس کی قیمت کا صحیح اندازہ لگایا گیا ہو، بلکہ اس کی ادائیگی زمین کا قبضہ لیتے وقت فوراً کر دی جائے، لیکن اگر فوری طور پر ادائیگی نہ کی جائے تو اس مناسب مدت کے اندر کر دی جائے جسے تاخیر سے ادائیگی نہ کہا جاسکے۔

غور طلب سوال یہ ہے کہ کیا لینڈ ایکویزیشن ایکٹ کی دفعات 28 اور 34 اس اصول پر منحصر ہیں۔ پشاور ہائی کورٹ کا فیصلہ اس اصول پر منحصر ہے۔ پشاور ہائی کورٹ اور لاہور ہائی کورٹ نے متذکرہ بالا فیصلوں میں یہ نقطہ نظر اپنایا ہے کہ عدالت کو ان دو دفعات کے تحت معاوضہ مقرر کرنے کا جو اختیار دیا گیا ہے وہ زمین کے استعمال سے محروم کیے جانے کی وجہ سے ہے، اور قرآن شریف اور رسول پاک ﷺ کی سنت کے مطابق رہا کی تعریف میں نہیں آتا۔ زیر بحث مقدمے میں بھارت کے جن تین انکم ٹیکس کے مقدمات کا نوٹس لیا گیا ہے، ان میں بھی فیصلہ دیا گیا ہے کہ سود کی وصول کی جانے والی رقم معاوضہ ہے اور اس نقصان کی تلافی ہے جو جائیداد پر قبضہ رکھنے کے حق سے محرومی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ الہ آباد ہائی کورٹ کے مقدمے، بہاری لعل بھارگو بنام یو پی اور سی پی انکم ٹیکس کمشنر (اے آئی آر 1941 الہ آباد 135) میں یہ فیصلہ دیا گیا کہ لینڈ ایکویزیشن ایکٹ کی دفعہ 35 کو اس طرح کے نقصانات کو سود کے حساب سے جانچنے کے آسان طریقے کے طور پر بنایا گیا ہے۔ پٹنہ ہائی کورٹ کے مقدمے، کمشنر آف انکم ٹیکس بہار اور اڑیسہ بنام رانی پریاگ کماری دہی اے آئی آر 1939 پٹنہ 662 میں فیصلہ دیا گیا کہ معاوضے (Damages) کے طور پر موصول ہونے والی آمدنی کو انکم ٹیکس ایکٹ 1922 کے تحت قابل تشخیص آمدنی میں شامل نہیں کیا جائے گا، اگرچہ یہ اس نتیجے پر پہنچی کہ مخصوص مقدمات میں یہ بات کہ یہ رقم آمدنی نہیں ہوتی بلکہ ایسی رقم ہوتی ہے جو جائیداد کو روکنے کے بدلے



میں موصول ہوتی ہے، قابل قبول نہیں ہے۔ مدراس ہائی کورٹ کے مقدمے ریونیو ڈویژنل آفیسر ترچناپلی بنام وینکٹارام ایا، میں اور ایک اور مقدمے اے آئی آر 1936 مدراس 199 میں جس کا وفاقی شریعت کورٹ کے فیصلے میں غلط طور پر اے آئی آر 193 مدراس 199 حوالہ دیا گیا ہے، یہ فیصلہ دیا گیا کہ سیکشن 34 کے تحت سود وصول کرنے کے حق نے قبضہ قائم رکھنے کے حق کی جگہ لے لی ہے، اور یہ ہی لینڈ ایکویزیشن ایکٹ کی بنیاد ہے کہ جب معاوضہ ادا کیا جانا تھا اور ادا نہیں کیا گیا تو عدم ادائیگی کی وجہ سے سود قبضے کی تاریخ سے ادا کیا جائے۔

وفاقی شریعت کورٹ کے لائق جج نے زیر بحث مقدمے میں متذکرہ بالا دلائل اس وجہ سے قبول نہیں کیے کہ یہ نہایت نامناسب ہے کہ جو نمیت معلوم کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ کیا کوئی رقم انکم ٹیکس ایکٹ کے تحت آمدنی ہے اس نمیت کو یہ معلوم کرنے کے لئے استعمال کیا جائے کہ کوئی رقم رہا ہے یا نہیں، اس کا اصل نمیت وہ ہے جو قرآن شریف اور سنت رسول ﷺ میں دیا گیا ہے، فیصلے میں کہا گیا کہ سیکشن 28 اور 34 کے تحت معاوضے کی شکل میں ادا کیے جانے والے قرضے میں سود کی شکل میں اضافہ رہا کے زمرے میں آتا ہے، ان دونوں دفعات کے تحت معاوضے کی ادائیگی کی نوعیت اور اس کا مقصد ہمارے خیال کے مطابق مزید غور کا متقاضی ہے۔ الہ آباد کے مقدمے اے آئی آر 1941 الہ آباد 135 میں دیئے گئے دلائل جو مدراس کے مقدمے اے آئی آر 1936 مدراس 199 کی بنیاد بھی ہیں، ڈاکٹر شام لعل نرولا بنام کشن آف انکم ٹیکس پنجاب، جموں اور کشمیر، ہماچل پردیش اور پٹیا لہ اے آئی آر 1964 ایس سی 1876 کے مقدمے میں سپریم کورٹ آف انڈیا کے زیر غور آئے اور ان کو قبول نہیں کیا گیا، اس بارے میں سپریم کورٹ آف انڈیا کی بتائی ہوئی وجہ مندرجہ ذیل ہے:

”لینڈ ایکویزیشن ایکٹ کی دفعہ 34 معاوضے کے طور پر اوارڈ کی گئی رقم اور اس رقم پر واجب الادا سود کے درمیان خود امتیاز کرتی ہے، اوارڈ کی گئی رقم پر یہ سود اس وقت سے ادا کیا جاتا ہے جب سے کلکٹر نے قبضہ لیا ہے اور اس وقت تک ادا کرنا ہے جب رقم ادا یا جمع کی گئی ہو۔ دفعہ 23 کے مندرجات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں دیئے گئے کسی بھی معاملے کے معاوضے میں سود شامل نہیں ہے اور نہ ہی اسے زمین حاصل کرنے کا معاوضہ کہا گیا ہے۔ سیکشن 23 کی کلاز (2) میں قانون سازوں نے واضح الفاظ میں کہا ہے کہ زمین پر لازمی طور پر قبضے کی نوعیت کا خیال کرتے ہوئے عدالت زمین کی مارکیٹ ویلیو کے علاوہ مارکیٹ ویلیو پر مزید 15 فیصد رقم ادا کرائے گی۔ اگر سیکشن 23 کے تحت معاوضے پر ادا کیے جانے والے سود کو معاوضے کا حصہ سمجھا جاتا یا یہ زمین حاصل کرنے کی لازمی نوعیت کا خیال کرتے ہوئے دیا جاتا تو قانون بنانے والے اس کا سیکشن 23 میں ہی ذکر کرتے، لیکن اس کے بجائے

سود کی ادائیگی کا ذکر علیحدہ طور پر ایکٹ کی سیکشن 34 پارٹ ۷ میں کیا گیا ہے۔ ایسا اس لئے کیا گیا ہے کہ سود کا تعلق معاوضے کی رقم مقرر ہو جانے کے بعد ادائیگی سے ہے، یہ یا تو ایسا معاوضہ ہے جو رقم کے استعمال کے بدلے میں ادا کیا جاتا ہے یا رقم واجب الادا ہو جانے کے بعد اس کی واپسی کا مطالبہ نہ کرنے کے بدلے میں دیا جاتا ہے۔ اس لئے ایکٹ میں خود حاصل شدہ زمین کے قابل ادائیگی معاوضے اور اوارڈ کیے ہوئے معاوضے پر قابل ادائیگی سود کے درمیان امتیاز کیا ہے۔

سپریم کورٹ آف انڈیا نے اے آئی آر 1970 ایس سی 1702 اور اے آئی آر 1972 ایس سی 260 میں اس فیصلے کی پیروی کی ہے۔ وفاقی شریعت کورٹ کے لائق ججوں نے یہ صحیح طور پر کہا ہے کہ یہ معلوم کرنے کا ٹیسٹ کہ کوئی رقم انکم ٹیکس ایکٹ کے تحت آمدنی ہے کہ نہیں، یہ معلوم کرنے کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا کہ وہ رقم رہا ہے یا نہیں۔ اس سوال کا جواب جیسا کہ زیر بحث فیصلے میں بھی کیا گیا ہے، اسلامی قانون اور شریعت کے ماہر علماء اور فقہاء کے اخذ کیے ہوئے اصولوں کی بنیاد پر دیا جاسکتا ہے۔ پہلا اصول یہ ہے کہ لازمی طور پر حاصل کی جانے والی زمین کے سلسلے میں اس کا معاوضہ یا جائیداد اور زمین کی قیمت یا قبضہ لینے سے پہلے یا قبضہ لینے کے ساتھ ہی ادا کر دی جائے یا اتنی مدت میں ادا کر دی جائے کہ اسے ادائیگی میں قابل ذکر تاخیر نہ کہا جائے، لیکن اگر کوئی تاخیر ہوتی ہے تو یہ سمجھا جائے گا کہ زمین کی ملکیت کا اس حد تک مفاد مستقل نہیں کیا گیا یہ اس لئے کیا جائے گا کہ متبادل قدر کے مطابق واجب قیمت کی ادائیگی کی ضرورت پر زور دیا جاسکے، اسی وجہ سے لینڈ ایکویزیشن ایکٹ کی سیکشن 28 میں ایسی رقم اوارڈ کرنے کے لئے کہا گیا ہے جو کلکٹر نے کم ادا کی ہو، کم تشخیص کی ہو یا کم مقرر کی ہو۔

شریعت کے نقطہ نظر سے ایکویزیشن مالک سے جائیداد کی لازمی خریداری ہے اور اس کو دیا جانے والا معاوضہ ایسی خریداری کی قیمت ہے۔ جائز ایکویزیشن کی ضروری شرائط میں سے ایک شرط جیسا کہ اس عدالت نے قزلباش وقف ۷ چیف لینڈ کمشنر پی ایل ڈی 1990 ایس سی 283 میں تحریر کیا ہے، یہ ہے کہ مالک کو قبضہ لیتے وقت یا اس سے پہلے زمین کی ایک اچھی مارکیٹ پر اس ادا کی جائے، اگر کلکٹر نے اچھی مارکیٹ پر اس سے کم قیمت ادا کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے مالک کو مجبور کیا ہے کہ وہ نہ صرف کم قیمت پر اپنی زمین حوالے کر دے بلکہ مقدمہ بازی کی مشکلات کا بھی مقابلہ کرے۔ اس مقدمے میں عدالت کا کام یہ ہے کہ وہ ایک اچھی قیمت مقرر کر دے۔ اپنا فرض ادا کرتے ہوئے عدالت جائیداد کے مالک کے ساتھ کی جانے والی نا انصافی اور اسے پیش آنے والی مشکلات کا خیال کر سکتی ہے اور قیمت بڑھا سکتی ہے تاکہ یہ مارکیٹ پر اس سے زیادہ ہو جائے، بجائے

یہ آسان طریقہ اختیار کرنے کے 1894 کی سیکشن 28 نے پہلے زمین کی قیمت مقرر کی اس میں اضافے کا ذکر بھی کیا اور اس کے بعد اس پر 6 فیصد سالانہ کی شرح سے سود کے نام سے مزید رقم وصول کرنے کی اجازت بھی دی۔ یہی وجہ ہے کہ وفاقی شریعت کورٹ نے اسے اسلامی احکام سے متصادم قرار دیا کیونکہ ایک دفعہ قیمت مقرر کر دی گئی اور یہ قرض ہو گئی تو اس میں شرح فیصد کے حساب سے کوئی بھی اضافہ سود ہوا جو ممنوع ہے۔ اس کے برعکس اگر متذکرہ بالا وجوہ کی بنا پر قیمت میں مزید اضافہ کر دیا جائے تو یہ سود نہیں ہوگا کیونکہ کسی چیز کی قیمت بہت سے عوامل کا خیال کرتے ہوئے مقرر کی جاتی ہے جس میں اس پریشانی کا خیال بھی شامل ہو سکتا ہے جو اس سودے میں مالک نے خریدار کے ہاتھوں اٹھائی ہے۔

اس لئے معاوضے کا ادارہ دراصل سیکشن 28 کے تحت اختیار کیا جانے والا طریقہ کار اسی طرح پنجاب، سندھ اور شمالی مغربی صوبے کے لئے مہیا کیا جانے والا طریقہ کار شریعت کے نقطہ نظر سے قابل اعتراض ہے، یہ سیکشن بلوچستان میں 1985 کے ایکٹ 13 کی سیکشن 8-9 کے نام سے بنائی گئی ہے اور اس میں بھی مناسب اور کافی معاوضہ ادا کرنے کے لئے جائز اور مناسب طریقہ کار مہیا نہیں کیا گیا۔ ان دفعات کو مندرجہ ذیل طرح کی دفعہ سے تبدیل کر دیا جائے گا:

”سیکشن 4 کے تحت جاری ہونے والے نوٹیفیکیشن کی تاریخ پر موجود مارکیٹ پرائس کی بنیاد پر مقرر کیے جانے والے معاوضے کے علاوہ مقرر کردہ معاوضے پر 15 فیصد سالانہ کی شرح سے (یا وقتاً فوقتاً مقرر کی جانے والی شرح سے) مزید رقم معاوضے میں شامل کر دی جائے گی اور یہ رقم سیکشن 4 کے تحت جاری ہونے والے نوٹیفیکیشن کی تاریخ سے معاوضے کی حتمی ادائیگی تک کی مدت کے لئے ادا کی جائے گی۔ جہاں تک سیکشن 34 کا سوال ہے، ادارہ کی جانے والی رقم کو انڈین سپریم کورٹ نے بجا طور پر اپنے فیصلوں میں ایسا معاوضہ نہیں کہا جو مالک کو اس کی زمین کی ملکیت کے حق سے محروم کرنے کی وجہ سے دیا گیا ہے بلکہ اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ وہ اس رقم کے استعمال سے محروم رہا جو اسے حاصل کی گئی زمین کے معاوضے کے طور پر ملی تھی اور اس لئے یہ معاوضے کی رقم تاخیر سے ادا کیے جانے پر ادا کیا جانے والا سود ہے۔“

سیکشن 28 کی طرح اس سیکشن میں بھی استعمال کی جانے والی زبان اور پہلے ادارہ کی جانے والی رقم پر مزید رقم کے اضافے کے لئے استعمال کیا جانے والے طریقہ کار کے بارے میں وفاقی شریعت کورٹ کی رائے حق بجانب ہے، لیکن اس اضافی رقم کی نوعیت کا صحیح طور پر تجزیہ کرتے ہوئے ہمیں یہ بات نظر انداز نہیں کرنی چاہئے کہ زمین کا مالک اپنی زمین کی جائز ملکیت سے بغیر کسی معاوضے کے

محروم کر دیا گیا ہے، جیسا کہ ہم سیکشن 28 کے بارے میں اپنی بحث میں پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں، شریعت کی نظر میں ایکویزیشن حکومت کی طرف سے لازمی خریداری ہے، ایسی لازمی خریداری کے لئے جائز ہونے کی بنیادی شرائط میں سے ایک شرط جس کے بارے میں اس عدالت نے قزلباش وقف بنام لینڈ کمشنر پی ایل ڈی 1990 ایس سی 283 کے مقدمے میں فیصلہ دیا ہے، یہ ہے کہ مالک کو قبضے کے فوراً بعد یا قبضہ لیتے وقت ایک اچھی مارکیٹ پر اس ادا کی جائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ایکویزیشن کے معاملے میں جائز فروخت اس وقت ہی ہو سکتی ہے جب حکومت زمین کے مالک کو حقیقتاً قیمت ادا کر دے۔ ایکویزیشن کے معاملے میں بغیر قیمت ادا کیے زمین کا قبضہ لے لینا جائز فروخت کے مترادف نہیں ہے۔ زمین کے مالک کو اس لئے یہ حق حاصل ہے کہ وہ زمین کے قبضے کے وقت سے لے کر ادارہ کی ہوئی قیمت کی ادائیگی کے وقت تک کی مدت کا کرایہ لینے کا دعویٰ کرے کیونکہ اس وقت ہی جائز فروخت حقیقتاً عمل میں آئے گی، یہ کرایہ اس مدت میں مارکیٹ کے اچھے کرائے سے کم نہیں ہونا چاہئے۔

سیکشن 34 میں پہلی غلطی تو لفظ 'سود' کا غلط استعمال ہے، دوسرے حاصل کی ہوئی جائیداد کے کرایہ کی قدر کا خیال کیے بغیر 8 فیصد سالانہ کی شرح مقرر کرنا بھی غلط ہے، یہ بات بھی یاد رکھی جائے کہ زمین کے مالک کو اچھا کرایہ ادا کیا جائے گا یا ادارہ شدہ رقم پر قبضے کے وقت سے معاوضے ادا ہونے تک 8 فیصد سالانہ ادا کیا جائے گا، دونوں میں سے جو رقم بھی زیادہ ہو۔ ان خیالات کے اظہار اور متذکرہ بالا ہدایت کے ساتھ لینڈ ایکویزیشن ایکٹ 1894 کے بارے میں وفاقی شریعت کورٹ کا فیصلہ برقرار رکھا جاتا ہے۔

#### ۷۔ کوڈ آف سول پرائیمر 1908

سول پرائیمر کوڈ کی جن دفعات میں سود کا لفظ آتا ہے، وہ زیر بحث فیصلے میں پیرا گراف 297 سے 311 تک میں زیر بحث آئی ہیں۔ پیرا گراف 304 میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ سود، مارک آپ، لیز، ہائر پر چیز اور سروس چارج کے سلسلے میں ٹیکسی اہل انشورمنس ایکٹ 1881 کی دفعات کا جائزہ لیتے ہوئے شریعت کی حیثیت کو بھی زیر غور لایا گیا ہے، اور سول پرائیمر کوڈ کی دفعات پر بھی وہی خیالات عائد ہوتے ہیں، سول پرائیمر کوڈ کی دفعات (1) 34 اور 27، (1) 34A اور (2) اور (a) 34B کو سود کے ناجائز ہونے کے سوال پر بحث کے بعد اسلامی احکام سے متصادم قرار دیا گیا۔

سیکشن 34 میں کہا گیا ہے کہ جب ادائیگی کے لئے ڈگری جاری کی جائے تو عدالت ڈگری میں یہ حکم بھی دے سکتی ہے کہ اصل زر کی رقم پر اس شرح سے جو عدالت مناسب خیال کرتی ہے مقدمے کی

تاریخ سے ڈگری جاری ہونے کی تاریخ تک سود ادا کیا جائے، یہ رقم اس سود کے علاوہ ہوگی جو مقدمہ شروع ہونے سے پہلے کسی رقم پر کسی بھی مدت کے لئے واجب ہو۔ اس کے علاوہ فیصلہ کی گئی رقم پر اس شرح سے جو عدالت مناسب سمجھے ڈگری کی تاریخ سے رقم کی ادائیگی تک کی مدت کے لئے وہ مزید سود ادا کرنے کا حکم دے سکتی ہے۔

سیکشن 34A، آرڈیننس 1980 X کے ذریعہ نیا اضافہ ہوا ہے۔ یہ سرکاری قرضوں پر سود کے بارے میں ہے، اس میں کہا گیا ہے کہ جب عدالت کی یہ رائے ہو کہ کوئی مقدمہ سرکاری قرضے پر اس سود کی ادائیگی سے بچنے کے لئے دائر کیا گیا ہے جو مدعی کو یا اس کی طرف سے ادا کیا جانا تھا تو عدالت اس مقدمے کو خارج کر سکتی ہے اور سرکاری واجبات پر بینک کی شرح سے مزید 2 فیصد سالانہ کی شرح سے سود ادا کرنے کا حکم دے سکتی ہے۔

سیکشن 34A کی ذیلی دفعہ (2) ایک مختلف صورت حال کے بارے میں ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ اگر عدالت کی رائے یہ ہو کہ مدعی سے سرکاری واجبات غلط وصول کیے گئے ہیں تو عدالت اس مقدمے کو نمٹاتے ہوئے حکم دے سکتی ہے کہ اس طرح وصول کی گئی رقم پر بینک کی شرح پر مزید 2 فیصد سالانہ سود وصول کیا جائے۔

سیکشن 34B کا 1980 کے آرڈیننس LXIII کے ذریعے نیا اضافہ کیا گیا ہے، اس کا تعلق بینکنگ کمپنی کے واجبات پر سود کے بارے میں ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ جب بینک کے دیئے ہوئے قرضے کے واجبات کی ادائیگی کے لئے ڈگری جاری کی جا رہی ہو تو عدالت اس قرضے کی نوعیت کے مطابق سود یا معاوضے کی ادائیگی کے لئے ڈگری تاریخ سے ادائیگی کے وقت تک کے سود یا معاوضے کی ادائیگی کا بھی ڈگری میں حکم دے گی۔ اس میں مزید کہا گیا ہے کہ سود والے قرضوں کے سلسلے میں عدالت معاہدے کی شرح کے مطابق یا بینک کی شرح سے 2 فیصد سالانہ زیادہ کی شرح سے جو بھی زیادہ ہو سود کی ادائیگی کے لئے ڈگری جاری کرے گی۔ اس سیکشن کی کلاز (b) میں کہا گیا ہے کہ جو قرضے مارک آپ، لیز، ہائر پر چیز یا سردس چارجز کی بنیاد پر دیئے گئے ہیں اور ان کے کرایہ، مارک آپ یا سرچارج کی شرح معاہدے میں دی گئی ہے تو حکومت اس کا سود یا معاوضہ معاہدے کی شرح کے مطابق یا بینک کی تازہ ترین شرح کے مطابق، دونوں میں سے جو زیادہ ہوگا ادا کرے گی۔

سیکشن 34B کی کلاز (c) میں کہا گیا ہے کہ نفع نقصان میں شراکت کی بنیاد پر دیئے جانے والے قرضوں کے معاملے میں معاوضہ اس شرح سے دیا جائے جو اس شرح سے کم نہ ہو جس پر بینک نے نفع نقصان کی بنیاد پر 6 ماہ کے لئے جمع کی ہوئی رقم پر سالانہ شرح کی بنیاد پر گزشتہ چھ سال میں ادا کیا

ہو۔ عدالت ایسے معاوضے کے لئے ڈگری میں اس شرح سے ادا کرنے کا حکم دے گی جو متذکرہ بالا چھ ماہ کے دوران نفع کی سالانہ شرح سے کم نہ ہو اور جسے عدالت اس مقدمے کے حالات کے مطابق منصفانہ اور مناسب خیال کرتی ہو۔

سیکشن 34B کی کلاز (b) اور (c) کا تعلق ایسی رقم کی ادائیگی سے ہے جو کسی بینک نے کسی شخص کو مارک آپ، لیزنگ، ہائر پر چیز، سروس چارج یا نفع نقصان کی شرح کی بنیاد پر دیا ہو، لائق وفاقی شریعت عدالت نے ان دفعات کے بارے میں بھی اس ہی رائے کا اظہار کیا ہے جو اس نے نکوشی اہل انسٹرومنٹس ایکٹ کی دفعات 79 اور 80 کے بارے میں کیا تھا۔ ہم نے نکوشی اہل انسٹرومنٹس ایکٹ کی دفعات 79 اور 80 پر بحث کے دوران ان کی رائے کی خامیوں کو پہلے ہی بیان کر دیا ہے۔ یہاں بھی ہمارا وہی تبصرہ ہے بلکہ زیادہ قوت کے ساتھ، کیونکہ ان دفعات کا مقصد گزشتہ ذمہ داریوں کی تکمیل زیادہ زور کے ساتھ کرانا ہے۔

اس کے نتیجے میں اس ایکٹ کی سیکشن 34B کی ذیلی دفعات (b) اور (c) اسلامی احکام سے متصادم قرار دی جاتی ہیں۔

سیکشن 34A اور 34B کی دفعات عدالت کو ڈگری کی رقم کے علاوہ مزید رقم منظور کرنے کا اختیار بھی دیتی ہیں، اور جس رقم کے لئے اختیار دیا گیا ہے اس کا نام سود ہے، ہم پہلے ہی فیصلہ دے چکے ہیں کہ قرضے کی اصل زر کے اوپر کوئی بھی رقم رہا ہوتی ہے اور یہ ممنوع ہے۔ اس لئے ان دفعات میں بتائی گئی کوئی بھی اضافی رقم رہا ہوگی۔ اس موقع پر یہ مناسب ہو گا کہ ماہرین معاشیات اور بینکرز کی طرف سے پیش کی گئی معروضات کا نوٹس لیا جائے، خاص طور پر محمد عمر چھا پرا اور شاہد صدیقی کی گزارشات کا جو کہتے ہیں کہ کوئی بھی معاشی نظام اور خاص طور پر اسلامی معاشی نظام اس وقت تک کامیابی کے ساتھ نہیں چل سکتا جب تک کہ اس کے قرضہ دینے والے ادارے، کارپوریٹ ادارے، فرمز اور افراد خود قرضوں کی ادائیگی وقت مقرر کے اندر نہیں کرتے یا پھر ان ساتھ قرضے یا مالی امداد مقررہ وقت کے اندر واپس نہیں کرائی جاتی، وہ کہتے ہیں کہ قانونی ذرائع اور عدالتوں کے ذریعے قرضے کی واپسی کے نظام کو اس طرح بنایا جائے کہ قرضوں کی واپسی ہفتوں میں ممکن ہو سکے۔ چھا پرا کا خیال تھا کہ اگر مقروض لوگ قرضوں کی واپسی کے شیڈول پر خود عمل درآمد نہیں کرتے یا قانون اور عدالتیں انہیں قرضے واپس کرنے پر مجبور نہیں کرتیں تو اسلامی ختاس کبھی ترقی نہیں کر سکتا، اور اسی لئے ضروری ہے کہ عدالتیں اسلامی معاشی نظام میں شامل اخلاقی ہستی کا خیال رکھیں۔ شاہد صدیقی نے اپنے خطاب میں کہا کہ ایک مسلمان کو قرض آخری حد کے طور پر لینا چاہئے، کیونکہ اسلامی نظام میں مشارکہ، مضاربہ، نفع نقصان کی

بنیاد پر شراکت جسے نظام موجود ہیں، جن سے تجارت اور صنعت کو ترقی ہو سکتی ہے، انہوں نے مزید کہا کہ ان کارپوریشن کے پردے میں فراڈ کرنے اور ذمہ داریوں سے بچنے کی اجازت نہیں دی جانی چاہئے۔ کمپنی کے ایک علیحدہ اور آزاد شخصیت ہونے کے تصور کو ختم کیا جائے اور اس آزاد قانونی شخصیت بنانے والے لوگوں کو کسی بزنس کنسرن، کمپنی یا ادارے کے فیل ہونے کا ذمہ دار قرار دینا چاہئے اور فیزہ بلٹی رپورٹس اور دوسری دستاویزات میں جن کی بنیاد پر مالی امداد حاصل کی گئی تھی، غلط بیانی کرنے والے لوگوں کو بزنس کے ناکام ہونے کی صورت میں گرفت میں لیا جائے اور انہیں فراڈ اور غلط بیانی کرنے پر ملک کے قانون کے مطابق سزا دی جائے۔ انہوں نے دلیل دی کہ ثبوت دینے کی ذمہ داری اس شخص پر ڈالی جائے جو فیل ہونے والی کمپنی بناتا ہے، وہ ثابت کرے کہ اس نے فیزہ بلٹی رپورٹ اور دوسری دستاویزات میں جو باتیں بیان کی تھیں، وہ درست تھیں، اور یہ کہ کسی ایسے عوامل کی وجہ سے فیل ہوئی جو ان کے کنٹرول سے باہر تھے، ورنہ دوسری صورت میں ایسے نادہندگان قومی دولت ہڑپ کرنے کے بعد ملک کے اندر اور باہر پھلتے پھولتے رہیں گے، جس طرح کہ بینک اور دوسرے مالیاتی اداروں کے موجودہ نادہندے خوش حال ہیں۔ مذہبی علماء اور ماہرین معاشیات ایسے قانونی طریقے مہیا کر سکتے ہیں جن کے ذریعے نادہندگان سے رقوم کی واپسی مؤثر طور پر مقررہ وقت پر ممکن ہوگی۔ انہوں نے بتایا کہ رسول پاک ﷺ ایسے شخص کی نماز میں شامل نہیں ہوتے تھے جو اپنا قرضہ ادا کیے بغیر انتقال کر گیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مرنے والے لوگوں کے قانونی ورثاء نماز جنازہ پر اعلان کرتے ہیں کہ اگر مرنے والے پر کسی کا قرضہ واجب ہو تو وہ باہر آئے اور دعویٰ کرے تاکہ اس کا قرضہ ادا کر دیا جائے یا وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر قرضہ معاف کر دے۔ صاحب علم مسلمانوں کی نماز جنازہ پر ایسے اعلان کیے جاتے ہیں اور لوگ اپنی رقوم کے دعوے کر کے وصول بھی کرتے ہیں، وہ اپنا قرضہ یا کلیم اللہ کے نام پر معاف کر دیتے ہیں تاکہ مرحوم کی روح کو سکون حاصل ہو سکے، لیکن ایسے اعلانات امیر طبقے کے ہاں کبھی نہیں دیکھے گئے، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ذاتی ذمہ داری اور کمپنی کی جو ایک قانونی شخصیت ہوتی ہے ذمہ داری کے درمیان فرق کرتے ہیں، حالانکہ اکثر مواقع پر وہ دستاویزات میں رقم واپس کرنے کے لئے ذاتی ضمانت بھی دیتے ہیں۔

یہ بات نوٹ کرنا بھی ضروری ہے کہ ہمارے قانونی نظام میں ڈگری حاصل کرنے والوں کی مشکلات میں اس وقت مزید اضافہ ہو جاتا ہے جب ڈگری پر عمل درآمد کرایا جاتا ہے۔ ڈگری حاصل کرنا ہی کوئی آسان کام نہیں، بہت سے چھوٹے اعتراض اور تاخیری حربے استعمال کیے جاتے ہیں تاکہ مقدمہ ختم نہ ہو سکے۔ مقدمے کے فریقوں کی طرف سے تاخیری حربے استعمال کرنے کے علاوہ

عدالتوں میں کام کے بوجھ کی وجہ سے بھی مقدمات کا وقت پر اور جلدی فیصلہ ہونا ممکن نہیں ہوتا، ایک دن کے لئے جو مقدمات مقرر کیے جاتے ہیں ان کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ افسر ایک مقدمے کو چند منٹ سے زیادہ وقت نہیں دے سکتا، اس وجہ سے مقدمات ان وجوہات کی بنا پر برسوں چلتے رہتے ہیں۔

اس لئے سول پراسیجر کوڈ کی ان دفعات کو متذکرہ بالا پس منظر میں دیکھنا چاہئے، یہ قانونی سوال اس کے علاوہ ہے کہ ان دفعات کے تحت عدالت کو دیئے گئے اختیار کے تحت ڈگری کی رقم کے علاوہ جو مزید رقم منظور کی جاتی ہے، اگرچہ اسے سود کہا جاتا ہے، کیا وہ ربا کے زمرے میں آتی ہے یا نہیں۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ قانون کے ذریعے عدالت کو مزید رقم منظور کرنے کا جو اختیار دیا گیا ہے اس کا اس معاہدے کے فریقین کے کسی عمل پر انحصار نہیں ہے۔ اور یہ کسی اضافی قیمت کا معاوضہ بھی نہیں ہے، بلکہ یہ اس رقم کی ادائیگی کی رسید ہے جس کی قانون اصل رقم کے علاوہ اجازت دیتا ہے، اس طرح اس ربا کو وصول کرنے کی اجازت دی گئی ہے جو کسی قرضے کے معاہدے کے سلسلے میں ادا کیا جاتا ہے اور اسے قرآن نے حرام قرار دیا ہے۔ اگر اس دفعہ کے تحت عدالت کو اختیار دیا جائے کہ وہ قرضہ دینے والے کو جس کے حق میں ڈگری ہو رہی ہے اس نقصان کی تلافی کے لئے معاوضہ وصول کرنے کی اجازت دے جو اسے رقم کی واپسی کے سلسلے میں مقدمہ دائر کرنے کے بعد تاخیری حربے استعمال کرنے کی وجہ سے پہنچا ہے تو معاوضہ منظور کرنے کے اس طرح کے اختیار پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا، لیکن ایسی صورت میں ہر مقدمے میں ایک مقررہ شرح پر جو اس رقم کی قیمت کی بنیاد پر مقرر کی جائے گی معاوضہ منظور کیا جاسکتا ہے کیونکہ ہر مقدمے میں اس اختیار کو اس مقدمے کی کیفیت کے مطابق استعمال کیا جائے گا۔ قانون بنانے والے عدالت کو کسی ایسے فریق پر جرمانہ عائد کرنے کا اختیار بھی دے سکتے ہیں جو اپنا قرضہ ادا نہیں کرتا یا جو اذیت ناک بہانے کرنے اور تاخیری حربے استعمال کرنے کا مرتکب ہوا ہے، تاکہ مقدمے کا فیصلہ ہونے میں اور اپنی ذمہ داری پوری کرنے میں تاخیر کرا سکے۔ اس جرمانے میں سے حالات کے مطابق چھوٹا حصہ یا بڑا حصہ تلافی کے طور پر اس فریق کو بھی دیا جاسکتا ہے جسے ان حربوں سے نقصان اور تکلیف پہنچی ہے۔ اس جرمانے کی رقم حکومت وصول کر سکتی ہے اور اسے خیراتی مقاصد کے لئے اور عوامی مفاد کے ایسے پراجیکٹس کے لئے بھی استعمال کر سکتی ہے جو معاشرے کے ضرورت مند اور غریب لوگوں کی معاشی حالت بہتر بنانے کے لئے قائم کیے جائیں۔

کورٹ آف سول پروسیجر کی مندرجہ بالا دفعات قرآن کریم اور حضور کریم ﷺ کی سنت کے منافی ہیں، اس لئے انہیں تعلیمات اسلام کے منافی قرار دیا جاتا ہے، ان دفعات میں اوپر دی گئی



آیزرویشنز کی روشنی میں مناسب ترمیم کی جائیں۔ اس فیصلے میں کوڈ آف سول پروسیجر کی حسب ذیل دفعات پر بھی تبصرہ کیا گیا ہے: (1) سیکشن 2(12) (111) سیکشن 35(3) (111) سیکشن 144(1)(IV) آرڈر (XXI) رول 11(2)(جی) (VI) آرڈر XXL رول 38(IV) آرڈر XXI رول 79(3)(VII) آرڈر XXI رول 80(3)(VIII) آرڈر XXI رول 93(IX) آرڈر XXXIV رول 2(1)(اے) (1)(111) (سی) (؟) اور (X)(II) آرڈر XXXIV رول 2(2)(XI) آرڈر XXXIV رول 4(XII) آرڈر XXXIV رول 7(1)(اے) (I) اور (III) اور (سی) (I) اور (II)(XIII) آرڈر XXXIV رول 7(2)(XIV) آرڈر XXXIV رول 13(1)(XVI) آرڈر XXXVII رول 2(XVII) آرڈر XXXIX رول 9۔ ان دفعات میں بھی جہاں کہیں لفظ "سود" آتا ہے، اسے حذف کر دیا جائے گا اور اس کی جگہ کوئی دوسرا مناسب لفظ درج کیا جائے گا۔ آرڈر XXXVII رول 2(اے) (بی) [بھی نیگوشی ایبل انشرومنٹس ایکٹ 1881ء کی دفعات 79 اور 80 کی مانند ہیں اور ان کے بارے میں بھی ہماری وہی رائے ہے جو اس ایکٹ کا جائزہ لیتے وقت ہم نے ریکارڈ کی ہے۔ پتا چہ ان دونوں دفعات (یعنی سب رول (اے) اور (بی) آف رول 2، آرڈر XXXVII) کو تعلیمات اسلامی کے منافی قرار دیا جاتا ہے۔ کورٹ کے آرڈر XXI کے رول 79(3) میں کہا گیا ہے کہ ریکوری کی ڈگری جاری ہونے کی صورت میں مدعا علیہ سے قابل وصول قرض کی دستاویز کو فروخت کر دیا جائے گا، عدالت اس قرض کے اصل دائن کو قرض وصول کرنے یا اس کا سود وصول کرنے سے روک دے گی اس طرح مدیون کو خریدار کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو ادائیگی کرنے سے بھی منع کر دے گی۔ اسی طرح کورٹ کے آرڈر XXI کا رول 80(3) بھی نیگوشی ایبل انشرومنٹ کو ختم کرنے پر توجہ دیتا ہے، جس کا مقصد ریکوری ہے، یہاں پھر نامزد کردہ شخص کو سود وصول کرنے کی اجازت دی گئی ہے، یہی وجہ ہے کہ وفاقی شرعی عدالت نے اس کو قابل اعتراض دفعات میں شامل کیا ہے۔ بنا بریں اوپر درج کی گئی حد تک ان دفعات کے بارے میں وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کو برقرار رکھا جاتا ہے۔

#### ۷۱۔ کوآپریٹو سوسائٹیز ایکٹ 1925

کوآپریٹو سوسائٹیز ایکٹ 1925 کی دفعہ 59(2) (ای) کے رول 14(1) (ایچ)، رول 22 اور رول 41 کو ضمیمہ IV تا IV کے پیرا گراف نمبر 312 تا 321 میں زیر بحث لایا گیا ہے اور اسے تعلیمات اسلامی کے منافی قرار دیا گیا ہے۔ (پی ایل ڈی 1992 ایف ایس سی 1)۔ اسی طرح

کوآپریٹو سوسائٹیز ایکٹ 1925 کی دفعہ 71(2) کلاز (ای ای) اور نیشنل انڈسٹریل کوآپریٹو سوسائٹیز کارپوریشن لمیٹڈ کے بالکل لاء (3) کے سب بالکل لاء (6) کے ان حصوں کو جن کا تعلق سود سے ہے، کو بھی تعلیمات اسلامی کے منافی قرار دے دیا گیا ہے۔ (پی ایل ڈی 1992 ایف ایس سی 537 اور پی ایل ڈی 1992 ایف ایس سی 535) ان دفعات میں لفظ ”سود“ کو اس بنیاد پر حذف کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ سود چارج کرنا، لاگو کرنا اور اس کی ریکوری کرنا تعلیمات اسلامی کے منافی ہے، چنانچہ وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کو اس حد تک برقرار رکھا جاتا ہے۔

#### VII۔ انشورنس ایکٹ 1938

انشورنس ایکٹ 1938 کی مندرجہ ذیل دفعات کو وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کیا گیا تھا، اور انہیں اس بنا پر کہ ان میں سود کی شرح، سودی رقم کی گارنٹی، سود کی اقساط میں ادائیگی اور سود کی دیگر شرائط درج تھیں، تعلیمات اسلامی کے منافی قرار دے دیا تھا، اس کا ذکر اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر 322 تا 324 میں کیا گیا ہے۔ پہلی دفعہ ”سود کی شرح“ کے الفاظ حذف کیے جاسکتے ہیں تاکہ اسے شریعت میں امتناع سود کے مقاصد سے ہم آہنگ کیا جاسکے۔ دفعہ 27 کی ذیلی دفعہ (3) سے لفظ ”سود“ حذف کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ اس کا تعلق اس ملک کی حکومت کی پالیسیوں سے ہے جس کی کرنسی کا اصل ذر، گارنٹی اور سود کی ضمانتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس اعتبار سے اس کا تعلق غیر ملکی حکومت کے اصل ذر اور اس کی ضمانتوں سے ہے۔ تاہم انشورنس کرنے والا جب اس رقم کی سرمایہ کاری کرے تو پھر متعلقہ دفعات کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ فیصلے میں اس پہلو کا نوٹس نہیں لیا گیا تھا اور صرف لفظ ”سود“ کو حذف کرنے کی ہدایت کی گئی تھی، دیگر دفعات میں موجود لفظ ”سود“ کو حذف کر کے اس کی جگہ ایسے ترمیم شدہ الفاظ لائے جائیں جو قانون کے مقاصد اور پالیسی کی ضروریات اور اس فیصلے میں ظاہر کیے گئے خطوط کے تقاضوں کو پورا کریں۔ ان اقدامات کا مقصد معاشرے کی معیشت سے رہا کو اس طریقے سے ختم کرنا ہونا چاہئے کہ اس سے اقتصادی سرگرمیاں متاثر نہ ہوں، اور اس کے ساتھ ساتھ اس بات کو بھی یقینی بنایا جائے کہ معیشت ترقی کی راہ پر گامزن رہے، مزید برآں یہ پہلو بھی پیش نظر رہے کہ یہ سب کچھ شفاف انداز سے ہو اور تمام فرائض و ذمہ داریاں بھی پوری ہوتی رہیں، اس مرحلے پر اس پہلو کا جائزہ لینا کہ آیا انشورنس کا کاروبار اسلامی تعلیمات کے مطابق ہے یا نہیں؟ ایک مختلف سوال ہے، جو زیر سماعت ایملوں میں زیر بحث نہیں لایا گیا۔

#### VIII۔ اسٹیٹ بینک آف پاکستان ایکٹ 1956

اسٹیٹ بینک آف پاکستان ایکٹ 1956 کی دفعہ 22(1) کا اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر

325 تا 328 میں جائزہ لیا گیا ہے۔ وفاقی شرعی عدالت نے سود کی بنیاد پر کمرشل دستاویزات جیسے تمسکات اور بانڈز کی طرح کے بلز کی خریداری کو اسلامی تعلیمات کے منافی قرار دیا تھا۔ وفاقی شرعی عدالت کی اس رائے کو برقرار رکھا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی مالیاتی دستاویزات اور انسٹرومنٹس کو ایسی شکل میں تبدیل کرنا ہوگا جو اسلام کے اقتصادی نظام سے ہم آہنگ ہوں۔ ہم یہ معاملہ ماہرین اقتصادیات اور بینکاروں کی صوابدید پر چھوڑتے ہیں کہ وہ ربا کی حرمت کے قرآن کے حکم کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان معاملات کا عملی حل مرتب کریں۔

X۔ ویسٹ پاکستان منی لینڈرز آرڈیننس 1960

XI۔ ویسٹ پاکستان منی لینڈرز روٹرز 1965

XII۔ پنجاب منی لینڈرز آرڈیننس 1960

XIII۔ سندھ منی لینڈرز آرڈیننس 1960

XIV۔ سرحد منی لینڈرز آرڈیننس 1960

XV۔ بلوچستان منی لینڈرز آرڈیننس 1960

رقم ادھار پر دینے اور ادھار دینے والوں سے متعلق مندرجہ بالا قوانین کا اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر 329 تا 331 میں جائزہ لیا گیا ہے۔ ان قوانین کے بارے میں صحیح طور پر یہ کہا گیا ہے کہ ان کا اسلامی تعلیمات میں کوئی وجود نہیں اور نہ ہی اسلام کے سوشل جسٹس نظریے میں ان کا کوئی مقام ہے، اس لئے ان کا ملکی قوانین کی کتاب میں موجود ہونے کا کوئی جواز نہیں، اس لئے درست طور پر انہیں اسلامی تعلیمات کے منافی قرار دیا گیا ہے۔

XVI۔ ایگریکلچرل ڈویلپمنٹ بینک روٹرز 1961

اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر 322 سے 336 میں ایگریکلچرل ڈویلپمنٹ بینک روٹرز 1961 اور اس کے سب روٹرز (1)، (2) اور (3) جن کا تعلق سود سے ہے، کا جائزہ لیا گیا ہے اور انہیں تعلیمات اسلامی کے منافی قرار دے کر انہیں حذف کرنے کی ہدایت کی گئی ہے، شرعی امتناع کی روشنی میں سود لاگو کرنے، چارج کرنے اور اسے ریکور کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، اس لئے ان روٹرز کو اس فیصلے میں دی گئی گائیڈ لائن کے مطابق تبدیل کیا جائے۔

XVII۔ بینکنگ کمپنیز آرڈیننس 1962

وفاقی شرعی عدالت نے بینکنگ کمپنیز آرڈیننس 1962 (جسے اس کے بعد بینکنگ آرڈیننس کہا جائے گا) کی دفعہ 25(2) کو سود اور مارک آپ کی حد تک خلاف اسلام قرار دیا تھا۔ اس دفعہ میں

اسٹیٹ بینک آف پاکستان کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ بینکنگ کمپنیوں کو بعض ہدایات دے سکے، جن میں سود کی شرح، مارک آپ کے چارجز کے بارے میں بھی ہدایات شامل ہیں۔ جن کا اطلاق پیشگی ادائیگیوں یا سود کی بنیاد پر کسی قرض لینے والے کو قرض دینے سے منع کرنے پر ہوتا ہے۔ جہاں تک اس دفعہ میں سود کا تعلق ہے وہ اسلامی تعلیمات کے منافی ہے اور اس پہلو پر پہلے ہی تفصیلی بحث کی جا چکی ہے۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت نے بھی اس دفعہ سے لفظ ”مارک آپ“ کو حذف کرنے کی ہدایت کی ہے۔ ہم نے بھی گزشتہ پیرا گرافوں میں اس بات کو واضح کیا ہے کہ آج کل جس طریقے سے ”مارک آپ“ کا اطلاق کیا جا رہا ہے وہ ربا کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس لئے اسے روک دیا جائے۔ مگر اس کے ساتھ ہی ہم نے یہ بھی قرار دیا ہے کہ مارک آپ کی بنیاد پر حقیقی فروخت کا نظریہ اپنی اصل میں ناجائز نہیں ہے، بشرطیکہ اس میں ان پہلوؤں کا لحاظ رکھا جائے جن کا مسٹر جسٹس محمد تقی عثمانی نے اپنے فیصلے کے پیرا گراف نمبر 191 اور 219 میں ذکر کیا ہے۔ مارک آپ کے تحت لین دین کے جواز کی سب سے بڑی شرط یہ ہے کہ یہ قرض دینے اور رقم کی پیشگی ادائیگی کی بنیاد پر وصول نہ کیا جائے، بلکہ یہ کسی چیز کی حقیقی فروخت کی بنیاد پر ہو اور اس ضمن میں اس کے تمام نتائج کو پیش نظر رکھا جائے۔ مگر بینکنگ آرڈیننس کی دفعہ 9 بینک کو ٹریڈنگ سے روکتی ہے، اس دفعہ میں کہا گیا ہے کہ: ”سیکشن 7 کے تحت دیئے گئے اختیارات کے سوا کوئی بینکنگ کمپنی براہ راست یا بالواسطہ خریداری یا فروخت یا چیزوں کے بدلے چیزوں کے لین دین یا کسی تجارت یا خرید و فروخت یا چیزوں کی بارڈر یا اسی طرح کی دیگر سرگرمیوں میں ملوث نہیں ہوگی، اور وہ ان کی بیچ بیلوں کو وصول کرنے یا ان کے لین دین کے معاملے تک محدود رہے گی۔“

جب دفعہ 25 میں استعمال کیے گئے لفظ مارک آپ کو دفعہ 9 کے مقابلے میں رکھ کر پڑھا جائے تو یہ یقینی طور پر اسلامی تعلیمات کے منافی قرار پایا ہے، کیونکہ مارک آپ کے تحت جائز لین دین کا تصور اشیاء کی حقیقی فروخت کے بغیر نہیں کیا جاسکتا جس کی بینک روٹر میں اجازت نہیں، اس لئے مارک آپ کی دفعہ اور سیکشن 9 میں بیان کی گئی صورت حال اکٹھے برقرار نہیں رہ سکتی اور ان دو میں سے کسی ایک کو ختم کرنا لازم ہو جاتا ہے۔

اس موقع پر ہمیں اس بات کا بھی احساس ہے کہ مارک آپ کی بنیاد پر فروخت مگر اس کی ضروری شرائط کو پورا کرنے کے بعد ایک اسلامی بینک کے لئے آئیندہ صورت اختیار نہیں کر سکتی، تاہم بینکوں کو بعض صورتوں میں لین دین کی اس شکل کو بھی اختیار کرنا ہوگا، خصوصاً جب موجودہ نظام کو اسلامی نظام میں تبدیل کیا جا رہا ہوگا، اس صورت حال کی روشنی میں سیکشن 9 کو ختم کرنا زیادہ ضروری

معلوم ہوتا ہے، بجائے اس کے کہ مارک آپ کے تحت لین دین کو مکمل طور پر ممنوع قرار دے دیا جائے۔ علاوہ ازیں سیکشن 9 اسلامی بینکاری کا نظام قائم کرنے کے سلسلے میں بھی ایک بہت بڑی رکاوٹ ہے، یہ سیکشن نہ صرف شریعت کے مطابق مراہجہ یا بیع المؤجل کے لین دین میں رکاوٹ بنتا ہے بلکہ یہ لیزنگ، اجارہ، خریداری، مشارکہ اور مضاربہ کے لین دین میں بھی رکاوٹیں کھڑی کرتا ہے۔ سیکشن 9 دراصل سودی بینکاری کے لئے وضع کی گئی تھی جس میں بینک صرف رقم اور کاغذات میں ڈیلنگ کرتے ہیں، اس کے برعکس حقیقی اسلامی مالیاتی لین دین ہمیشہ حقیقی اثاثوں کی بنیاد پر ہوتا ہے اور یہی اسلامی بینکاری کا امتیازی عنصر ہے جو معیشت کو سودی بینکاری سے نجات دلا سکتا ہے، اور اس پر تفصیلی بحث پہلے کی جا چکی ہے۔ اسلامی بینکاری کا نظریہ اس وقت تک حقیقت کا روپ نہیں دھار سکتا جب تک اس بات کا شعور حاصل نہ کر لیا جائے کہ بینک صرف پیسے اور کاغذات کا کاروبار کرنے کے لئے نہیں ہوتے بلکہ ان کی مالیاتی سرگرمیوں کا براہ راست تعلق حقیقی کاروباری لین دین سے ہوتا ہے، اس لئے سود کا خاتمہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک بینکوں پر عائد بینکنگ آرڈیننس کی سیکشن 9 کو ختم نہ کر دیا جائے۔ بنابرین ہمارا پختہ یقین ہے کہ سیکشن 25 میں موجود مارک آپ کے نظریے پر صحیح طور پر منصفانہ انداز سے اور عملی فیصلہ اس وقت تک نہیں کیا جاسکتا جب تک سیکشن 9 کی طرف سے عائد پابندی اٹھانے لی جائے۔ اگرچہ فاضل وفاقی شرعی عدالت نے سیکشن 9 پر بحث نہیں کی، تاہم اس عدالت نے صوبہ پنجاب ہنام امین جان نعیم اور چار دیگر نامی مقدمے کے فیصلے میں یہ اصول وضع کر دیا ہے: ”ہم نے متعدد مقدمات میں یہ قرار دیا ہے کہ جس قانون کو چیلنج کیا گیا ہے، اگر اس میں شامل معاملات کا منصفانہ اور صحیح حل اسی قانون کی دوسری شق کو ختم کیے بغیر ممکن نہ ہو تو عدالت اس شق کو ختم کرنے کا اختیار رکھتی ہے، اس ضمن میں قزلباش وقف ہنام لینڈ کمشنر پنجاب کے مقدمے کا حوالہ دیا جاسکتا ہے (پی ایل ڈی 1990 ایس سی 99 پیرا 187 تا 280) جس میں پنجاب ٹریڈ ایکٹ 1887 کی دفعہ 60 کو پبلک کی طرف سے اپیل کیے بغیر ختم کر دیا گیا ہے (پیرا 30)۔“ مذکورہ مقدمے میں جو اصول وضع کیا گیا ہے اس کی روشنی میں ہمیں اطمینان ہے کہ بینکنگ آرڈیننس کی سیکشن 25 میں مارک آپ کے بارے میں اس وقت تک منصفانہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا جب تک اس آرڈیننس کی سیکشن 9 کو ختم نہ کر دیا جائے۔ اس لئے قرار دیا جاتا ہے کہ سیکشن 25 میں لفظ مارک آپ کو برقرار رکھا جائے، تاہم سیکشن 9 تعلیمات اسلامی کے متافی ہے کیونکہ اس کے ذریعے بینکوں کو اشیاء کی خریداری اور ان دوسری تجارتی سرگرمیوں سے روک دیا گیا ہے جو بیع المؤجل اور مراہجہ جیسے اسلامی تجارت کے طریقوں کے لئے ضروری ہیں، اور یہ مارک آپ، لیزنگ، ہائر پر چیز اور مشارکہ جیسی حقیقی تجارتی شکلوں پر مبنی ہیں،

سیکشن 9 کی جگہ اسلام کی وہ مالیاتی شقیں لیں گی جو حقیقی تجارت کی ضروریات پوری کرتی ہیں۔ سب رول (2) کا تعلق غیر ملکی منظور شدہ امانتوں سے ہے، جن پر سود کریڈٹ کیا جاتا ہے، جبکہ سب رول (3) روپے کی ضمانتوں کے پورا ہونے پر سود کریڈٹ کرنے سے متعلق ہے، اس فیصلے کے پیرا گراف 342 میں واضح کیا گیا ہے کہ مفصل بحث کے بعد قرار دیا گیا ہے کہ رول 9 کا سب رول (2) اور (3) کا تعلق کیونکہ سود سے ہے اس لئے یہ قرآن حکیم اور حضور اکرم ﷺ کی سنت طاہرہ کی رو سے اسلامی تعلیمات کے منافی ہیں، غیر ملکی منظور شدہ ضمانتیں جو پہلے ہی پوری ہو چکی ہیں پر سود سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اس طرح وصول ہونے والی رقم بیت المال میں جمع کرا کی جاسکتی ہیں اور ان سے غیر ملکی قرضوں کی ادائیگی کے علاوہ دیگر ذمہ داریاں پوری کی جاسکتی ہیں، شریعت مطہرہ میں اس طرح کے عبوری اقدامات کی اجازت ہے، روپے کی ضمانتوں سے حاصل ہونے والی رقم کا بھی یہی مصرف ہو سکتا ہے تاہم مستقبل میں ایسے لین دین کی اجازت نہیں دی جائے گی جس میں سود کا عمل دخل ہو۔

#### XIX - بینکنگ (نیشنلائزیشن سمیت آف کمپنیشن رول 1974)

رول 9 کا تعلق حصص کے حصول کی تاریخ سے سود کا حساب لگانے، اس کی سالانہ ادائیگی اور سود کی ادائیگی کے طریق کار سے ہے۔ ان امور کا جائزہ اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر 343 تا 350 میں لیا گیا ہے، جن میں قرار دیا گیا ہے کہ یہ رول تعلیمات اسلامی کے منافی ہے کیونکہ اس کا تعلق سود کے حساب کتاب سے ہے، ہماری روئے یہ ہے کہ رول 9 کی مختلف گلازوں سے لفظ سود کو حذف کرنے کی بجائے ایک نیا رول وضع کیا جائے جو امتناع سود کی اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہو، تاہم حصص سے متعلق منافع کی واپسی کا انتظام شرعی اصولوں کی بنیاد پر کیا جائے گا۔

#### XX - بینکنگ کمپنیز (ریگوری آف لونز) آرڈیننس 1979

اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر 351 تا 354 میں اس آرڈیننس کی دفعہ 3 کا جائزہ لیا گیا ہے، اور دفعہ 8 (2) (اے) جس کا تعلق سود سے ہے اور دفعہ 8 (2) (بی) جس کا تعلق مارک آپ سے ہے، کو شریعت اسلام کے منافی قرار دیا گیا ہے، اس لئے جب کوڈ آف سول پروسیجر کی متعلقہ شقوں پر بحث کی جائے تو انہیں اس فیصلے میں دی گئی گائیڈ لائن کے مطابق حل کر لیا جائے۔ ہم نے مذکورہ پیرا گرافوں میں واضح کر دیا ہے کہ قوانین اور اقتصادی و مالیاتی پالیسیاں مرتب کرنا عدالت کا نہیں بلکہ ریاست کے متعلقہ اداروں اور محکموں کا کام ہے، مگر کیونکہ حکومت نے اپنی درخواست میں اصرار کیا ہے کہ جن معاملات کو اٹھایا گیا ہے ان کے سلسلے میں گائیڈ لائن فراہم کی جائے اور ماہرین اقتصادیات، دینی اسکالرز وغیرہ نے بھی ان معاملات اور اسلام کے اقتصادی نظام کو کامیابی سے چلانے کے لئے درکار

انفراسٹرکچر کے بارے میں اپنی آراء کا اظہار کیا ہے، اب ہم بھی متعلقہ حلقوں کی توجہ کے لئے گائیڈ لائن ریکارڈ کرتے ہیں۔ اسکارز، ماہرین اقتصادیات، آڈیٹرز جن میں ڈاکٹر محمد عمر چھاڑا، ڈاکٹر شاہد حسین صدیقی، مسز ابراہیم سیدات، سید محمد حسین، مسز اقبال خان اور مسز فہیم احمد جن کا تعلق وائل انفارمیشن سروسز (پرائیویٹ) لمیٹڈ سے ہے، نے اپنے دلائل میں متفقہ طور پر کہا کہ کسی بھی اقتصادی نظام کی کامیابی کو یقینی بنانے کے لئے ایک موثر قانونی فریم ورک وضع کرنا ضروری ہوتا ہے، تاکہ اس کی مدد سے عذر، دھوکے اور فراڈ کا خاتمہ کیا جاسکے، یہ بھی کہا گیا کہ چھوٹے سرمایہ کار جو اسٹاک مارکیٹ میں سرمایہ کاری کرتے ہیں یا اپنی رقوم بینک میں جمع کراتے ہیں انہیں نقصان کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ عذر کی موجودگی اور اسٹاک مارکیٹ میں مفروضوں کی بنیاد پر کاروبار کی وجہ سے ان کی جزوی یا مکمل رقم خرد برد ہو جاتی ہے، اس مارکیٹ میں تقریباً 300 ارب روپے کی کمی واقع ہو گئی مگر کوئی کسی کا ہمدردانہ حال نہیں تھا، اس طرح بینک قرضوں میں تقریباً 300 ارب روپے کی نادمہنگی کی وجہ سے یہ ادارے چھوٹے سرمایہ کاروں کے ڈیپازٹس پر معقول ریٹرن نہ دے سکے، ان دلائل میں یہ بھی کہا گیا کہ اقتصادی نظام میں کمزوریوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے نادمہندہ افراد کسی مزاحمت کے بغیر بچ نکلتے ہیں۔ اس صورت حال کا تقاضا ہے کہ اسٹاک مارکیٹوں میں اندازوں اور مفروضوں کی بنیاد پر کاروبار کو روکنے کے لئے شفاف اور سخت اقدامات / قواعد وضع کیے جائیں، علاوہ ازیں ایک آزاد ادارہ مالیاتی پالیسی وضع کرے اور اسے چلائے اور اس مقصد کے لئے اسے تمام ضروری اختیارات تفویض کیے جائیں تاکہ وہ اپنی مرتب کردہ پالیسیوں پر صحیح معنوں میں عمل درآمد بھی کرا سکے۔ یہی ادارہ آئین کے آرٹیکل 7۶ کے تحت ایسے قوانین اور قواعد بھی وضع کرے جو قرض حاصل کرنے والی سرگرمیوں پر محیط ہوں۔ مشہور مسلمان ماہر اقتصادیات ڈاکٹر محمد عمر چھاڑا نے ایک معقول مدت کے اندر واجب الادا قرضوں کی وصولی پر بھی زور دیا، ان کے مطابق ایسے قوانین وضع کیے جائیں اور ان رقوم کی وصولی کے لئے ایسا طریق کار اختیار کیا جائے کہ اس کام کی تکمیل میں ایک مہینے سے زیادہ وقت نہ لگے۔ انہوں نے خدشہ ظاہر کیا کہ اگر مالیاتی اداروں کے ذیخات کیسوں کو مہینوں اور سالوں تک لٹکایا جاتا رہا تو پھر اقتصادی سرگرمیوں کے لئے درکار فنڈز فراہم نہیں ہو سکیں گے اور پورا کا پورا سسٹم تباہ ہو کر رہ جائے گا۔ ان وجوہات کی بنا پر انہوں نے تجویز پیش کی کہ دھوکا دہی کو ختم کرنے کے لئے ایسے اقدامات کرنا ناگزیر ہوں گے جو اسلامی بینکنگ سسٹم پر عمل درآمد کے دوران ممکنہ طور پر سامنے آسکتے ہیں۔ یہ اقدامات اقتصادی نظام کو مضبوط مالی بنیادوں پر استوار کرنے اور انہیں شفاف طریقے سے چلانے کے لئے بھی ضروری ہوں گے۔ مسز فہیم احمد نے ان سخت قوانین اور ضوابط کا حوالہ دیا جو عذر، دھوکے اور فراڈ

کی روک تھام کے لئے امریکہ میں اختیار کیے گئے ہیں، انہوں نے بتایا کہ امریکہ میں مالیاتی پالیسیوں کو ایک آزاد وفاقی ادارہ چلاتا ہے جو کسی ملک کے مرکزی بینک کی مانند ہے، مگر یہ اس قدر آزاد ہے کہ اس پر امریکہ کے صدر، کانگریس اور عدالتیں بھی اثر انداز نہیں ہو سکتیں۔ اس ادارے کا کام رقوم اور کریڈٹ کی فراہمی ہے، فریڈم آف انفارمیشن ایکٹ بحریہ 1966 امریکی حکومت سمیت تمام مالیاتی اداروں کو اپنے ریکارڈز دکھانے کا پابند بناتا ہے، اس حق پر عدالتوں کے ذریعے عمل درآمد کرایا جاتا ہے، حکومت کے تمام ادارے تحریری درخواست پر اپنے ریکارڈز دکھانے کے پابند ہوتے ہیں، البتہ اس میں 9 استثنائی صورتیں بھی ہیں جو ایکٹ کا حصہ ہیں۔ پرائیویسی ایکٹ بحریہ 1974 میں ان ریکارڈز کو تحفظ بھی فراہم کیا گیا ہے جو حکومت جمع کرتی ہے۔ امریکہ کا سیکورٹی ایجنسی کمیشن پبلک اور نان پبلک ریکارڈز کو محفوظ رکھنے کا ذمہ دار ہے، اس میں رجسٹریشن انٹیمسٹنس کے علاوہ کمپنیوں اور افراد کی جانب سے قائل کی گئی رپورٹس شامل ہوتی ہیں۔ ٹریڈ اور کامرس کو صحیح خطوط پر چلانے اور ان سرگرمیوں میں سے فراڈ، دھوکا دہی اور غلط اطلاعات فراہم کرنے کے عمل کی بیخ کنی کرنے کے لئے بھی قوانین وضع کیے گئے ہیں، تجارت خصوصاً اندرونی تجارتی سرگرمیوں کے لئے کریڈٹ کے استعمال کو درست خطوط پر چلانے کے لئے بھی قانونی انتظامات کیے گئے ہیں۔ اندرون ملک کاروبار کرنے والے ایسے افراد اور ادارے جو 10 فیصد یا اس سے زائد منافع کماتے ہیں کو معلومات کے غلط استعمال سے روکنے کے لئے بعض صورتوں میں 6 مہینے کا منافع کارپوریشن ضبط کر لیتی ہے۔ امریکہ میں بیوروکریسی کے ارکان یعنی ایگزیکٹو برانچ کے ملازمین کے لئے 1978ء میں ضابطہ اخلاق پر مبنی ایکٹ جاری کیا گیا تھا، اس کے علاوہ اخلاقیات کا سرکاری ادارہ اس ضمن میں قواعد و ضوابط بھی جاری کرتا رہتا ہے، ان ضوابط میں واضح کیا گیا ہے کہ پبلک سروس، پبلک ٹرسٹ کا مظہر ہوتی ہے، اس لئے ان ملازمین کے لئے ضروری ہے کہ وہ آئین، قوانین اور اخلاقی ضوابط کو اپنے ذاتی مفادات سے بالاتر رکھیں۔ وہ کوئی ایسا مالی فائدہ حاصل نہ کریں جو ان کی ڈیوٹی کے اخلاقی پہل کو مجروح کرے، وہ جان بوجھ کر کوئی ایسا ناجائز وعدہ وعید نہیں کریں گے جس سے حکومت کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، اور وہ اپنے منصب کو نجی مفادات کے لئے ہرگز استعمال نہیں کریں گے، اس طرح وہ اپنی سرکاری ڈیوٹی کے علاوہ کوئی ایسی ملازمت بھی نہیں کریں گے یا کسی ایسی سرگرمی میں حصہ نہیں لیں گے جو ان کی سرکاری ذمہ داریوں سے متصادم ہو۔ ملازمین 20 ڈالر تک کا تحفہ بھی قبول نہیں کریں گے۔ امریکہ کے سینئر ملازمین کو ملازمت چھوڑنے کے بعد بھی بعض صورتوں میں ایک سال کے عرصے کے لئے اپنے سابقہ محکمے یا ادارے سے رابطہ کرنے تک کی اجازت نہیں ہوتی تاکہ انہیں کسی معاملے میں سرکاری اقدام پر اثر انداز ہونے یا کسی



غیر ملکی حکومت یا سیاسی جماعت کی مدد کرنے سے باز رکھا جاسکے۔ اس طرح سرکاری ملازمت چھوڑنے کے ایک سال بعد تک کوئی سینئر امریکی ملازم بیرون یا اندرون ملک ملازمت نہیں کر سکتا۔ اس طرح وضع کیے گئے اخلاقی ضوابط کی مدد سے ملکی مفادات اور دیگر ریاستی امور میں شفاف روش کو یقینی بنایا جاتا ہے، اس کے برعکس ہمارے ملک کے قوانین میں اس نوعیت کی فیئر ڈیلنگ، شفاف روش اور اخلاقی معیارات کا فقدان نظر آتا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ سینئر افسر آئے دن ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں، آج ایک افسر وفاقی ملازمت میں ہے تو کل وہ ورلڈ بینک یا آئی ایم ایف جیسے کسی بیرونی ادارے میں کام کر رہا ہوتا ہے، اور کبھی اس کے برعکس ہوتا دکھائی دیتا ہے۔

لوگ ان افسروں کے مناصب میں تبدیلیوں کا خاموشی سے تماشا دیکھتے رہتے ہیں، اور وہ اپنے آپ سے یہ سوالات پوچھتے رہ جاتے ہیں کہ یہ ماہرین حقیقت میں کس کی سروس کرتے ہیں پاکستان کی یا بیرونی اداروں کی؟ ان موضوعات پر پاکستان میں بھی قوانین تو موجود ہیں مگر انہیں جامع بنانے اور ان پر صحیح معنوں میں عمل درآمد کرنے کی ضرورت ہے۔ اس بات کی بھی صراحت کی جاتی ہے کہ بینکنگ سسٹم سے صرف رہا کا خاتمہ مددگار ثابت ہونے کی بجائے نقصان دہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ مختلف اہم اقتصادی شعبوں کا بڑے پیچیدہ انداز سے ایک دوسرے پر انحصار ہے، اس لئے زیادہ مؤثر اور باحکمت راستہ یہ ہوگا کہ پہلے موجودہ اقتصادی شعبوں کو شریعت مطہرہ کے مقدس سائے میں لایا جائے اور اس میں اسے بچھلنے پھولنے دیا جائے اور اس فضا میں اسے سود سے پاک نظام کا حصہ بنا دیا جائے۔ ماہرین نے اپنے دلائل میں زور دیا کہ اس طریق کار سے معیشت بھی مضبوط ہوگی اور اس سے سود سے پاک معیشت کی بنیاد بھی استوار ہوگی۔ اس کا ایک پہلو یہ بھی برآمد ہوگا کہ شہری اپنی بچتیں شریعت کی بنیاد پر استوار شعبوں میں لگائیں گے۔ یہ صورت حال خود بخود سود پر مبنی بینکاری نظام کو اسلامی نظام میں تبدیل ہونے پر مجبور کر دے گی۔ اس بات کی بھی وضاحت کی گئی کہ ہمارے بینکاری نظام میں شریعت کی بنیاد پر اسٹروٹس کا طریق کار اس وجہ سے غیر ترقی یافتہ ہے کہ ہمارے موجودہ اقتصادی شعبوں اور اسٹاک مارکیٹوں میں شرعی نظام رائج نہیں ہے، ماہرین نے مندرجہ ذیل چار شعبوں کی نشاندہی کی جو مغرب میں اقتصادی ترقی میں بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ (I) بینکنگ / مالیاتی شعبہ، (II) شیئر مارکیٹ، (III) قرض / بانڈ مارکیٹ، (IV) سرکاری لین دین۔ مذکورہ شعبوں میں ان عناصر کی اہمیت اور کارکردگی کو واضح کرنے کے لئے حسب ذیل اعداد و شمار کا حوالہ دیا گیا:

پاکستان	ملائیشیا	امریکہ	
60 بلین	72 بلین	8 ٹریلین	جی ڈی پی
6 بلین	100 بلین	10 ٹریلین	شیر مارکیٹ
40 بلین	22 بلین	10 ٹریلین	قرض مارکیٹ

یہ تمام اعداد و شمار اندازے کے مطابق ہیں اور ان کی مالیت امریکی ڈالر ہے۔ ان اعداد و شمار سے اہم ترین شعبوں میں پبلک کی شمولیت کا اظہار ہوتا ہے جس نے ان ملکوں کی معیشت کے لئے ایک ٹھوس بنیاد فراہم کی ہے اور جس کی بدولت عوام میں دولت کی بہتر انداز سے تقسیم ممکن ہو سکی ہے۔ یہ بات بھی نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ اسلامی مالیاتی ماڈل کا ایک بنیادی عنصر ایک بڑی مڈل کلاس پیدا کرنا بھی ہے تاکہ دولت چند ہاتھوں میں مرکز ہو کر نہ رہ جائے۔ اس کے علاوہ یہ چیز بھی نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ کیپٹل مارکیٹ کی ٹوٹل ویلیو جی ڈی پی سے بہت بڑی ہے، اس صورت حال کے پیش نظر اگر ہم پاکستان میں اسلامی بنیادوں پر معیشت کا ڈھانچہ استوار کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں تو ہم توقع کر سکتے ہیں کہ اس کی بدولت کی جانے والی اصلاحات سے ہر شعبے میں کرپشن کا خاتمہ ہو جائے گا، بینکنگ سیکٹر میں مقابلے کی فضا پروان چڑھے گی، غیر قانونی سرگرمیوں کی روک تھام کے لئے جو ضوابط تشکیل پائیں گے ان سے نمبرز اور فراڈ کی حوصلہ شکنی ہوگی، اور سرمایہ کاروں کو ہر سطح پر انصاف اور فیئر پلے مل سکے گا۔ یہ شفاف طریق کار اس قدر واضح ہے کہ اندازوں اور مفروضوں پر مبنی کاروباری سرگرمیاں کم از کم ہو جائیں گی، ان اعلیٰ مقاصد کو حسب ذیل اقدامات کے ذریعہ حاصل کیا جاسکے گا:

#### (۱) انفرادی کریڈٹ کی تاریخ

کسی فرد کو اس وقت تک کوئی یوٹیلیٹی کنکشن، بینک اکاؤنٹ کھولنے کی اجازت یا قرض حاصل کرنے کی اجازت نہ دی جائے جب تک کریڈٹ ہیور اس امر کی رپورٹ فراہم نہ کر دے کہ اس کا دامن ہر طرح کے واجبات سے صاف ہے، ایسے ہیور غیر سرکاری شعبے سے متعلق ہوں اور کوئی بھی تنظیم معمولی فیس ادا کر کے ان سے مطلوبہ معلومات حاصل کر سکے۔

#### (۲) انڈسٹری رینٹنگ

مندرجہ ذیل چار اداروں (I) اسٹینڈرڈ اینڈ پورز، (II) موڈیز، (III) ڈی سی آر اور (IV) فچ۔ آئی بی سی اے سے مالیاتی اور قرض دینے والے ادارے قرض مانگنے والوں کی کریڈٹ رینٹنگ کے

بارے میں معلومات حاصل کرتے ہیں۔ امریکہ کا سیکورٹی ایجنسیج کمیشن ان اداروں کو لائسنس دیتا اور ان کے کام کے معیار پر نظر رکھتا ہے۔ پاکستان میں کریڈٹ ریٹنگ کے بزنس کو باقاعدہ بنانے کے لئے کریڈٹ ریٹنگ کمیشنز رولز بحریہ 1995ء وفاقی حکومت نے وضع کیے تھے، مگر ان کا مفید مقصد اطلاق نہیں کیا گیا، اس کے برعکس امریکہ میں افراد، کارپوریشنوں، بینکوں، مالیاتی اداروں اور میونسپلٹیوں کی ریٹنگ کریڈٹ کمپنیاں کرتی ہیں، سرمایہ کاران کی ریٹنگ پر اعتماد کرتے ہیں اور وہ ان کے بانڈز یا دیگر ترغیبات میں سرمایہ کاری کرنے سے پہلے ان کمپنیوں کی طرف سے جاری کردہ اعداد و شمار کو دیکھ لیتے ہیں۔ یہ ریٹنگ کمپنیاں "معلومات حاصل کرنے کے حق" کے فلسفے پر قائم کی جاتی ہیں۔ برطانیہ میں بھی ایسے قوانین موجود ہیں جو ضروری معلومات حاصل کرنے کی اجازت سے متعلق ہیں، فنانشل سروسز ایکٹ بحریہ 1986ء اور اس کے تحت وضع کیے گئے ضوابط سرمایہ کاروں کو تحفظ فراہم کرتے ہیں کیونکہ وہ ان کے تحت مالیاتی اداروں کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ سیرس فراڈ آفس (ایس ایف او) کریمنل جسٹس سسٹم کے ایک جزو کے طور پر وجود میں آیا تھا۔ ایس ایف او برطانیہ کی تاریخ میں چند بہت بڑے فراڈ کے کیسوں کی تحقیقات اور پراسیکیوشن کی ذمہ داریاں نبھانے کا کام کرتا ہے، ایس ایف او ایک آزاد سرکاری ادارہ ہے، جس کا سربراہ ایک ڈائریکٹر ہوتا ہے جو انٹرنی جنرل کی نگرانی میں اپنے اختیارات کو بروئے کار لاتا ہے، وہ سرکاری محکموں کے علاوہ تجارت و صنعت کے محکمے، بینک آف انگلینڈ، انٹرنیشنل اسٹاک ایکسچینج، سیکورٹیز اور سرمایہ کاری بورڈ وغیرہ کے ساتھ مربوط رہتا ہے، یہ اور دیگر تنظیمیں سنگین اور پیچیدہ جرائم، اختیارات کے ناجائز استعمال اور وائٹ کالر کرائم کے بارے میں ایس ایف او کو رپورٹ کرتی ہیں، ایس ایف او کا طریق تحقیقات بھی مختلف ہے۔ اس کی تحقیقاتی ٹیموں میں وکلاء، اکاؤنٹینٹس، پولیس افسر شامل ہوتے ہیں، جن کا تقرر ہر کیس کی نوعیت کے مطابق کیا جاتا ہے۔ ان ٹیموں کے سربراہ کا ایک وکیل ہوتا ہے جو کیس کنٹرولر کا رول ادا کرتے ہوئے تحقیقات میں تیز رفتاری اور موثر پراسیکیوشن کو یقینی بناتا ہے۔ ان اقدامات کے باعث مغرب نے عملی طور پر انصاف، فیئر پلے اور نمبرز کو کم از کم کرنے جیسی اسلامی تعلیمات کو اپنایا ہے۔ ہمیں بھی مناسب لیگل فریم ورک کے تحت ان اقدامات کو اپنانے کی ضرورت ہے تاکہ ہماری سوسائٹی کے تار و پود میں بھی شفاف روش آسکے، معیشت جلد صحیح ڈگر پر گامزن ہو سکے اور اس طرح معاشرے میں بنیادی مثبت تبدیلیاں آسکیں۔ ان ضروری ضوابط اور شفاف پن کے فقدان کی وجہ سے پاکستان کے سرمایہ کار تاج کمپنی اور کوآپریٹو سوسائٹیوں میں اپنے اربوں روپے ڈبو چکے ہیں۔ اسٹاک ایکسچینج میں آئے دن کمپنیاں بنتی رہتی ہیں، کارپوریٹ منجروں کو اس بات کی کوئی پروا نہیں ہے کہ وہ سرمایہ کاروں کا اعتماد

بحال کریں اور انہیں کمپنیوں کے حصص کے بارے میں صحیح معلومات فراہم کریں، وہ سرمایہ کاروں کو منافع میں حصہ دینے کے بارے میں اپنی کوئی اخلاقی ذمہ داری کا احساس نہیں کرتے۔ یہ سب کچھ سخت ضوابط نہ ہونے، تھرڈ پارٹی رینٹنگ اور رسک پر کاروبار کرنے کی روغن کے باعث ہو رہا ہے۔ کمپنیوں کی تعداد اور ان کے مالیاتی حجم کے بارے میں درست معلومات فراہم کر کے ضوابط کو مضبوط بنایا جاسکتا ہے اور ان طریقوں سے ڈھیلے ڈھالے قوانین کا سہارا لے کر سرمایہ کاروں اور کریڈیٹرز کو لوٹنے والے عناصر کی حوصلہ شکنی کی جاسکتی ہے۔ کراچی اسٹاک ایکسچینج میں کمپنیوں کی تعداد 750 ہے، جبکہ نیویارک اسٹاک ایکسچینج میں ان کمپنیوں کی تعداد اس سے پانچ گنا ہے، جبکہ امریکہ کی معیشت پاکستان کی معیشت سے 100 گنا بڑی ہے۔ مغربی ممالک کی طرح پاکستان میں Insider Trading کے لئے قوانین نہیں ہیں، حالانکہ مالکان اور بڑے شیئر ہولڈرز کا خود حصص کا کاروبار کرنا مغرب میں ایک جرم ہے۔ مغرب میں ڈوجونز (امریکہ)، ایف ٹی ایس سی (برطانیہ) اور ٹکی (جاپان) کے انڈیکس تھرڈ پارٹیاں مرتب کرتی ہیں، اس کے برعکس کراچی اسٹاک ایکسچینج کا 100 انڈیکس اسٹاک مارکیٹ خود مرتب کرتی ہے، جس پر وزیر خزانہ نے بھی سخت نکتہ چینی کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ انڈیکس مارکیٹ کے چند بڑے کھلاڑیوں کے مفادات کا تحفظ کرنے کے لئے مرتب کیا جاتا ہے اور اس کے ذریعے سادہ لوح سرمایہ کاروں کو مختلف ادوار میں اپنے خون پسینے کی کمائی سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ اس الٹا صورت حال سے چھٹکارے کے لئے شفاف طریق کار رائج کرنے کی سخت ضرورت ہے۔

(3) پاکستان میں قرض مارکیٹ

#### Debt-Market In Pakistan

ہمارے ہاں کی قرض مارکیٹ غیر متحرک ہے، اور اس کی بچتوں کا مغربی مارکیٹوں کے برعکس اسٹاکس کم ہونے کے دوران کئی مرتبہ صفایا ہو چکا ہے۔ قرض مارکیٹیں سرمایہ کاروں کو ضروری تحفظ فراہم کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہیں۔ چنانچہ اس غیر ترقی یافتہ قرض مارکیٹ کی وجہ سے بچتوں کا رخ بینکوں کی طرف ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں رہا کو فروغ ملتا ہے۔ دوسری طرف صنعتوں کے لئے بھی طویل المیعاد فنانس درکار ہوتا ہے اس لئے وہ بھی بینکنگ سسٹم کا رخ کرتی ہیں، نتیجتاً رہا کے لین دین کی مزید ترقی ہوتی ہے، اگر مشارکہ سرٹیفیکیشن کے ذریعے اسلامی تعلیمات کے مطابق قرض کے نظریے کو اپنایا جائے تو ترقی یافتہ قرض مارکیٹوں کے توسط سے ایکویٹی / فنڈز دستیاب ہو سکتے ہیں اور اس طریقے سے بینکوں پر انحصار کم ہو جائے گا۔ صوبوں، میونسپلٹیوں اور کارپوریت اداروں کو انفراسٹرکچر فراہم کر کے انہیں فرد سرٹیفیکیشن جاری کرنے کی طرف مائل کیا جاسکتا ہے جس سے لوکل فنڈز جزئی

ہوں گے اور فارن ایکسچنج کے حصول پر انحصار مزید کم ہو جائے گا۔

(4) اعداد و شمار جمع کرنے والی فرموں کا قیام

مالیاتی اداروں کو چاہئے کہ وہ ماہرین، وکلاء اور دیگر متعلقہ افراد کی حوصلہ افزائی کریں کہ وہ ان افراد اور کارپوریشنوں کے حسابات کے بارے میں معلومات جمع کریں جو تا دہندگی کے عادی ہیں، تاکہ انہیں مجاز عدالتوں کو صحیح صحیح معلومات فراہم کر کے اور اس بات کی بھی نشاندہی کر کے کہ یہ اثاثے ان کے اپنے نام پر ہیں یا بے نام ہیں، ان سے ریکوری میں بڑی مدد دی جاسکتی ہے۔

(5) ریکوری سسٹم

غیر ادا شدہ قرضوں سے متعلق قوانین کو منضبط کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کے ساتھ ہی کافی تعداد میں مجاز عدالتوں کے قیام کی بھی ضرورت ہے، جن کے ججوں کی دیانت کسی شک و شبہ سے بالاتر ہو، ان ججوں کو بہت زیادہ کام نہ دیا جائے بلکہ انہیں اتنی تعداد میں خدمات دیئے جائیں جن کے فیصلے وہ تین ماہ کے اندر کر سکیں، قرض لینے والے افراد اور کمپنیوں سے اس وقت ریکوریاں کرنے کا عمل شروع کرنے کا زحمان عام ہے جب وہ اپنے اثاثوں کو ٹھکانے لگا چکے ہوتے ہیں، اس لئے ضرورت اس امر کی ہے کہ ریکوریوں کا سلسلہ اس وقت شروع کیا جائے جب قرض لینے والے ان سے متعلقہ اثاثے دسترس میں ہوں۔ اس صورت میں ایسے افراد کے خلاف مؤثر کارروائی بھی کی جاسکتی ہے اور ان کے اثاثوں کو بھی ہاتھ میں لے کر انصاف کے تقاضے پورے کیے جاسکتے ہیں۔

(6) افسروں اور اشاف کی تربیت

مالیاتی اداروں کے افسروں اور اشاف کو اسلامی معیشت کے بنیادی اصولوں سے آگاہ کرنا نہایت ضروری ہے، انہیں اپنے اپنے شعبے کے بارے میں خاطر خواہ علم ہونا چاہئے تاکہ وہ اسلامی معیشت کے مطابق اختیار کیے جانے والے طریقوں سے روشناس ہو سکیں۔ تربیت دینے والے ادارے اپنے کورسز میں شرعی اصولوں کے مطابق اکاؤنٹنگ اور آڈٹ کے طریقوں کو بھی شامل کریں، یہ تربیت با مقصد اور عملی تقاضوں پر پوری اترنے والی ہونی چاہئے اور اس ضمن میں شرعی اہداف کو ہمہ صورت پیش نظر رہنا چاہئے۔

(7) آڈٹ اینڈ اکاؤنٹس

اسلامی تعلیمات اور شرعی تقاضوں سے ہم آہنگ آڈٹ اینڈ اکاؤنٹنگ سسٹم کو مرتب کرنا نہایت ضروری ہے، اکاؤنٹنگ اینڈ آڈٹنگ آرگنائزیشن فار اسلامک انشٹی ٹیوشن پی او بکس نمبر 1176 منامہ بحرین نے ”اکاؤنٹنگ اینڈ آڈٹنگ اسٹینڈرڈز فار اسلامک فنانشل انشٹی ٹیوشن“ کے نام سے ایک

مفصل کتاب شائع کی ہے، جس میں شرعی تقاضوں کے مطابق پروسیجر وضع کیے گئے ہیں۔ انسٹی ٹیوٹ آف چارٹرڈ اکاؤنٹنٹس اینڈ آڈیٹرز کو چاہئے کہ وہ اسٹیٹ بینک آف پاکستان اور فنانس ڈویژن کی مدد سے ان اسٹینڈرڈز اور پروسیجرز کا بغور مطالعہ کرے اور جہاں کہیں ضرورت محسوس کرے ان میں ایسی ترامیم اور تبدیلیاں تجویز کرے جو پاکستان کے مالیاتی اداروں اور بینکوں کی ضروریات کو پورا کر سکیں۔ مختصر یہ کہ اس ضمن میں جن اقدامات اور جس قسم کا انفراسٹرکچر اور لیگل فریم ورک وضع کرنے کی ضرورت ہے اس کا ایک مختصر سا خاکہ یہ ہو سکتا ہے:

(1) سرکاری مصارف میں زبردست کمی کرنے کی غرض سے سادگی اختیار کرنے کے سخت اقدامات کیے جائیں، خسارے کی سرمایہ کاری کو کنٹرول کیا جائے کیونکہ صرف ایسے اقدامات میں ہی اقتصادی بحالی کا حل مضمر ہے۔

(2) پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کو چاہئے کہ وہ فیڈرل کنسالیڈیٹڈ فنڈ اور پبلک اکاؤنٹ، پرائشل کنسالیڈیٹڈ فنڈ اور پبلک اکاؤنٹ کو ریگولیٹ کرنے کے لئے ایک ایکٹ جاری کرے۔ یہ قانون قرض لینے، اس کے مقاصد واسکوپ، اس کے استعمال، ریگولیشن، مانیٹرنگ اور دیگر متعلقہ امور پر نظر رکھنے کا فریضہ ادا کرے۔

(3) معیشت کے ہر شعبے میں شفاف پن لانے کے لئے قانون بنایا جائے۔ ایسے قوانین میں فریڈم آف انفارمیشن ایکٹ، پرائیویسی ایکٹ، امریکہ کے اخلاقی ضوابط اور برطانیہ کے فنانشل سرورسز ایکٹ سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

(4) وائٹ کالر اور اقتصادی جرائم کی روک تھام کے لئے سیریس فراڈ آفس (ایس ایف او) جیسا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے۔

(5) پبلک سیکٹر میں کریڈٹ ریٹنگ ایجنسیاں قائم کی جاسکتی ہیں۔

(6) فزیشنل رپورٹوں کا جائزہ لینے کے لئے بھی ایوبلیویشن کرنے والے ادارے قائم کیے جاسکتے ہیں۔

(7) اسٹیٹ بینک کے اندر حسب ذیل خصوصی محکمے قائم کیے جاسکتے ہیں:

(الف) اسلامی اقتصادیات کے کامیاب انتظام وانصرام کے لئے رہنمائی فراہم کرنے کی غرض سے شریعت بورڈ قائم کیا جائے۔

(ب) معلومات کے تبادلے، مالیاتی اداروں کے بارے میں منصوبوں کی فزیشنل رپورٹیں مرتب کرنے، ان کی جانچ پڑتال کرنے اور کریڈٹ ریٹنگ ادارے قائم کرنے کے لئے بھی ایک بورڈ

قائم کیا جائے۔

(ج) مالیاتی اداروں / بینکوں کو عملی طور پر فنی معاونت کی فراہمی کے لئے بھی ایک بورڈ قائم کیا جائے جو ان اداروں کو شرعی طریقوں کے مطابق کام کرنے کے دوران پیش آنے والی مشکلات کو دور کرنے کے طریقوں کی طرف رہنمائی کر سکے۔ یہ بورڈ مالیاتی اداروں اور ان کے صارفین / گاہکوں کے درمیان بہتر تعلقات کے لئے بھی انتظامات تجویز کر سکے۔ یہ بورڈ اسلامک فنانشل سروس انشٹی ٹیوشن کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔ ایسے ادارے حصص، سرمایہ کاری سٹیکلینس اور مارکیٹوں میں سازگار ماحول پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کر سکتے ہیں۔ اپنی کارکردگی کی نوعیت کے اعتبار سے ایسے ادارے اسلامک بینکنگ کے لئے بھی بڑے مددگار ثابت ہو سکیں گے، جو عناصر ایسے ادارے کو وجود میں لانے میں بنیادی کردار ادا کریں گے ان میں ٹیکس کا دائرہ وسیع کرنے کے لئے ترغیب دینے کے اقدامات بھی شامل ہوں گے، ماہرین اقتصادیات کی نظر میں مذکورہ انفراسٹرکچر کا قیام اسلامی بینکاری نظام کو کامیاب خطوط پر چلانے کے لئے ناگزیر ہے۔ کئی پہلوؤں کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم نے معیشت کے نظام میں تبدیلی کے مختلف مراحل کے لئے مختلف تاریخیں مقرر کی ہیں، اس لئے ہم ہدایت کرتے ہیں کہ

(1) وفاقی حکومت اس فیصلے کے اعلان کے ایک مہینے کے اندر اسٹیٹ بینک آف پاکستان میں اعلیٰ سطح کا ایک کمیشن تشکیل دے جسے موجودہ مالیاتی نظام کو شرعی نظام میں تبدیل کرنے کے عمل کو عملی جامہ پہنانے، اس پر کنٹرول رکھنے اور نگرانی کرنے کے مکمل اختیارات حاصل ہوں۔ اس کمیشن میں علمائے شریعت، ماہرین اقتصادیات، بینکار اور چارٹرڈ اکاؤنٹنٹس کو شامل کیا جائے۔

(2) یہ کمیشن اپنی تشکیل کے دو ماہ کے اندر معیشت کو اسلامی بنانے کے کمیشن اور راجہ ظفر الحق کمیشن کا جائزہ لینے اور اس پر عمل درآمد کے لئے ایک حکمت عملی وضع کرے گا، اس مقصد کے لئے پہلے وہ مذکورہ کمیشنوں کی رپورٹوں کو نمایاں بینکاروں، مذہبی اسکالرز، ماہرین اقتصادیات اور اسٹیٹ بینک و فنانس ڈویژن میں تقسیم کر کے انہیں ان پر رائے زنی کرنے اور تجاویز دینے کی دعوت دے گا۔ اس طریق کار کے تحت مرتب کی گئی حکمت عملی کو بعد ازاں قانون، خزانے اور تجارت کی وزارتوں، تمام بینکوں اور مالیاتی اداروں کے سپرد کر دیا جائے گا تاکہ وہ اس پر عمل درآمد کے لئے عملی اقدامات اٹھائیں۔

(3) اس فیصلے کے اعلان کے ایک مہینے کے اندر قانون اور پارلیمانی امور کی وزارت اپنے حکام، اسلامی نظریاتی کونسل کے دو شرعی اسکالرز یا کمیشن فار اسلامائزیشن آف اکانومی کے دو شرعی

اسکالرز پر مشتمل ایک ٹاسک فورس قائم کرے گی جو:

(الف) اُد پردی گئی گائیڈ لائن میں تجویز کیے گئے قوانین کے مطابق اختراع ربا کا نیا قانون وضع کرے گی۔

(ب) موجودہ مالیاتی اور دیگر قوانین کا جائزہ لے گی تاکہ انہیں نئے مالیاتی نظام سے ہم آہنگ کیا جاسکے۔

(ج) نئے مالیاتی انسٹرومنٹس کو قانونی تحفظ فراہم کرنے کے لئے بھی نئے قوانین مرتب کرے گی۔ اس ٹاسک فورس کی سفارشات کو ”کمیشن فار ٹرانسفارمیشن“ حتمی شکل دے گا جسے اسٹیٹ بینک میں قائم کرنے کی تجویز دی گئی ہے۔ اس کے بعد وفاقی حکومت ان قوانین کو جاری کر دے گی۔

(4) اس فیصلے کے اعلان کے چھ مہینے کے اندر تمام بینک اور مالیاتی ادارے اپنی تمام سرگرمیوں سے متعلق معاہدوں اور دستاویزات کے نمونے تیار کر لیں گے اور انہیں اسٹیٹ بینک آف پاکستان میں قائم کمیشن فار ٹرانسفارمیشن کے سامنے پیش کر دیں گے جو ان کا جائزہ لینے کے بعد ان کی منظوری دے گا۔

(5) وہ تمام جوائنٹ اسٹاک کمپنیوں، میوچل فنڈز اور فرمیں، جن کا مجموعی سالانہ سرمایہ پچاس لاکھ روپے پر ہوگا، پر لازم ہوگا کہ وہ اپنی ریٹنگ کسی آزاد اور غیر جانب دار ادارے سے کرائیں۔

(6) تمام بینکوں اور مالیاتی اداروں پر لازم ہوگا کہ وہ نئے مالیاتی نظام سے اپنے افسروں، اسٹاف اور گاہکوں کو روشناس کرانے کے لئے تربیتی پروگرام اور سیمیناروں کا اہتمام کریں۔ اس فیصلے کے اعلان کے ایک مہینے کے اندر وزارت خزانہ ماہرین پر مشتمل ایک ٹاسک فورس بنائے گی جو اندرون ملک قرضہ جات کو منصوبہ جاتی سرمایہ کاری میں تبدیل کرنے کے طریقوں کا جائزہ لے گی اور ایک میوچل فنڈ قائم کرے گی جو اسی بنیاد پر حکومت کو سرمایہ فراہم کرے گا، اس میوچل فنڈ کے یونٹ عام لوگ خرید سکیں گے اور ان کی حقیقی قدر کی بنیاد پر ان کی ملحقہ مارکیٹوں میں خرید و فروخت کی جاسکے گی۔ موجودہ سرمایہ کاری سیونگ اسکیموں کے تحت جاری کردہ موجودہ بانڈز کے سرٹیفکیٹوں کو بھی جو سود پر مبنی ہیں مجوزہ میوچل فنڈ کے یونٹوں میں تبدیل کر دیا جائے گا۔

(8) اندرون ملک بین الحکومتی قرضہ جات اور اسٹیٹ بینک آف پاکستان سے وفاقی حکومت کے قرضوں کو سود سے پاک بنیادوں پر وضع کیا جائے گا۔

(9) وفاقی حکومت پر لازم ہوگا کہ وہ غیر ملکی قرضوں سے جلد از جلد سبکدوش ہونے کے لئے سنجیدہ کوششیں بروئے کار لائے، اگر ضروری ہو تو مستقبل میں قرضوں کے حصول کو اسلامی طرز سرمایہ



کاری کے مطابق مرتب کرنے کی بھی بھرپور کوشش کی جائے۔

(10) حسب ذیل قوانین کو تعلیمات اسلامی کے منافی قرار دیا گیا ہے، اس لئے 31 مارچ 2000ء سے انہیں کالعدم قرار دیا جا رہا ہے:

(1) انٹرسٹ ایکٹ 1938ء۔

(2) ویسٹ پاکستان منی لینڈرز آرڈیننس بحریہ 1960ء۔

(3) ویسٹ پاکستان منی لینڈرز روٹرز بحریہ 1965ء۔

(4) پنجاب منی لینڈرز آرڈیننس بحریہ 1960ء۔

(5) سندھ منی لینڈرز آرڈیننس بحریہ 1960ء۔

(6) این ڈبلیو ایف پی منی لینڈرز آرڈیننس بحریہ 1960ء۔

(7) بلوچستان منی لینڈرز آرڈیننس بحریہ 1960ء۔

(8) بینکنگ کمپنیز آرڈیننس بحریہ 1962ء، کلی سیکشن 9۔

(11) دیگر وہ قوانین یا ان کی دفعات جنہیں تعلیمات اسلامی کے منافی قرار دیا گیا ہے بھی 30

جون 2001ء سے کالعدم تصور کیے جائیں گے۔

اس کے ساتھ ہی اپیلوں کو نمٹایا جاتا ہے۔

(فاضل ججوں کے دستخط)



## مسئلہ سود

زیر نظر رسالہ ”مسئلہ سود“ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا تحریر فرمودہ ہے، جس میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلہ سود پر محققانہ انداز میں بحث فرمائی ہے اور مخالف شبہات کا مدلل انداز میں جواب دیا ہے، مزید برآں حرمت سود پر قرآنی دلائل اور چالیس سے زائد احادیث کا عظیم ذخیرہ جمع فرمادیا ہے، جو پیش نظر کتاب میں ایک علمی اضافہ ہے، البتہ کتاب کی ابتدائی مباحث اور قرآنی آیات اگرچہ گزشتہ اوراق میں آپ پڑھ چکے ہیں لیکن حضرت مفتی صاحب کا انداز تحقیق اور مضامین کا تسلسل اس بات کا متقاضی تھا کہ مذکورہ رسالہ کے مندرجات کو بلا کم و کاست جوں کا توں برقرار رکھا جائے۔ اس وجہ سے اس رسالہ کو بیعہ درج کیا گیا ہے۔ ۱۲ محمود احمد

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ

وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ وَنَسِيبُ آبَائِهِ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ

وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ وَاوَاهُ

اسلام میں سود و ربا کی حرمت کوئی عقلی چیز نہیں کہ اس کے لئے رسالے یا کتابیں لکھی جائیں۔ جو شخص کسی مسلمان گھرانے میں پیدا ہوا ہے وہ اتنا ضرور جانتا ہے کہ اسلام میں سود حرام ہے، بلکہ اس اجمالی حقیقت سے تو غیر مسلم تک ناواقف نہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ سود خوری کا طریقہ کوئی دنیا میں آج پیدا نہیں ہوا، اسلام سے پہلے جاہلیت میں بھی اس کا سلسلہ جاری تھا، قریش مکہ، یہود مدینہ میں اس کا عام رواج تھا، اور ان میں صرف شخصی اور ضروری ضرورتوں کے لئے ہی نہیں بلکہ تجارتی مقاصد کے لئے بھی سود کا لین دین جاری تھا۔ ہاں! نئی بات جو آخری دو صدی کے اندر پیدا ہوئی وہ یہ ہے کہ جب سے یورپ کے نیپے دنیا میں برسرِ اقتدار آئے تو انہوں نے مہاجنوں اور یہودیوں کے سودی کاروبار کو نئی نئی شکلیں اور نئے نام دیئے اور اس کو ایسا عام کر دیا کہ آج اس کو معاشیات و اقتصادیات اور تجارت کے لئے ریزہ کی ہڈی سمجھا جانے لگا اور سطحی نظر والوں کو یہ محسوس ہونے لگا کہ آج کوئی تجارت یا صنعت یا اور کوئی معاشی نظام بغیر سود کے چل ہی نہیں سکتا۔ اگرچہ فن کے جاننے والے اور ماحول کی تقلید و اتباع سے ذرا بلند ہو کر وسیع نظر سے معاملات کا جائزہ لینے والے اہل یورپ کا ہی یہ بھی فیصلہ ہے کہ سود معاشیات کے لئے ریزہ کی ہڈی نہیں بلکہ ایک کیڑا ہے جو ریزہ کی ہڈی میں لگ گیا ہے، جب تک اس کو نہ نکالا جائے گا دنیا کی معاشیات اعتدال پر نہ آسکیں گی، یہ قول کسی مثلاً کا نہیں بلکہ یورپ کے ایک مشہور محقق دماہر کا ہے۔

ہاں! اس میں شبہ نہیں کہ آج دنیا میں مشرق سے مغرب تک تمام تجارتوں میں سود کا جال اسی طرح بچھا دیا گیا ہے کہ آحاد و افراد کیا کوئی جماعت مل کر بھی اس سے ٹکنا چاہے تو تجارت چھوڑنے یا نقصان اٹھانے کے سوا کچھ ہاتھ آنا مشکل ہے۔ اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ عام تاجروں نے اب یہ سوچنا بھی چھوڑ دیا ہے کہ سود جو حرام ترین چیز اور بدترین سرمایہ ہے اس سے کس طرح نجات حاصل کریں؟ عام

بے فکر سے مسلمانوں کا تو ذکر کیا، وہ دین دار، پرہیزگار مسلمان تاجر جو نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ میں شریعت کے پورے متبع و پیغمبر گزار اور ذکر اللہ میں مشغول رہنے والے ہیں، وہ رات کو تہجد و نوافل اور ذکر و فکر کا مشغل رکھتے ہیں تو صبح دکان پر پہنچ کر اُن میں اور ایک بیٹے یا یہودی تاجر میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اس کے معاملات اور بیع و شراء اور آمدن کے کل ذرائع وہی ہوتے ہیں جو یہودی تاجر یا بیٹے استعمال کرتے ہیں، اور یہ ابتدائی مجبوری ایک انتہائی غفلت تک پہنچ گئی کہ اب معاملات میں حلال و حرام کا تذکرہ بے وقوفی یا آج کل کے جدت پسندوں کی اصطلاح میں نرمی مثلاً نیت کہلاتا ہے، اور دوسری طرف علم دین سے عام غفلت نے یہ عالم کر دیا کہ شاید اب بہت سے مسلمان ایسے بھی ہوں جن کو یہ بھی معلوم نہ ہو کہ سودی معاملات اسلام میں حرام ہیں۔ اور سود کی نئی نئی شکلیں نکلنے کے باعث یہ مرض تو عام ہو گیا کہ بہت سے مسلمانوں کو یہ بھی خبر نہیں کہ فلاں معاملہ سودی ہونے کی وجہ سے حرام ہے، فلاں میں قمار حرام پایا جاتا ہے، ان میں بہت سے ایسے معاملات بھی ہیں جن کی مروجہ شکل سود و ربا پر مشتمل ہے، لیکن اگر بازار والے چاہیں تو اس کو آسانی کے ساتھ ایسے معاملات کی صورت میں بدل سکتے ہیں جو سود سے خالی ہو، اگر وہ کم از کم ایسے نجی معاملات ہی کو درست کر لیں تو سود کی لعنت سے اگر کئی نجات نہ ملے تو کم از کم تقلیل تو ہو، اور مسلمان ہونے کا یہ ادنیٰ تقاضا تو پورا ہو کہ وہ مقدمہ بھر حرام سے بچنے کی فکر میں رہے۔ اسلام میں بہت سی چیزیں حرام ہیں، لیکن سود کے معاملے میں جو وعید شدید قرآن کریم میں آئی کہ سود کا لین دین گویا اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے اعلان جنگ ہے، ایسی وعید کسی دوسرے گناہ پر نہیں آئی، پاکستان بننے کے بعد یہاں کی تقریباً کل تجارت مسلمانوں کے ہاتھ میں آگئی۔

میں ۱۳۶۷ھ اور ۱۹۴۸ء کے وسط میں پاکستان کراچی منتقل ہوا تو دیکھا کہ جہاں ہمارے عام تاجر اور ہزاروں سوداگر حلال و حرام اور قمار کی بحث سے یکسر غافل ہیں، انہیں اس کی فکر نہیں کہ کوئی معاملہ حرام ہو گیا یا حلال، وہیں خال خال کچھ ایسے دین دار لوگ بھی ہیں جن کو حلال و حرام کی فکر ہے، وہ اپنے کارروبار میں شریعت اسلامی کے احکام معلوم کرنا چاہتے ہیں، ایسے حضرات کے زبانی اور تحریری سوالات کا ایک سلسلہ رہا جس کے جواب میں عموماً یہ لکھا اور کہا جاتا رہا کہ فلاں معاملہ سود یا قمار ہونے کی وجہ سے حرام ہے، اور بہت سے معاملات میں ابتلائے عام پر نظر کر کے ان معاملات کی ایسی متبادل صورتیں بھی غور و فکر کے بعد لکھی گئیں جن سے اصل معاملات کا مقصد حاصل ہو جائے اور اس میں سود و قمار نہ رہے۔ لیکن کوئی فرد یا چند افراد تنہا چاہیں کہ ان پر عمل کریں اور سارا بازار سود خوری پر قائم رہے، تو ظاہر ہے کہ ان صورتوں پر عمل نہیں ہو سکتا، ان صورتوں کو رواج دینے کے لئے ضروری ہے کہ

تجاری کوئی معتد بہ جماعت اس کا عزم اور معاہدہ کر لے۔

اس لئے میری یہ ساری کوشش تحریری اور زبانی اس لئے بیکار رہتی تھی کہ سوال کرنے والے چند افراد بازار کے رُخ اور معاملات کی صورتوں کو نہیں بدل سکتے تھے، تا آنکہ تجار کراچی میں سے اللہ کے چند صالح بندے<sup>(۱)</sup> اس کام کے لئے جمع ہوئے کہ سود چھوڑنے اور چھڑانے کے لئے اپنی مقدور بھر اجتماعی کوشش کریں اور اس کے لئے تدبیریں سوچیں۔

لیکن یہ ظاہر ہے کہ آج کل جس طرح سے سودی کاروبار نے پوری دنیا کو اپنی گرفت میں لے رکھا ہے، اس سے خلاصی حاصل کرنے کی مکمل اور مؤثر صورت تو جیسی ہو سکتی ہے جبکہ کوئی باختیار حکومت سود کی دینی و معاشی خرابیوں کا پورا احساس کر کے اس کے سد باب کا عزم کر لے اور اس کی راہ میں جو مشکلات ہیں اپنے پورے ذرائع سے ان کا مقابلہ کرے، بے چارے عوام یا ان کی کوئی جماعت اس کام کو مکمل طور پر نہیں کر سکتی، لیکن قرآن کریم اور احادیث رسول اللہ ﷺ نے سود پر انتہائی وعیدیں فرمائی ہیں جو کسی دوسرے گناہ پر نہیں آئیں کہ سودی کاروبار کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ سے اعلان جنگ کے مترادف قرار دیا ہے۔ اس کے پیش نظر کسی مسلمان کے لئے اس کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ اس شدید حرام کے دنیا میں پھیل جانے کے عذر کا سہارا لے کر اپنی مقدور بھر کوشش بھی چھوڑ بیٹھے، بلکہ ہر مسلمان پر فرض ہے کہ مقدور بھر اس سے خلاصی کی تدبیر میں لگا رہے اور اس کی کوشش کرے کہ اگر وہ دنیا کے بازاروں سے سودی کاروبار کو ختم نہیں کر سکتا تو کم از کم اس کے کم کرنے کی جدوجہد میں لگا رہا ہے، کامیابی ہو یا نہ ہو، بازاروں اور تجارتی حلقوں کا رخ بدلنا تو اپنے قبضے میں نہیں، لیکن اس راستے میں اپنی مقدور بھر کوشش صرف کرنے کی نیت سے بنام خدا تعالیٰ پہلے یہ رسالہ لکھا گیا ہے جس میں ربا (سود) کی شرعی تعریف اور اس کے اقسام کے متعلق قرآن و حدیث کے احکام کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے تاکہ کم از کم علمی اور فکری غلطی سے تو نجات حاصل ہو سکے، اور ارادہ یہ ہے کہ اس کے بعد معاشی حیثیت سے معاشیات ہی کے اصول پر سود کی نامعقولیت اور تباہ کن اثرات کا

(۱) ابتداءً جو حضرات اس کام کے لئے جمع ہوئے ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں، بعد میں اور بھی بہت سے حضرات نے شرکت فرمائی۔ ۱: جناب حاجی محمد یوسف صاحب مالک سیٹھی ٹیکسٹائل مل کراچی۔ ۲: حاجی محمد ابو بکر اسماعیل صاحب جیل ٹریڈنگ کمپنی کراچی۔ ۳: حاجی محمد شریف صاحب (مرحوم) مالک فہن ٹی کمپنی کراچی۔ ۴: حاجی محمد نقی صاحب کیمسٹ کراچی۔ ۵: حاجی محمد یوسف صاحب تاج ریسٹورنٹ کراچی۔ ۶: حاجی محمد یوسف صاحب سوداگر پراچہ کراچی۔ ۷: حاجی محمد یوسف برٹس مرکٹائل کراچی۔ ۸: حاجی احمد بھائی کانڈی کراچی۔ ۹: حاجی عبداللہ بھائی بولٹن مارکیٹ کراچی۔ ۱۰: مولوی محمد یوسف محلہ صاحب کراچی۔

ہیان کیا جائے اور بلا سود بینکاری کے نظام کا ایک خاکہ شرعی اور فقہی اصول کے مطابق پیش کیا جائے۔ نیز ”بیمہ زندگی“، ”پراویڈنٹ فنڈ“ کی شرعی حیثیت اور قمار (جوئے) کے ضروری احکام و مسائل اور رائج الوقت معاملات جن میں سود یا قمار شامل ہے، اور ان کی تفصیل اور ان میں سود و قمار سے بچنے کی کوئی شرعی تدبیر ممکن ہو تو اس کا بیان مختلف حصوں اور رسالوں کی صورت میں کیا جائے۔

الحمد للہ! اس رسالے کی طبع ثانی کے وقت مذکورہ مسائل پر مندرجہ ذیل رسائل تیار ہو چکے ہیں، جن میں سے بعض شائع ہو چکے ہیں، اور بعض زیر طبع ہیں۔ ”تقسیم دولت کا اسلامی نظام“ جس میں معاشیات کے اس بنیادی مسئلے کا تجزیہ کر کے سود کی نامعقولیت اور تباہ کن اثرات کا بیان ہے۔

”بلا سود بینکاری“ جس میں فقہ اسلامی کی زد سے ایک ایسا نظام پیش کیا گیا ہے جس پر جائز اور نفع بخش طریق سے بینکاری کا نظام چلایا جاسکتا ہے، جس کو بینکنگ کے ماہرین نے قابل عمل تسلیم کیا ہے۔

”بیمہ زندگی“، ”پراویڈنٹ فنڈ“، ”احکام قمار“ اور ”اسلامی نظام میں معاشی اصلاحات کیا ہوں گی؟“

### ان رسائل کا مقصد

عین اس وقت جبکہ میں اس رسالے کی تصنیف کا عزم کر کے کافی محنت برداشت کرنے کا تہیہ کر چکا ہوں، یہ بات میری نظروں سے اوجھل نہیں کہ دین اور احکام دین سے عام غفلت کے دور میں اگر ہم نے کوئی ایسا رسالہ لکھ ہی دیا تو وہ فقار خانے میں طوطی کی صدا کے سوا کیا ہو سکتا ہے؟ اور اس سے ہمارے بازاروں کی اصلاح میں کیا مدد مل سکتی ہے؟ اور آج کل کے ہوشیار دانشمندوں کی طرف سے اس کے صلے میں جو بے وقوفی اور سادہ لوحی کے القاب کا انعام ملے گا وہ مزید برآں۔ یہ خیالات سامنے آ کر بار بار قلم کو روکنے اور ہمت کو پست کرنے لگتے ہیں۔

لیکن چند روشن فوائد بحمد اللہ ان سب وساوس پر غالب ہیں اور ان ہی کے لئے بعونہ تعالیٰ یہ رسالہ لکھا جا رہا ہے۔

اول: مسلمانوں کو ایک حرام چیز کا حرام اور دنیا و آخرت کے لئے وبال عظیم ہونا معلوم ہو کر کم از کم ان کا علم صحیح ہو جائے اور یہ خود ایک بڑا فائدہ ہے کہ بیمار اپنی بیماری سمجھنے لگے تو شاید کسی وقت علاج کی طرف بھی توجہ ہو جائے، ہر مسئلے کے متعلق مسلمان پر دو فرض عائد ہیں، پہلے اس کا علم قرآن و

سنت ہی سے حاصل کرنا، دوسرے اس کے مطابق عمل کرنا، اگر غفلت یا کسی معاشی مجبوری سے ایک آدمی گناہ میں مبتلا ہے تو کم از کم ایسا تو نہ رہے کہ اس گناہ کو گناہ بھی نہ سمجھے اور اس طرح ایک گناہ کے دو گناہ بنالے، ایک علمی، دوسرا عملی، اور ایک گناہگار جب اپنے آپ کو گناہگار سمجھے اور اس کا استحضار بھی ہو جائے تو اس کو کبھی نہ کبھی توبہ کی توفیق ہو جانا بعید نہیں۔

دوم: یہ کہ کسی بے فکرے بیمار کو اس کی بیماری بتلا دینے کا یہ نتیجہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ علاج کی طرف متوجہ ہو جائے۔ اس طرح مسلمان کو جب کسی کام کا انجام بد اور وبال آخرت معلوم ہو جائے تو کسی نہ کسی وقت اس سے اُسے بچنے کا کم از کم خیال تو آئے گا، اور یہ خیال بعض اوقات عزم کی صورت اختیار کر لیتا ہے جو تمام مشکلات کے پہاڑوں کو راہ سے ہٹا دینے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔

سوم: اسلام کا قیامت تک باقی رہنے والا معجزہ ہے کہ دنیا پر کیسے ہی دور آئیں، کتنی ہی جہالت اور غفلت عام ہو جائے، حق پر قائم رہنا کتنا ہی مشکل ہو جائے، لیکن ہر دور میں کچھ نہ کچھ اللہ تعالیٰ کے نیک بندے ساری مشکلات کا مقابلہ کر کے دین کی صحیح راہ پر قائم رہتے ہیں، ان کے لئے بہر حال یہ رسالہ ایک مشعل راہ ہوگا، وَمَا ذَلِكْ غَلَى اللّٰہِ بِغَرِیْزِ۔

## عام مسلمانوں سے اپیل

لیکن یہ فوائد بھی محض کتاب لکھ دینے یا چھاپ دینے سے اس وقت تک پورے نہیں ہو سکتے جب تک کہ عام مسلمان خصوصاً تجارت پیشہ حضرات اس کو عام کرنے اور ہر مسلمان تاجر تک پہنچانے میں تعاون نہ کریں، اس لئے ضروری ہے کہ جو حضرات اس فریضے کی اہمیت کو محسوس کرتے ہیں اس کام کو تبلیغ دین کا اہم مقصد قرار دے کر اس میں پوری توجہ دیں، واللہ المستعان وعلیہ التکلیل۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ وَكَفَى وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى

## ربا کی تعریف اور سود و ربا میں فرق!

قرآن حکیم میں جس چیز کو بلفظ ”ربا“ حرام قرار دیا ہے اس کا ترجمہ اردو زبان کی تنگ دامانی کے باعث عام طور پر لفظ ”سود“ سے کیا جاتا ہے، جس کی وجہ سے عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ربا اور سود دونوں عربی اور اردو میں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں، لیکن حقیقت یہ نہیں بلکہ ”ربا“ ایک عام اور وسیع مفہوم رکھتا ہے، مروجہ سود بھی اسی کی ایک قسم یا فرد کی حیثیت میں ہے۔ مروجہ سود ”ایک معین مقدار روپیہ متعین میعاد کے لئے اُدھار دے کر معین شرح کے ساتھ نفع یا زیادتی لینے کا نام ہے“ اور بلاشبہ یہ بھی ربا کی تعریف میں داخل ہے، مگر ”ربا“ اس میں منحصر نہیں، اس کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع ہے، اس میں بہت سے وہ معاملات بیع و شراء بھی داخل ہیں جن میں اُدھار کا لین دین قطعاً نہیں۔

زمانہ جاہلیت میں بھی عموماً ”ربا“ صرف اسی کو کہتے اور سمجھتے تھے جس کو آج سود کہا جاتا ہے، یعنی اُدھار کی میعاد پر معین شرح کے ساتھ زیادتی یا نفع لینا۔

رسول اللہ ﷺ نے ”ربا“ کے معنی کی وسعت بیان فرما کر بہت سی ایسی صورتوں کو بھی ربا قرار دیا جن میں اُدھار کا معاملہ نہیں۔

## ربا کے لغوی اور اصطلاحی معنی

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ”ربا“ کے معنی لغت کے اعتبار سے زیادتی، بڑھوتری، بلندی کے آتے ہیں، اور اصطلاح شریعت میں ایسی زیادتی کو ”ربا“ کہتے ہیں جو بغیر کسی مالی معاوضہ کے حاصل کی جائے، ”الرِّبَا فِي اللُّغَةِ الزِّيَادَةُ وَالْمُرَادُ فِي الْآيَةِ كُلُّ زِيَادَةٍ لَا يُقَابِلُهَا عَوَضٌ“ (۱)

اس میں وہ زیادتی بھی داخل ہے جو روپیہ کو اُدھار دینے پر حاصل کی جائے، کیونکہ مال کے



معاوضے میں تو اس المال پورا مل جاتا ہے، جو زیادتی بنام ”سود“ یا ”انٹرسٹ“ لی جاتی ہے وہ بے معاوضہ ہے، اور بیع و شراء کی وہ صورتیں بھی اس میں داخل ہیں جن میں کوئی زیادتی بلا معاوضہ حاصل کی جائے جس کی تفصیل اس رسالے میں ملاحظہ فرمائیں گے۔ مگر جاہلیت عرب کے زمانے میں لفظ ”ربا“ صرف پہلی قسم کے لئے بولا جاتا تھا، دوسری اقسام کو وہ ”ربا“ میں داخل نہ سمجھتے تھے۔

اس ”ربا“ کی مختلف صورتیں مختلف خطوں میں رائج تھیں، عرب میں اس کا اکثر رواج اس طرح تھا کہ ایک معین رقم معین مدت کے لئے معین مقدار سود پر دے دی جاتی تھی، قرض خواہ نے اگر میعاد مقررہ پر واپس کر دی تو مقررہ سود لے کر معاملہ ختم ہو گیا، اور اگر اس وقت واپس نہ کر سکا تو آئندہ کے لئے مزید سود کا معاملہ کیا جاتا تھا۔ بہر حال ”ربا“ کی حقیقت جو نزول قرآن سے پہلے بھی سمجھی جاتی تھی یہ تھی کہ قرض دے کر اس پر نفع لیا جائے، ”ربا“ کی یہ تعریف ایک حدیث میں بھی ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے:

”كُلُّ قَرْضٍ خَرَّ مِنْفَعَةٌ فَهُوَ رِبَا“

یعنی جو قرض کچھ نفع کمائے وہ ربا ہے۔

یہ حدیث علامہ سیوطی نے جامع صغیر میں نقل کی اور فیض القدر شرح جامع صغیر میں اگرچہ اس کی سند پر جرح کی ہے، اسناد کو ضعیف بتلایا ہے لیکن اس کی دوسری شرح سراج الممیر میں عزیزی نے اس کے متعلق یہ الفاظ لکھے ہیں: قال الشيخ حديث حسن لغیره“ یعنی یہ حدیث حسن لغیرہ ہے، کیونکہ دوسری روایات و آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ بہر حال یہ روایت محدثین کے نزدیک صالح للعمل ہے، اس لئے اس کو استدلال میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ لفظ ”ربا“ کا یہ مفہوم کہ قرض دے کر کچھ نفع لیا جائے، پہلے سے معروف و مشہور اور تمام عرب میں جانا پہچانا ہوا تھا۔ یہ حدیث بھی نہ ہوتی تو صرف لغت عرب اس کے بتانے کے لئے کافی تھا جس کے حوالے عنقریب آپ دیکھیں گے، اور اس رسالے کے آخر میں جو احادیث حرمت ربا کے متعلق درج ہیں ان میں حدیث نمبر ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰ میں اس شخص کا ہد یہ قبول کرنے کی ممانعت ہے جس کے ذمہ آپ کا قرض ہو اور پہلے سے اس طرح کے ہدیے تحفے کے معاملات آپس میں جاری نہ ہوں تو ایسا ہد یہ قبول کرنے کو اسی لئے ناجائز قرار دیا ہے کیونکہ وہ بھی ایک طرح سے قرض دے کر نفع حاصل کرنا ہے، اس سے بھی ثابت ہوا کہ ”ربا“ ہر اس زیادتی کا نام ہے جو قرض کی وجہ سے حاصل ہوئی ہو، خواہ وہ شخصی اور صر فی سود ہو یا جماعتی اور تجارتی۔ اسی طرح حدیث نمبر ۴۶ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ”ربا“ کی تعریف یہی کی ہے ”انحر لی وانا اردک“ یعنی قرض لینے والا دینے والے سے کہے کہ تم

قرض کی میعاد اور بڑھاد تو میں اتنی رقم اور زیادہ دوں گا، جس سے معلوم ہوا کہ قرض کی میعاد بڑھانے کے معاوضے اور زیادتی کا نام ”ربا“ ہے، اور ربا کا لین دین عرب کے معاملات میں عام تھا اور اسلام میں بھی یہ معاملات اسی طرح چلتے رہے تقریباً ہجرت مدینہ کے آٹھویں سال فتح مکہ سے پہلے پر آیات ربا نازل ہوئیں جن میں ربا کو حرام قرار دیا گیا۔

آیات قرآن کو سنتے ہی ربا سے متعارف معنی ”قرض ادھار پر نفع لینا“ یہ تو اسی وقت نے سمجھ لیا اور اس کو قطعاً حرام سمجھ کر فوراً ترک کر دیا۔

لیکن رسول کریم ﷺ نے اپنے فرض منصبی کے مطابق ان آیات کی تشریح کر کے ربا کے جو معنی بیان فرمائے ان میں اور ایک قسم کا اضافہ تھا جس کو پہلے سے عرب میں ربا کے لئے نہ سمجھا جاتا تھا۔

ربا کی دوسری قسم یہ تھی کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالنَّارُ بِالنَّارِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالشَّمْرُ بِالشَّمْرِ وَالْجَذُوعُ بِالْجَذُوعِ مَنْ بَاعَ بِشَيْءٍ يَدَا بَيْدٍ فَمَنْ زَادَ وَاسْتَرَادَ فَقَدْ أَرَسَ، الْأَجْزُ وَالْمُعْطَىٰ فِيهِ سَوَاءٌ (۱)

ترجمہ: سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے اور گندم گندم کے بدلے، اور جو جو کے بدلے اور چھوڑے چھوڑے کے بدلے اور نمک نمک کے بدلے میں اگر لیا اور دیا جائے تو ان کا لین دین برابر برابر بدست ہونا چاہئے، اس میں کمی بیشی (یا ادھار) ربا کے حکم میں ہے، جس کے گناہ میں لینے والا اور دینے والا برابر ہیں۔

یہ حدیث نہایت صحیح اور قوی اسانید کے ساتھ تمام کتب حدیث میں بعنوانات مختلفہ منقول و مشہور ہے، اس حدیث سے ایک نئی قسم کا ربا کے حکم میں داخل ہونا معلوم ہوا کہ چھ چیزیں جن کا ذکر اس حدیث میں کیا گیا ہے، اگر ان چیزوں کا باہمی تبادلہ اور بیع کی جائے تو اس میں کمی بیشی کرنا بھی ربا ہے اور ادھار کرنا بھی ربا ہے، خواہ اس ادھار میں مقدار کی کوئی زیادتی نہ ہو بلکہ برابر لیا دیا جائے۔ چونکہ ربا کا مشہور اور متعارف مفہوم قرض دے کر اس پر نفع لینا تھا، وہ سب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے پہلے ہی سمجھ کر چھوڑ دیا تھا، مگر ربا کی یہ قسم جو حدیث میں بیان کی گئی، حضور ﷺ کے بیان سے پہلے کسی کو معلوم نہ تھی۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما جیسے امام اور فقیہ صحابی کو بھی شروع میں جب تک حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی اس روایت کا علم نہ تھا جو اوپر نقل کی گئی ہے تو اس قسم ربا کے حرام ہونے کے قائل نہ تھے<sup>(۱)</sup> پھر جب حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ نے یہ روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو سنائی تو انہوں نے اپنے سابقہ فتویٰ سے رجوع کیا اور اپنی غلطی پر استغفار فرمایا۔<sup>(۲)</sup>

## ربا کی تشریح کے متعلق حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا ارشاد

ربا کی یہی وہ قسم تھی جس کی تفصیلات کے تعین میں حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو اشکال پیش آیا، کیونکہ حدیث میں صرف چھ چیزوں کا نام لے کر ان میں کمی بیشی اور ادھار کو بحکم ربا قرار دیا گیا ہے، مگر الفاظ حدیث میں اس کی صراحت نہیں ہے کہ یہ حکم صرف انہیں چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا کسی ضابطے کے تحت اور چیزیں بھی اس میں داخل ہیں، اور چونکہ آیات ربا آنحضرت ﷺ کی آخر عمر میں نازل ہوئیں اس کے متعلق حدیث مذکور کی مزید تشریح کو آپ ﷺ سے دریافت کرنے کا کسی کو اتفاق نہ ہوا، اس لئے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اس پر اظہار افسوس فرمایا کہ کاش ہم نے آپ ﷺ سے اس کی تشریح کر لی ہوتی، اسی کے ساتھ اور بھی چند مسائل جن میں ابہام باقی رہا اور حضور ﷺ سے ان کی تشریح معلوم کرنے کا اتفاق نہیں ہوا، ان پر بھی اسی سلسلے میں اظہار افسوس فرمایا، فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے الفاظ یہ ہیں:

أَخْبَثُ وَبَدُّتُ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَهْدَ إِلَيْنَا فِيهِمْ عَهْدٌ، أَخْبَثُ وَالْكَفَالَةُ وَأَبْوَاتُ مِنْ أَبْوَابِ الرِّبَا. (۳)

ترجمہ: تین مسائل ایسے ہیں کہ مجھے یہ تمنا رہ گئی کہ کاش رسول اللہ ﷺ ان میں ہم سے مزید تشریحات بیان فرما دیتے، دو مسئلے تو فرائض میراث کے ہیں، (یعنی) دادا اور کلالہ کی میراث، اور تیسرا مسئلہ ربا کے بعض ابواب و اقسام کی تشریح۔

فاروق اعظم رضی اللہ عنہ<sup>(۴)</sup> کے اس ارشاد میں ابواب ربا سے یہی تشریحات مراد ہیں کہ یہ حکم ان چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا یہ چیزیں بطور مثال کے بیان فرمائی ہیں اور دوسری کچھ اشیاء بھی اسی

(۱) کمار و مسلم۔ (۲) نیل الاوطار بروایت حاکم۔ (۳) ابن کثیر فی التفسیر وابن ماجہ وابن مردودہ۔

(۴) حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے خود ایک خطبے میں اس کا اعلان فرمایا ہے کہ مسئلہ ربا کی تشریحات معلوم نہ ہونے سے ان کا کیا مطلب ہے؟ اس خطبے کے الفاظ اسی کتاب کے آخر میں حدیث نمبر ۴۲ میں ملاحظہ ہوں۔

حکم میں داخل ہیں، اور اگر دوسری اجناس بھی داخل ہیں تو ان کا ضابطہ کیا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ بعد میں آنے والے ائمہ مجتہدین ابو حنیفہ، شافعی، مالک، احمد بن حنبل رحمہم اللہ نے اپنے اپنے اجتہاد سے ان چیزوں کا ایک ضابطہ بتایا اور دوسری اشیاء کو بھی اسی ضابطے کے ماتحت اس حکم میں داخل قرار دیا جس کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور و معروف ہے۔ حاصل یہ ہے کہ قرض و ادھار پر نفع لینا تو ربا کا مفہوم پہلے سے معلوم و مشہور تھا، رسول کریم ﷺ کے بیان میں بیع و شراء کی بعض صورتوں کا بھی حکم ربا ہونا معلوم ہوا۔

اسی لئے عام طور پر علماء نے لکھا ہے کہ ربا کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم کو ربا السیئہ اور ربا الجاہلیہ کہا جاتا ہے، اور دوسری قسم کو ربا النقد یا ربا البیع یا ربا الفصل کے، ہوں سے موسوم کیا جاتا ہے، اور چونکہ پہلی قسم خود الفاظ قرآن سے قبل بیان رسول ﷺ سے بھی واضح تھی، اس لئے بعض فقہاء نے اس قسم کو ربا القرآن کے نام سے بھی موسوم کیا، اور دوسری قسم چونکہ محض الفاظ قرآن سے نہیں سمجھی گئی، بلکہ بیان رسول اللہ ﷺ سے معلوم ہوئی اس کو ربا الحدیث کہا گیا۔

### ربا الجاہلیت کیا تھا؟

اوپر بتلایا گیا ہے کہ زمانہ جاہلیت کا اصطلاحی ربا اس زیادتی کا نام تھا جو قرض کی مہلت کے بدلے میں مدیون سے لی جاتی تھی، اس کے شواہد علمائے لغت، ائمہ تفسیر و حدیث کے حوالوں سے ذیل میں ملاحظہ فرمائیں۔

۱: لسان العرب جو لغت عرب کی نہایت مستند کتاب ہے:

الرِّبَا رِبْوَانٌ وَالْخِزَامُ كُلُّ قَرْضٍ يُؤْخَذُ بِهِ أَكْثَرُ مِنْهُ أَوْ يُجَرُّ بِهِ مُنْفَعَةٌ.

ترجمہ: ربا کی دو قسمیں ہیں، اور حرام ہر وہ قرض ہے جس پر کچھ زیادہ لیا جائے یا قرض سے کوئی منفعت حاصل کی جائے۔

۲: نہایہ ابن اثیر جو خاص لغت حدیث کی شرح کے لئے نہایت مستند مُسنن ہے:

تَكَوَّرَ ذِكْرُ الرِّبَا فِي الْحَدِيثِ وَالْأَصْلُ فِيهِ الزِّيَادَةُ عَلَى رَأْسِ الْمَالِ مِنْ غَيْرِ عَقْدٍ تَبَاعٍ.

ترجمہ: ربا کا ذکر احادیث میں بار بار آیا ہے، اور اصل اس میں یہ ہے کہ بغیر عقد بیع کے رأس المال پر کوئی زیادتی لینا اس کا نام ربا ہے۔

۳: تفسیر ابن جریر طبری جو اتم التفسیر سمجھی جاتی ہے اس میں ہے:

وَحَرَّمَ الرِّبَا يَعْْنِي الرِّبَاةَ النَّسِيئَةَ يُرَادُّ لِرَبِّ الْمَالِ بِسَبَبِ زِيَادَةِ عَزِيمِهِ فِي الْأَجَلِ وَتَأْخِيرِ دَيْنِهِ عَلَيْهِ.

ترجمہ: ربا حرام ہے، ربا سے مراد وہ زیادتی ہے جو مال والے کو ملتی ہے اس لئے کہ اس کے قرض دار نے میعاد میں زیادتی کر کے ادائیگی قرض میں دیر کر دی۔

۴: تفسیر مظہری حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی میں ہے:

الرِّبَا فِي النُّعَةِ الزِّيَادَةُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ، وَالْمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الزِّيَادَةَ فِي الْقَرْضِ عَلَى الْقَدْرِ الْمَدْفُوعِ.

ترجمہ: ربا کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں، اسی لئے قرآن میں يُرْبِي الصَّدَقَاتِ آیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ صدقات کو بڑھاتا ہے، اور معنی حرمت ربا کے یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرض میں دیئے ہوئے مال سے زائد لینے کو حرام قرار دیا ہے۔

۵: تفسیر کبیر امام رازی:

إِعْلَمُ أَنَّ الرِّبَا قِسْمَانِ رَبَا النَّسِيئَةِ وَرَبَا الْفَضْلِ، أَمَّا رَبَا النَّسِيئَةِ فَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي كَانَ مَشْهُورًا مُتَعَارَفًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا يَدْفَعُونَ الْمَالَ عَلَى أَنْ يَأْخُذُوا كُلَّ شَهْرٍ قَدْرًا مُعَيَّنًا وَيَكُونُ رَأْسُ الْمَالِ بَاقِيًا، ثُمَّ إِذَا حُلَّ الدَّيْنُ طَالَبُوا الْمَدْيُونِ بِرَأْسِ الْمَالِ فَإِنْ تَعَذَّرَ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ زَادُوا فِي الْمَخِيقِ وَالْأَجَلِ فَهَذَا هُوَ الرِّبَا الَّذِي كَانُوا فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَتَعَامَلُونَ بِهِ، وَأَمَّا رَبَا الْفَضْلِ فَهُوَ أَنْ يُسَاعَ مِنْ الْحِنْطَةِ بِسَوِيٍّ مِنْهَا وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

ترجمہ: سمجھ لو کہ ربا کی دو قسمیں ہیں، ایک ادھار کا ربا، دوسرا نقد پر زیادتی کا ربا۔ پھر ادھار کا ربا وہی ہے جو زمانہ جاہلیت سے مشہور و متعارف چلا آتا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یہ لوگ اپنا روپیہ ادھار پر اس شرط سے دیتے کہ اتنا روپیہ اس کا ماہوار سود دینا ہوگا اور اس مال بدستور باقی رہے گا، پھر جب قرض کی میعاد پوری ہو جاتی تو وہ قرض دار سے اپنا رأس المال طلب کرتے، اگر قرض دار اس وقت ادا کرنے سے عذر کرتا تو وہ میعاد میں اور زیادتی کر دیتے اور اس کا سود بڑھا دیتے تھے، ربا کی یہ قسم زمانہ جاہلیت میں رائج تھی۔

اور ربا النقد (جس کا بیان حدیث میں آیا ہے) یہ ہے کہ گیہوں کے ایک من کے بدلے میں دو من لیا جائے اور اسی طرح دوسری اشیاء۔

۶: احکام القرآن ابن العربی ماکلی:

وَكَانَ الرِّبَا عِنْدَهُمْ مَعْرُوفًا (الی) اَنْ مَنْ رَغِمَ اَنْ هَذِهِ الْاَيَةُ مُجْمَلَةٌ فَلَمْ يَفْهَمْ مَقَاطِعَ الشَّرِيعَةِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَرْسَلَ رَسُولَهُ إِلَى قَوْمٍ هُوَ مِنْهُمْ يُلْعَنُهُمْ وَأَنزَلَ عَلَيْهِ كِتَابَهُ يُبَيِّنُ فِيهِ بَيِّنَاتٍ وَلِسَانِهِمْ، وَالرِّبَا فِي اللُّغَةِ الزِّيَادَةُ وَالْمُرَادُ فِي الْاَيَةِ كُلُّ زِيَادَةٍ لَا يُقَابِلُهَا عَوْضٌ.

ترجمہ: لفظ ”ربا“ عرب میں مشہور و معروف تھا، اور جس شخص نے یہ خیال کیا کہ آیت مجمل ہے، اس نے شریعت کے قطعی مقاصد کو نہیں سمجھا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کو ایسی قوم کی طرف بھیجا جس میں وہ خود بھی داخل تھے اور انہیں کی زبان میں بھیجا، اور اپنی کتاب بھی ان کی زبان میں اتاری تاکہ ان کے لئے آسان ہو جائے، اور ”ربا“ لغت عرب میں زیادتی کو کہتے ہیں اور مراد وہ زیادتی ہے جس کے مقابلے میں مالی عوض نہ ہو (جیسے قرض پر زیادتی لینا)۔

۷: احکام القرآن ابو بکر صام خفی:

فَمِنْ الرِّبَا مَا هُوَ تَبِعٌ وَبِمَنْهٖ مَا تَبِعَ وَهُوَ رِبَا أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ وَهُوَ الْقَرْضُ الْمَشْرُوطُ فِيهِ الْأَجَلُ وَزِيَادَةُ مَالٍ عَلَى الْمُسْتَقْرِصِ

ترجمہ: ربا کی ایک قسم وہ ہے جو بیع میں ہوتا ہے، دوسرا وہ جو بیع میں نہیں ہوتا اور یہی ربا المل جاہلیت میں جاری تھا جس کی حقیقت یہ ہے کہ قرض کسی میعاد کے لئے اس شرط پر دیا جائے کہ قرض لینے والا اس پر کچھ زیادتی ادا کرے گا۔

۸: نداء البعید ابن رشد ماکلی:

رِبَا الْجَاهِلِيَّةِ الَّذِي نُهِيَ عَنْهُ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا يَسْبِقُونَ بِالزِّيَادَةِ فَيَنْظُرُونَ فَكَانُوا يَقُولُونَ: أَنْظِرْنِي أَرِذَكَ، وَهَذَا هُوَ الَّذِي عَنَاهُ بِقَوْلِهِ فِي حُجَّةِ الْوَدَاعِ: إِلَّا إِنْ رِبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ.

ترجمہ: ربا الجاہلیہ جس سے قرآن میں منع کیا گیا ہے یہ ہے کہ لوگ قرض پر کچھ زیادتی کی شرط کر کے قرض دیا کرتے تھے، پھر میعاد مقرر پر مزید مہلت مزید

سود لگا کر دیتے تھے، یہی وہ ربا ہے جس کو رسول کریم ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبے میں باطل قرار دیا ہے۔

مذکورہ صدر حوالوں سے یہ واضح طور پر ثابت ہو گیا کہ لفظ ”ربا“ ایک مخصوص معاملے کے لئے عربی زبان میں نزول قرآن سے پہلے سے متعارف چلا آتا تھا اور پورے عرب میں اس معاملہ کا رواج تھا، وہ یہ کہ قرض دے کر اس پر کوئی نفع لیا جائے، اور عرب صرف اسی کو ربا کہتے اور سمجھتے تھے، اسی ربا کو قرآن کریم نے حرام فرمایا اور اسی کو رسول کریم ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبے میں ربا الجاہلیہ کے نام سے موسوم فرما کر باطل قرار دیا۔

تفسیر قرطبی میں ہے:

وَذَلِكَ أَنَّ الْعَرَبَ لَا تَعْرِفُ رَبًّا إِلَّا ذَلِكَ (الہی) فَحَرَّمَ سُخْرَانَهُ ذَلِكَ وَرَدَّ عَلَيْهِمْ بِقَوْلِهِ: وَأَحْلَى اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا. (ثُمَّ قَالَ) وَهَذَا الرِّبَا هُوَ الَّذِي نَسَخَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِهِ يَوْمَ عَرَفَةَ: إِنْ كُنْ رَبًّا مُضَوَّعٌ.

اس میں نہ کوئی ابہام تھا، نہ اجمال، نہ کسی کو اس کے سمجھنے اور اس پر عمل کرنے میں ایک منہ کا تامل یا تردد پیش آیا، البتہ رسول کریم ﷺ نے باشارات وحی الہی اس کے مفہوم میں چند اور معاملات کا اضافہ فرمایا، چھ چیزوں کی باہمی خرید و فروخت میں کمی بیشی یا ادھار کرنے کو بھی ربا میں داخل قرار دیا، اسی لئے اس قسم کو ”ربا الحدیث“ یا ”ربا الفضل“ یا ”ربا النقد“ وغیرہ کے ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ عربی لغت اور اہل جاہلیت کے متعارف مفہوم سے ایک زائد چیز تھی، اس کی تفصیلات بھی پوری تشریح کے ساتھ رسول کریم ﷺ نے بیان نہیں فرمائی تھیں، اسی لئے اس کی تشریحات میں حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو کچھ اشکالات پیش آئے اور بالآخر انہوں نے اپنے اجتہاد سے احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہوئے جس چیز میں سود کا شبہ اور شائبہ بھی محسوس کیا، اس کو بھی ممنوع قرار دے دیا۔

فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا ارشاد: ”فَدَعُوا الرِّبَا وَالرِّبَاةَ“ یعنی سود کو بھی چھوڑ دو اور جس میں سود کا شبہ ہو اس کو بھی چھوڑ دو، اسی کے بارے میں آیا ہے۔

## شبہات اور غلط فہمیاں

مسئلہ سود میں بعض لوگوں نے تو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے قول کو آڑ بنا لیا جو سود کی اس

خاص قسم کے بارے میں ارشاد ہوا تھا جس کا آج کل کے مروجہ سود کے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں، یعنی چھ چیزوں کی باہمی بیع و شراء کا مسئلہ، جیسا کہ آپ تفصیل سے ملاحظہ فرما چکے ہیں، انہوں نے اس قول سے یہ نتیجہ نکالا کہ ربا کی حقیقت ہی مبہم رہ گئی تھی، اس کے متعلق جو کچھ علماء فقہاء نے لکھا وہ گویا صرف ان کا اجتہاد تھا۔ مگر میں وضاحت کے ساتھ لکھ چکا ہوں کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو صرف اس قسم ربا کے متعلق تردید پیش آیا جو قرآن کے الفاظ میں مصرح نہیں تھا اور لغت عرب اور رسوم عرب میں بھی اس کو ربا نہیں کہا جاتا تھا بلکہ رسول کریم ﷺ کے بیان نے اس کو مفہوم ربا میں داخل قرار دیا، وہ چھ چیزوں کی آپس میں بیع و شراء کا معاملہ تھا۔

جو سود آج کل رائج ہے اور جس میں ساری بحث ہے، اس سے ان کے اس ارشاد کو دور کا بھی واسطہ نہ تھا، اور ہو کیسے سکتا تھا جبکہ جاہلیت عرب سے اس کے معاملات رائج اور جاری تھے اور ابتدائے اسلام میں جاری رہے۔ آنحضرت ﷺ کے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت اس کا کاروبار کرتی تھی اور اسی وجہ سے آپ ﷺ کو حجۃ الوداع میں اس قرآنی فیصلے کا اعلان کرنا پڑا کہ پچھلے زمانہ کے جو سودی معاملات آپس میں چل رہے ہیں، ان کے چکانے اور لینے دینے میں بھی صرف اس المال لیا اور دیا جائے گا، سود و ربا کی رقم کا لین دین جائز نہ ہوگا۔

پھر اشیائے ستہ کے سود کے متعلق جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اشکال پیش آیا، وہ بھی اس میں نہیں کہ ان اشیائے ستہ کے سود کو حرام سمجھنے میں ان کو کوئی تردد تھا، بلکہ اشکال صرف یہ تھا کہ شاید یہ حکم اشیائے ستہ تک محدود نہ ہو اور اشیائے ستہ کا تذکرہ حدیث میں بطور مثال لایا گیا ہو، اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ دوسری اشیاء کی بیع و شراء میں بھی سود کی صورت پیدا ہو جائے، اسی لئے جس روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول منقول ہے کہ ”بما ابواب ربا کی پوری تشریح رسول اللہ ﷺ سے دریافت نہ کر سکے“، اس کے آخر میں یہ الفاظ بھی منقول ہیں: ”فَدَعُوا الزَّوْجَ وَالزَّيْنَةَ“ (رواد اس ماحۃ والدارمی) یعنی اس اشتباہ کا اثر مسلمانوں کے لئے یہ ہونا چاہے کہ ربا کو تو چھوڑنا ہی ہے، جس چیز میں ربا کا شبہ بھی ہو جائے اس کو بھی چھوڑ دیں۔

پھر یہ ارشاد صرف خیال کے درجے میں نہیں رہا بلکہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اس احتیاط کو اپنا دستور العمل بنا لیا تھا جیسا کہ امام شافعی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے: ”اَبْرَكَ نَسْعَةَ عَشَارِ الْحَلَالِ مَخَافَةَ الرِّبَا“ (دکترہ فی الکتب برمز عبدالرزاق فی الجامع) یعنی ہم نے توے فی صد معاملات کو حلال ہونے کے باوجود اس لئے چھوڑ دیا کہ ان میں سود کا خطرہ تھا۔ حیرت کا مقام ہے کہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ تو اشکال کا متنبہ یہ نکالیں کہ منصوص چیزوں کے علاوہ غیر منصوص چیزوں



میں بھی ایسے معاملات سے احتیاطاً پرہیز کریں اور یہ حضرات ان کے اشکال کو مخصوص قسم سود سے ہٹا کر عام سود و ربا کی طرف کھینچ لے گئے، پھر اس کا نتیجہ یہ نکالا کہ سرے سے ربا کی حرمت ہی ایک مشتبہ مسئلہ ہو گیا، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔

## دوسرا شبہ: شخصی سود اور تجارتی سود میں فرق

بہت سے لکھے پڑھے سنجیدہ لوگوں کو بھی ایک شبہ میں مبتلا پایا، وہ یہ ہے کہ قرآن میں ربا اس خاص سود کے لئے آیا ہے جو قدیم زمانے میں رائج تھا کہ کوئی غریب مصیبت زدہ اپنی مصیبت میں کسی سے قرض لے اور وہ اس پر سود لگائے، جو بے شک ظلم اور سخت دلی ہے کہ بھائی کی مصیبت سے فائدہ اٹھایا جائے، آج کل کا مروجہ سود بالکل اس سے مختلف ہے، آج سود دینے والے مصیبت زدہ غریب نہیں بلکہ متمول سرمایہ دار تجارت ہیں، اور غریب ان کو دینے کے بجائے ان سے سود وصول کرتا ہے، اس میں تو غریبوں کا فائدہ ہے۔ اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ قرآن کریم میں ربا کی مخالفت کا ذکر ایک جگہ نہیں، مختلف سورتوں کی سات آٹھ آیتوں میں آیا، اور چالیس سے زیادہ احادیث میں مختلف عنوان سے اس کی حرمت بیان کی گئی، ان میں سے کسی ایک جگہ، کسی ایک لفظ میں بھی اس کا اشارہ موجود نہیں کہ یہ حرمت صرف اس ربا کی ہے جو شخصی اغراض کے لئے لیا دیا جاتا تھا، تجارتی سود اس سے مستثنیٰ ہے، پھر کسی کو یہ حق کیسے پہنچتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے حکم میں سے کسی چیز کو محض اپنے خیال سے مستثنیٰ کر دے؟ یا عام ارشاد کو خاص کر دے؟ یا مطلق کو بلا کسی دلیل شرعی کے مقید و محدود کر دے؟ یہ تو کھلی تحریف قرآن ہے، اگر خدا نخواستہ اس کا دروازہ کھلے تو پھر شراب کو بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ شراب حرام تھی جو خراب قسم کے برتنوں میں سڑا کر بنائی جاتی تھی، اب تو صفائی ستھرائی کا اہتمام ہے، مشینوں سے سب کام ہوتے ہیں، یہ شراب اس حکم میں داخل ہی نہیں۔ قمار کی بھی جو صورت عرب میں رائج تھی جس کو قرآن کریم نے "میسر" اور "ازلام" کے نام سے حرام قرار دیا ہے، آج وہ قمار موجود ہی نہیں، آج تو لائٹری کے ذریعے بڑے بڑے کاروبار اس پر چلتے ہیں، معمر بازی کا کاروبار بڑے اخباروں، رسالوں کی رُوح بنا ہوا ہے، تو کہا جائے گا یہ اس قمار حرام میں داخل ہی نہیں۔ اور پھر تو زنا، فواحش، چوری، ڈاکا سبھی کی صورتیں پچھلی صورتوں سے بدلی ہوئی ملیں گی، سبھی کو جائز کہنا پڑے گا۔ اگر یہی مسلمانی ہے تو اسلام کا تو خاتمہ ہو جائے گا، اور جب محض چولہہ بدلنے سے کسی شخص کی حقیقت نہیں بدلتی تو جو شراب نشہ لانے والی ہے وہ کسی پیرایہ اور کسی صورت میں ہو بہر حال حرام ہے۔ جو اور قمار مروجہ معمول کی نظر فریب شکل میں ہو یا لائٹری کی دوسری صورتوں میں ہو بہر حال حرام ہے۔ فحش و عریانی اور بدکاری قدیم طرز کے

چکلوں میں ہو یا جدید طرز کے کلبوں، ہوٹلوں، سینماؤں وغیرہ میں ہو، بہر حال حرام ہے۔ اسی طرح سود دربا یعنی قرض پر نفع لینا خواہ قدیم طرز کا مہاجنی سود ہو یا نئی قسم کا تجارتی اور بینکوں کا، بہر حال حرام ہے۔

## نزول قرآن کے وقت عرب میں تجارتی

### سود کا رواج تھا، وہ بھی حرام قرار دیا گیا

اس کے علاوہ تاریخی طور سے مسئلہ ربا پر نظر ڈالئے تو معلوم ہوگا کہ یہ خیال بھی غلط ہے کہ نزول قرآن کے زمانے میں ربا کی صرف یہی صورت رائج تھی کہ کوئی غریب آدمی اپنی شخصی مشکلات کے حل کے لئے سود پر قرض کا معاملہ کرے، تجارت کے لئے سود پر روپیہ لینے دینے کا رواج نہ تھا، بلکہ آیات ربا کا شان نزول دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ربا کا اصل نزول تجارتی سود ہی کے واقعے میں ہوا ہے کیونکہ عرب اور بالخصوص قریش تجارت پیشہ حضرات تھے، اور عام طور پر تجارتی اغراض ہی کے لئے سود کا لین دین کرتے تھے۔ شرح بخاری عمدۃ القاری میں زید بن ارقم، ابن جریج، مقاتل ابن حبان اور ہندی ائمہ تفسیر سے آیت ”وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا..... الخ“ کے شان نزول کا یہ واقعہ نقل کیا ہے:

قبیلہ بنو ثقیف کے خاندان بنی عمرو بن عمیر اور قبیلہ بنو مخزوم کے ایک خاندان بنو مغیرہ کے آپس میں زمانہ جاہلیت سے سود کا لین دین چلا آتا تھا، ان میں سے بنو مغیرہ مسلمان ہو گئے اور سنہ ۹ھ میں قبیلہ ثقیف جو طائف کے رہنے والے ہیں ان کا ایک وفد عمرو بن مغیرہ و ابن عمیر وغیرہ کی قیادت میں آنحضرت ﷺ کی خدمت میں مدینہ طیبہ حاضر ہو کر مشرف باسلام ہو گیا (الہدایہ والنہایہ لابن کثیر)، مسلمان ہونے کے بعد آئندہ کے لئے سودی کاروبار سے تو سب تائب ہو چکے تھے، لیکن پچھلے معاملات کے سلسلے میں بنو ثقیف کے سود کی ایک بڑی رقم بنو مغیرہ کے ذمے واجب الادا تھی، انہوں نے اپنی رقم سود کا مطالبہ کیا، بنو مغیرہ نے جواب دیا کہ مسلمان ہونے کے بعد ہم سود ادا نہیں کریں گے، کیونکہ سود کا لینا جس طرح حرام ہے، اس کا دینا بھی حرام ہے۔ یہ جھگڑا مکہ میں پیش آیا تو مقدمہ عتاب بن اُسید رضی اللہ عنہ کی عدالت میں پیش ہوا

جن کو رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے بعد مکہ کا امیر مقرر فرما دیا تھا اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو ان کے ساتھ تعلیم قرآن و سنت کے لئے مقرر کر دیا تھا، چونکہ سابقہ معاملے کی رقم سود کا مسئلہ قرآن میں صاف مذکور نہ تھا اس لئے حضرت عتاب بن اُسید رضی اللہ عنہ نے، اور رُوح المعانی کی روایت میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں عریضہ لکھ کر اس معاملے کے متعلق دریافت کیا کہ فیصلہ کیا جائے؟ رسول کریم ﷺ کے پاس خط پہنچا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا فیصلہ آسمان سے سورہ بقرہ کی دو مستقل آیتوں میں نازل فرما دیا: "وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا..... الخ" جن کا حاصل یہ ہے کہ حرمتِ ربا نازل ہونے سے پہلے جو سود لیا جا چکا ہے اس کی معافی تو سورہ بقرہ کی آیت: ۲۷۵ میں پہلے ہی نازل ہو چکی تھی لیکن جو سود کی رقم اب تک کسی کے ذمے واجب الادا باقی ہے اس کا لینا اور دینا اب جائز نہیں، اب صرف اُس المال لیا اور دیا جائے گا، اس کے مطابق رسول کریم ﷺ نے حضرت عتاب بن اُسید رضی اللہ عنہ کو یہ جواب لکھ بھیجا کہ اب سود کی رقم لینا اور دینا جائز نہیں۔ آیات قرآن سن کر سب نے باتفاق رائے عرض کیا کہ ہم نے تو پہلے ہی، اب سود کی رقم کا مطالبہ نہ کریں گے۔<sup>(۱)</sup>

یہ واقعہ تفسیر بحر محیط اور رُوح المعانی میں بھی کسی قدر فرق کے ساتھ مذکور ہے، اور تفسیر ابن جریر میں بروایت عکرمہ بھی ذکر کیا گیا ہے، اور اس کے بعض تاریخی اجزاء ابن کثیر کی کتاب البدایہ والنہایہ سے لیے گئے ہیں۔ اور امام بغویؒ نے ان آیات کے نزول کے سلسلے میں ایک دوسرا واقعہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ حضرت عباس اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہما کا شرکت میں کاروبار تھا، اور ان کا لین دین طائف کے بنو ثقیف کے ساتھ تھا، حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی ایک بھاری رقم بحساب سود بنو ثقیف کے ذمے واجب الادا تھی، انہوں نے اپنی سابقہ رقم کا بنو ثقیف سے مطالبہ کیا تو رسول اللہ ﷺ نے حکم قرآنی کے ماتحت اپنے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو اپنی اتنی بڑی رقم، سود چھوڑ دینے کا حکم دے دیا۔<sup>(۲)</sup> پھر اس فیصلے کا اعلان سنہ ۱۰ھ میں حجۃ اوداع کے موقع پر منیٰ کے خطبے میں اس تفصیل کے ساتھ فرما دیا:

(۱) عمدۃ القاری، ج: ۱۱، ص: ۲۰۱۔

(۲) تفسیر مظہری بحوالہ بغوی و تفسیر روض منثور بحوالہ ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم۔

أَلَا كُنْ شَرُّ مَنِ أَمَرَ الْجَاهِلِيَّةَ تَحْتَ قَدَمَيْ مَوْضُوعٍ، وَدِمَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ، وَإِنَّ أَوَّلَ دَمٍ أَضْعُ مِنْ دِمَائِنَا دَمُ ابْنِ رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ كَانَ مُسْتَرْضِعًا فِي بَيْتِ سَعْدٍ فَقَتَلْتَهُ هَذَا، وَرَبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ، وَلَوْلَا رَبَا أَضْعُ رَبَا عَبَّاسٍ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَإِنَّ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ. (۱)

ترجمہ: خوب سمجھ لو! کہ جاہلیت کی ساری رکبیں میرے قدموں کے نیچے مسل دی گئی ہیں، اور زمانہ جاہلیت کے باہی قتل و خون کے انتقام آئندہ کے لئے ختم کر دیئے گئے ہیں، اور سب سے پہلا انتقام ہم اپنے رشتہ دار خاص ربیعہ بن حارث کا چھوڑتے ہیں جو قبیلہ بنی سعد میں رضاعت کے لئے دیئے ہوئے تھے، ان کو ہذیل نے قتل کر دیا تھا، (اسی طرح) زمانہ جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا، اور سب سے پہلا سود جو چھوڑا گیا وہ ہمارے چچا عباس کا سود ہے کہ وہ سب کا سب ہم نے چھوڑ دیا۔

حجۃ الوداع کا یہ عظیم الشان مشہور و معروف خطبہ، اسلام میں ایک دستور کی حیثیت رکھتا ہے، اس میں آپ ﷺ نے گزشتہ زمانے کے قتل و خون کے انتقاموں کو بھی ختم کر دیا اور گزشتہ زمانے کے سودی معاملات کے سود کی رقموں کو بھی، اور حکیمانہ انداز میں اس کا اعلان فرما دیا کہ سب سے پہلے اپنے خاندان کے مطالبے چھوڑتے ہیں جو دوسرے خاندانوں کے ذمے ہیں، تاکہ کسی کے دل میں یہ وسوسہ نہ پیدا ہو کہ ہم پر یہ نقصان ڈال دیا گیا ہے۔ اور امام بخاری نے ہی ایک تیسرا واقعہ بروایت عطاء و عکرمہ اور بیان کیا ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی سود کی رقم جو کسی اور سوداگر کے ذمے تھی، اس کا مطالبہ کیا گیا تو آیات مذکورہ کے ماتحت رسول کریم ﷺ نے اس کو روک دیا اور سود کی رقم چھوڑ دینے کا فیصلہ فرمایا۔

مذکور الصدر تین واقعات جو ان آیات کے شان نزول کے بارے میں مستند کتب تفسیر و حدیث سے نقل کیے گئے ہیں، ان میں پہلے واقعے میں بنو ثقیف کا سود ایک قریشی خاندان بنو مغیرہ کے ذمے تھا، اور دوسرے واقعہ میں اس کے برعکس قریش کا سود بنو ثقیف کے ذمے تھا، اور تیسرے واقعے میں کسی خاندان کے تعین کے بغیر کچھ تجارت پیشہ لوگوں کا سود دوسرے تاجروں کے ذمے تھا، درحقیقت ان میں کوئی تضاد نہیں ہو سکتا ہے کہ یہ تین واقعات ہمیش آئے ہوں اور سب سے متعلق یہ قرآنی فیصلہ نازل ہوا ہو۔ اور تفسیر درمنثور کی ایک روایت سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے جس میں کسی واقعے کا حوالہ

دیئے بغیر یہ فرمایا ہے کہ بنو ثقیف کے ایک خاندان بنو عمر اور قریش کے ایک خاندان بنو مغیرہ کے آپس میں سود کا لین دین تھا۔<sup>(۱)</sup> اس سے ظاہر یہی ہے کہ کبھی وہ ان سے سودی قرض لیتے تھے، کبھی یہ ان سے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی قابل نظر ہے کہ جن قبائل کے باہمی لین دین کا ذکر ہے وہ کسی حادثہ یا کسی ہنگامی ضرورت کے ماتحت قرض لینے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس انداز سے کہ ان لوگوں کے درمیان یہ معاملات تجارتی کاروبار کی حیثیت سے مسلسل جاری تھے، اس کے ثبوت کے لئے روایات مذکورہ کے الفاظ ذیل کو دیکھئے:

کان بنو المغیرۃ یربون لثقیف۔<sup>(۲)</sup>

ترجمہ: بنو مغیرہ، ثقیف کو سود دیا کرتے تھے۔

۲: کان ربّا یتبایعون بہ فی الجاہلیۃ۔<sup>(۳)</sup>

ترجمہ: یہ ایک ربا تھا جس کے ساتھ جاہلیت کے لوگ تجارت کرتے تھے۔

۳: نزلت هذه الآية فی العباس بن عبدالمطلب ورجل من بنی المغیرۃ کانا شریکین فی الجاہلیۃ یسلفان فی الربا الی ناس من ثقیف۔<sup>(۴)</sup>

ترجمہ: یہ آیت حضرت عباس اور بنی مغیرہ کے ایک آدمی کے بارے میں نازل ہوئی، ان دونوں کا شرکت میں کاروبار تھا اور یہ ثقیف کے کچھ لوگوں کو سود پر روپیہ ادھار دیا کرتے تھے۔

اور تفسیر قرطبی میں آیت: ”فَلَمَّا سَلَفَ“ کے تحت میں لکھا ہے:

هذا حکم من اللہ لمن اسلم من کفار قریش وثقیف ومن کان یتجر ہنالک۔<sup>(۵)</sup>

یعنی یہ حکم اللہ تعالیٰ کا ان لوگوں کے متعلق ہے جو تجارت پیشہ کفار قریش و ثقیف میں سے مسلمان ہو گئے تھے۔

یہ تمام الفاظ اس کی کھلی شہادت ہیں کہ ان لوگوں میں یہ سود کا لین دین کسی وقتی مصیبت یا حادثے کو رفع کرنے کے لئے یا شخصی اور ضروری ضرورتوں کے لئے نہیں بلکہ اس انداز میں تھا جیسے ایک

(۱) دہ منثور بحوالہ ابی نعیم ج: ۱ ص: ۳۶۶۔ (۲) دہ منثور۔ (۳) دہ منثور۔

(۴) دہ منثور ج: ۱ ص: ۳۶۶۔ (۵) قرطبی ج: ۳ ص: ۳۶۱۔

تاجر دوسرے تاجر سے یا ایک کمپنی دوسری کمپنی سے معاملہ کیا کرتی ہے، اور یہ لوگ ربا کو بھی ایک قسم کی تجارت سمجھتے تھے، اسی لئے کہا تھا: "إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا" جس کو قرآن کریم نے رد کر کے بیع و ربا میں فرق کیا، پھر بیع کو حلال، ربا کو حرام ٹھہرایا۔ آج بھی جو لوگ مہاجنی ربا اور تجارتی ربا میں فرق کر کے تجارتی ربا کو بیع اور تجارت کی طرح جائز کہتے ہیں ان کا قول بھی انہیں کے مشابہ ہے جو "إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا" کہا کرتے تھے اور جس کی وجہ سے ان پر عذاب آیا، يعود باللہ منہ۔

اس جگہ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ طائف والوں کا قبیلہ بنو ثقیف بڑا مال دار تجارت پیشہ تھا اور سودی کاروبار میں ان کی خاص شہرت تھی، تفسیر بحر محیط میں ان کے متعلق نقل کیا ہے:

كَانَتْ ثَقِيفٌ أَكْثَرَ الْعَرَبِ رِبَاً.

یعنی بنو ثقیف سودی معاملات میں سارے عرب میں ممتاز تھے۔

اب ان واقعات سے حاصل شدہ نتائج کو سامنے رکھئے:

۱: بنو ثقیف بڑا مال دار تجارت پیشہ، سودی کاروبار میں معروف قبیلہ ہے، اس کا سود بنی مغیرہ کے ذمہ ہے اور وہ بھی تجارت پیشہ متمول لوگ ہیں۔

۲: حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کا کاروبار ہے اور بنو ثقیف جیسے مال دار لوگ ان سے سود پر روپیہ لیتے ہیں۔

۳: حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور عثمان غنی رضی اللہ عنہ ایک دوسرے تاجر سے سود کا معاملہ کرتے ہیں۔ اسی کے ساتھ ایک اور واقعہ کا اضافہ کیجئے جو کنز العمال میں بروایت جامع عبد الرزاق حضرت براء بن عازب اور زید بن ارقم رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے:

قَالَا سَأَلْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكُنَّا تَاجِرَيْنِ فَقَالَ: إِنْ كَانَ بَيْنَا بَيْنَ قَلَا بَأْسٌ وَلَا يَصْلُحُ نَسِيفَةً.

ترجمہ: یہ فرماتے ہیں کہ ہم دونوں تاجر تھے، ہم نے رسول اللہ ﷺ سے ایک معاملے کے متعلق مسئلہ دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: دست بدست معاملہ ہو تو جائز ہے، ادھار کا معاملہ اس طرح جائز نہیں (یعنی ادھار پر زیادتی کے ساتھ)۔

۴: جتنے معاملات سودی لین دین کے آیات ربا کے شان نزول میں مذکور ہیں، ان میں اکثر کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص سے نہیں بلکہ ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے سود پر قرض لیتا ہے اور صحیح روایات سے ثابت ہے کہ ہر قبیلہ کی تجارت میں اس کے بہت سے افراد کی شرکت ہوتی تھی،

گویا عرب تاجروں کا ہر قبیلہ ایک تجارتی کمپنی ہوتی تھی،<sup>(۱)</sup> اس کے ثبوت کے لئے دیکھئے وہ واقعات جو غزوہ بدر کے تجارتی قافلے کے متعلق مستند روایات سے ثابت ہیں۔ تفسیر مظہری میں بروایت ابن عقبہ و ابن عامر اس تجارتی قافلے کے متعلق نقل کیا ہے:

فِيهَا أَمْوَالٌ عِظَامٌ وَلَمْ يَنْقُ قَرْشِيٌّ وَلَا قَرْشِيَّةٌ لَهُ مِنْقَالٌ فَصَاعِدًا  
إِلَّا بَعَثَ بِهِ فِي الْعِيرِ فَيُقَالُ إِنَّ فِيهَا خَمْسِينَ أَلْفَ دِينَارٍ.  
ترجمہ: اس قافلے میں بڑے اموال تھے اور مکہ میں کوئی قریشی مرد یا عورت  
باقی نہ تھا جس کا اس میں حصہ نہ ہو، اگر کسی کے پاس ایک ہی مثقال سونا تھا تو  
وہ بھی شریک ہو گیا تھا، اس کا کل راس المال پچاس ہزار دینار (یعنی چھبیس  
لاکھ روپے) بتلایا گیا ہے۔<sup>(۲)</sup>

ان حالات و واقعات پر نظر ڈالئے کہ کون لوگ کن لوگوں سے سود پر رقم لے رہے ہیں؟  
ایک تاجر قبیلہ دوسرے قبیلے سے یا یوں کہئے کہ ایک کمپنی دوسری کمپنی سے سود پر قرض لے رہی ہے، تو  
کیا اس سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ یہ سودی لین دین کسی شخصی مصیبت کے ازالے کے لئے تھا؟ یا اس کا  
صاف مطلب یہ ہے کہ یہ سب لین دین تجارتی اغراض سے تھا؟ اور جو احادیث آگے آرہی ہیں ان  
میں حدیث نمبر ۴۷ میں مذکور ہے کہ کسی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ ہم کاروبار میں کسی  
یہودی یا عیسائی کے ساتھ شرکت کر سکتے ہیں؟ اس پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا:

لَا تَشَارِكْ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا لِأَنَّهُمْ يُزْنُونَ وَالزَّيْنُ لَا يَجِلُّ.

یعنی کسی یہودی یا نصرانی کے ساتھ تجارت میں شرکت نہ کرو کیونکہ یہ لوگ سودی  
کاروبار کرتے ہیں اور سود حرام ہے۔

اس روایت میں سوال خاص طور سے تجارتی سود ہی کا تھا، اس کے جواب میں سود کا حرام

(۱) اس کا ایک واضح ثبوت اس کتاب کے صفحہ ۹۸ پر ملاحظہ فرمائیں۔

(۲) صحیح بخاری باب بدء الوحی میں ابوسفیان کی سرکردگی میں تاجر عرب کے ایک قافلے کا ذکر ہے کہ وہ ہر قل قیصر روم  
کے دربار میں پیش ہوا، اس قافلے کے متعلق فتح الباری میں بروایت ابن اسحاق، ابوسفیان کا یہ قول نقل کیا ہے  
کہ ہر قل کے دربار میں انہوں نے یہ بیان دیا کہ:

ہم ایک تجارت پیشہ قوم ہیں، مگر عرب کی قبائلی جنگوں کی وجہ سے راستہ مامون نہیں تھا، جب  
حدیبیہ کی صلح کا معاہدہ ہوا تو ہم ملک شام کی طرف تجارت کے لئے نکلے، اور ضلع کی قسم!  
میرے علم میں مکہ کا کوئی فرد مرد یا عورت ایسا نہیں جس نے اس تجارتی قافلے میں حصہ نہ لیا  
(فتح الباری ج: ۱، ص: ۲۷) ہو۔

ہونا بیان فرمایا ہے۔

رہا یہ قضیہ کہ بینکوں کے سودی کاروبار سے غریب عوام کا نفع ہے کہ انہیں کچھ تو مل جاتا ہے، یہ وہ فریب ہے جس کی وجہ سے انگریز کی سرپرستی میں اس منحوس کاروبار نے ایک خوبصورت شکل اختیار کر لی ہے کہ سود کے چند ٹکوں کے لالچ میں غریب یا کم سرمایہ داروں نے اپنی اپنی پونجی سب بینکوں کے حوالے کر دی، اس طرح پوری ملت کا سرمایہ سمٹ کر بینکوں میں آ گیا۔

اور یہ ظاہر ہے کہ بینک کسی غریب کو تو پیسہ دینے سے رہے، غریب کا تو وہاں گزر بھی مشکل ہے، وہ تو بڑے سرمایہ اور بڑی ساکھ والوں کو قرض دے کر ان سے سود لیتے ہیں، نتیجہ یہ ہوا کہ پوری ملت کا سرمایہ چند بڑے پیٹ والوں کا لقمہ بن گیا، جو آدمی دس ہزار کا مالک ہے وہ دس لاکھ کا کاروبار کرنے لگا، اس سے جو عظیم الشان نفع حاصل کیا، اس میں سے چند نکلے بینکوں کو دے کر باقی سب اپنا مال ہو گیا، بینک والوں نے ان ٹکوں میں سے کچھ حصہ ساری ملت کے پیسے والوں کو بانٹ دیا۔

یہ جادو کا کھیل ہے کہ سرمایہ دار خوش کہ اپنا سرمایہ صرف دس ہزار تھا، نفع کمایا دس لاکھ کا، اور فریب خوردہ غریب اس پر گمن کہ چلو کچھ تو ملا، گھر میں پڑا رہتا تو یہ بھی نہ ملتا۔

لیکن اگر سود کے اس ملعون چکر پر کوئی سمجھ دار آدمی نظر ڈالے تو معلوم ہو گا کہ ہمارے یہ بینک "بلڈ بینک" بنے ہوئے ہیں، جن میں ساری ملت کا خون جمع ہوتا ہے اور وہ چند سرمایہ داروں کی رگوں میں بھرا جاتا ہے، پوری ملت غربت و افلاس کا شکار ہو جاتی ہے اور چند مخصوص سرمایہ دار پوری ملت کے خزانے پر قابض ہوتے جاتے ہیں۔ جب ایک تاجر دس ہزار کا مالک ہوتے ہوئے دس لاکھ کا بیوپار کرتا ہے تو غور کیجئے کہ اگر اس کو نفع پہنچا تو بجز سود کے چند ٹکوں کے وہ سارا نفع اس کو ملا، اور اگر یہ ڈوب گیا اور تجارت میں گھانا ہو گیا تو اس کے تو صرف دس ہزار گئے، باقی نو لکھ تو بے ہزار تو پوری قوم کے گئے، جس کی کوئی تلافی نہیں۔

اور مزید چالاکی یہ دیکھئے کہ ان ڈوبنے والے سرمایہ داروں نے تو اپنے لئے ڈوبنے کے بعد بھی خسارہ سے نکل جانے کے چور دروازے بنا رکھے ہیں کیونکہ تجارت کا خسارہ اگر کسی حادثہ کے سبب ہوا مثلاً مال میں یا جہاز میں آگ لگ گئی تو یہ تو اپنا نقصان انشورنس سے وصول کر لیتے ہیں، مگر کوئی دیکھے کہ انشورنس میں مال کہاں سے آیا؟ وہ بیشتر انہیں غریب عوام کا ہوتا ہے، نہ جن کا کوئی جہاز ڈوبتا ہے نہ دکان میں آگ لگتی ہے، نہ موٹر کا ایکسیڈنٹ ہوتا ہے، کیونکہ یہ چیزیں ان غریبوں کے پاس ہیں ہی نہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حوادث کا فائدہ تو یہ غریب اٹھاتے نہیں، ان کے پلے تو یہاں بھی دو فیصدی پیسے سود ہی کے پڑتے ہیں، حوادث کا عظیم الشان فائدہ بھی سارا انہیں قوم کے ٹھیکے داروں کی



جیب کی زینت بنتا ہے۔ اور دوسری صورت تجارتی خسارے کی بازار کے بھاؤ گرنے سے ہو سکتی ہے، اس کا علاج ان لوگوں نے سٹے کے ذریعہ تلاش کر لیا ہے، جب بازار گرنا دیکھیں تو اپنی بلا دوسرے پر پھینک دیں۔

اس کے علاوہ عوام کو ایک نقصان یہ پہنچا کہ چھوٹے سرمایہ والا کسی تجارت میں زندہ نہیں رہ سکتا، کیونکہ بڑے تاجر کمپنیشن کے ذریعہ اس کا ایک دن میں دیوالیہ نکال دیں گے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تجارت کا کاروبار جو پوری قوم کے لئے نافع و مفید اور ذریعہ ترقی تھا، وہ چند مخصوص لوگوں میں محدود ہو کر رہ گیا۔

اور اس سودی معاملے کا ایک بڑا ضرر عوام کو یہ ہے کہ جب تجارت کے اڈوں پر مخصوص سرمایہ دار قابض ہو گئے تو اشیاء کے نرخ بھی ان کے رحم و کرم پر رہ جاتے ہیں، جس کا نتیجہ وہ ہے جو ہر جگہ سامنے آرہا ہے کہ سامان معیشت روز بروز گراں سے گراں ہوتا جاتا ہے، ہر جگہ کی حکومتیں ارزانی کی فکر میں لگی رہتی ہیں مگر قابو نہیں پاسکتیں۔ اب سوچئے کہ ان فریب خوردہ عوام کو جو چند ٹکے سود کے نام سے ملے تھے اور نتیجے میں سامان معیشت ذمینی تگنی قیمتوں تک پہنچا تو ان غریبوں کی جیب سے وہ سود کے ٹکے کچھ اور سود لے کر نکل گئے اور پھر لوٹ پھر کر انہیں سرمایہ داروں کی جیب میں پہنچ گئے۔

قرآن کریم نے دو لفظوں میں اس فریب کو کھول دیا ہے: "وَأَخْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" یعنی اللہ تعالیٰ نے بیوپار کو حلال قرار دیا ہے اور ربا کو حرام۔

اس میں ربا کی حرمت کے بیان سے پہلے بیوپار کی حلت کا ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کر دیا کہ اپنا مال اور محنت، تجارت میں لگا کر نفع حاصل کرنا کوئی جرم نہیں، جرم یہ ہے کہ دوسرے شریکوں پر ظلم کیا جائے، ان کا حق ان کو نہ دیا جائے۔ جب روپیہ دوسرے کا ہے اور محنت آپ کی ہے، اور تجارت کے یہی دو بازو ہیں جن کے ذریعے وہ چلتی اور بڑھتی ہے تو اس کے کوئی معنی نہیں کہ مال والے کو گنتی کے چند ٹکے دے کر ٹر خا دیا جائے اور تجارت کے سارے نفع پر آپ قبضہ کر لیں۔ غور سے دیکھئے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ بیوپار اور ربا میں فرق صرف منافع کا ہے، اس کی منصفانہ تقسیم "بیوپار" کہلاتی ہے اور ظالمانہ تقسیم کا نام "ربا" ہے۔ کل تجارت کے نفع کو مال اور محنت کے دو حصوں میں انصاف کے ساتھ اس طرح بانٹ دو کہ آدھا یا تہائی، چوتھائی مال والے کا ہے اور باقی محنت کرنے والے کا، یا اس کے برعکس یہ تجارت ہے، بیوپار ہے، اور اسلام میں یہ صورت نہ صرف جائز ہے بلکہ کسب معاش کی صورتوں میں سب سے زیادہ مستحسن اور پسندیدہ ہے۔ ہاں! اگر آپ اس تجارت کے دوسرے شریک یعنی مال والے پر ظلم کرنے لگیں کہ اس کی کچھ رقم معین کر دیں اور باقی سب کچھ آپ کا تو یہ کھلی نا انصافی

ہے، یہ تجارت یا بیوپار نہیں بلکہ ادھار کا معاوضہ ہے، اسی کا نام قرآن میں ”ربا“ ہے۔  
 اگر کہا جائے کہ مذکورہ صورت میں جبکہ مال والے کو کوئی رقم معین کر کے دے دی جاتی ہے اس میں اس کا ایک فائدہ بھی تو ہے کہ تجارت کے نفع نقصان سے اس کا کوئی تعلق نہیں رہتا، تاجر کو خواہ تجارت میں سراسر خسارہ ہی ہو جائے اس کو اس کی رقم کا معینہ نفع مل جاتا ہے، اور اگر حصے کی شرکت رہے تو نقصان کا بھی خطرہ ہے۔ جواب صاف ہے کہ اس صورت میں دوسری جانب یعنی محنت کرنے والے پر ظلم ہو جاتا ہے کہ اس کو اپنی تجارت میں خسارہ ہو گیا، گھر کا راس المال بھی گیا اور دوسرے حصے دار کو نہ صرف اصل راس المال ملا بلکہ اس کا نفع دینا بھی اس مصیبت زدہ کی گردن پر رہا۔

قرآن تو دونوں ہی کے حق میں انصاف کرنا چاہتا ہے، نفع ہو تو دونوں کا ہو، نہ ہو تو کسی کا نہ ہو، البتہ جب نفع ہو تو اس کی تقسیم انصاف کے ساتھ حسب حصہ کی جائے۔ اس کے علاوہ دیوالیہ کا مروجہ قانون ایسا ہے کہ اس کے ذریعے بالآخر سوداگر کا سارا خسارہ بھی عام ملت ہی کو بھگتنا پڑتا ہے۔ سود کے سارے کاروبار اور اس کی حقیقت پر ذرا بھی غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ سودی کاروبار کا لازمی نتیجہ عام ملت کی غربت و افلاس اور چند سرمایہ داروں کے سرمایہ میں ناقابل قیاس اضافہ ہے اور یہی معاشی بے اعتدالی پورے ملک کی تباہی کا سبب بنتی ہے، اسی لئے اسلام نے اس پر قدغن لگایا ہے۔

پہلے حصے کا جزو اول یعنی ربا کی تعریف اور پوری حقیقت قرآن و حدیث کی روشنی میں آپ کے سامنے آچکی ہے، اب اس کے متعلق قرآن و سنت کے احکام و تنبیہات بیان کرنا ہیں، پہلے قرآن مجید کی آٹھ آیتیں جو اس مسئلے کے متعلق آئی ہیں، مع تفسیر و تشریح لکھی جاتی ہیں۔

واللہ الموفق والمعين



## آیات قرآن متعلقہ احکامِ ربا

### پہلی آیت

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَنْخَبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ط ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ط فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ ط وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ط وَمَنْ غَادَ فَأَوْلَيْكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۱)

ترجمہ: اور وہ لوگ جو سود کھاتے ہیں، کھڑے ہو گئے قیامت میں قبروں سے جس طرح کھڑا ہوتا ہے ایسا آدمی جس کو شیطان خبیثی بنا دے لپٹ کر (یعنی حیران و مدہوش)، یہ سزا اس لئے ہوگی کہ ان لوگوں نے کہا تھا کہ بیع بھی تو مثل سود کے ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال فرمایا ہے اور سود کو حرام کر دیا ہے، پھر جس شخص کو اس کے پروردگار کی طرف سے نصیحت پہنچی اور وہ باز آ گیا تو جو کچھ پہلے لینا ہو چکا ہے وہ اسی کارہا اور باطنی معاملہ اس کا خدا کے حوالے رہا، اور جو شخص پھر عود کرے تو یہ لوگ دوزخ میں جائیں گے اور وہ ہمیشہ اس میں رہیں گے۔

اس آیت کے پہلے جملے میں سود خوروں کا انجام بد اور قیامت کے دن ان کا اس طرح کھڑا ہونا جیسے آسیب زدہ خبیثی کھڑا ہوتا ہے، بیان فرمایا گیا ہے جس میں اس کا اعلان ہے کہ یہ لوگ قیامت کے دن اپنی مجنونانہ حرکتوں سے پہچانے جائیں گے کہ یہ سود خور ہیں اور اس طرح پورے عالمی مجمع میں اس کی رسوائی ہوگی، اور قرآن کریم نے ان کے لئے ”مجنون“ کا لفظ استعمال کرنے کے بجائے ”آسیب زدہ خبیثی“ کا لفظ استعمال فرما کر شاید اس طرف اشارہ کر دیا کہ ”مجنون“ تو بعض اوقات ایسا بے حس ہو جاتا ہے کہ اس کو تکلیف و رواحت کا احساس ہی نہیں رہتا، یہ لوگ ایسے مجنون نہیں ہوں گے بلکہ عذاب و تکلیف کا احساس باقی رہے گا، نیز یہ کہ مجنون تو بعض اوقات چپ چاپ ایک جگہ پڑ جاتا

ہے، یہ لوگ ایسے نہیں ہوں گے بلکہ ان کی لغو حرکات سب کے سامنے ان کو زسوا کریں گی۔  
یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ہر عمل کی جزاء یا سزا اس کے مناسب ہوا کرتی ہے، عقل و حکمت کا تقاضا بھی یہی ہے اور حق تعالیٰ کی حکمت بالغہ کا دستور بھی تمام سزاؤں میں یہی ہے۔ یہاں سود خوری کی ایک سزا جو ان کو خطی مجنون کی صورت میں کھڑا کر کے دی گئی، اس میں کیا مناسبت ہے؟  
علمائے تفسیر نے فرمایا ہے کہ سود کی ایک خاصیت ہے کہ عادی سود خور مال کی محبت میں ایسا بدست اور مدہوش ہو جاتا ہے کہ اس کو مال کے جمع کرنے اور بڑھاتے رہنے میں اپنے تن بدن اور راحت و آرام کی بھی فکر نہیں رہتی، اہل و عیال، دوست احباب کا تو ذکر کیا، عوام کی مصیبت اور افلاس اس کے لئے فراخی عیش کا ذریعہ بنتا ہے، جس چیز سے پوری قوم روتی ہے یہ اس سے خوش ہوتا ہے، یہ ایک قسم کی بے ہوشی ہے جس کو اس نے دنیا میں اپنے لئے اختیار کر رکھا تھا، اللہ تعالیٰ نے حشر میں اس کو اس کی اصلی صورت میں ظاہر کر کے کھڑا کر دیا۔

قرآن کریم کے الفاظ میں "سود کھانے" کا ذکر ہے اور اس سے مراد مطلقاً سود سے نفع اٹھانا ہے، خواہ کھانے کی صورت میں ہو یا پینے اور استعمال کی صورت میں، کیونکہ عرف و محاورے میں اس کو کھانا ہی بولا جاتا ہے۔ ایک اور بھی وجہ اس لفظ کو اختیار کرنے کی ہے کہ کھانے کے علاوہ جتنے اور استعمال ہیں ان میں یہ احتمال رہتا ہے کہ استعمال کرنے والا متنبہ ہو کر اپنی غلطی سے باز آ جائے، اور جس چیز کو پہن کر یا برت کر ناجائز طور پر استعمال کر رہا تھا اس کو صاحب حق کی طرف واپس کر دے، لیکن کھانے پینے کا تصرف ایسا ہے کہ اس کے بعد اپنی غلطی پر متنبہ ہو کر بھی واپسی اور حرام سے سبکدوشی کا کوئی احتمال نہیں رہتا۔

آیت مذکورہ کے دوسرے جملے میں سود خوروں کی مذکورہ سزا کا سبب یہ بتلایا گیا ہے کہ ان کا عاقبت اندیش لوگوں نے ایک تو یہ جرم کیا کہ سود جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تھا اس میں مبتلا ہو گئے، پھر اس جرم کو دہرا جرم اس طرح بنالیا کہ اپنی غلطی کا اعتراف کرنے کے بجائے اپنے فعل بد کو جائز اور سود کو حلال قرار دینے کے لئے لغو قسم کے حیلے تراشے، مثلاً یہ کہ "بیوپار اور سود میں کیا فرق ہے؟ جیسے تجارت اور بیوپار میں ایک چیز دوسری چیز کے معاوضے میں نفع لے کر دی جاتی ہے اسی طرح ربا میں اپنا روپیہ قرض دے کر اس کا نفع لیا جاتا ہے"، اگر کچھ بھی عقل و انصاف سے کام لیتے تو ان دونوں معاملوں میں زمین آسمان کا بون بعید نظر آ جاتا، کیونکہ تجارت (بیع و شراء) میں دونوں طرف مال ہوتا ہے، ایک مال کے بدلے میں دوسرا مال لیا جاتا ہے، اور قرض و ادھار پر جو زیادتی بطور سود و ربا کے لی جاتی ہے، اس کے مقابلے میں مال نہیں بلکہ ایک "معاذ" ہے کہ اتنی میعاد تک اپنے پاس رکھو گے تو اتنا

روپیہ زائد دینا پڑے گا اور ”معاذ“ کوئی مال نہیں جس کا معاوضہ اس زیادتی کو قرار دیا جائے۔ بہر حال ان لوگوں نے اپنے ایک جرم کو اس طرح کے بہانے نکال کر دو جرم بنالیے۔ ایک قانون حق کی خلاف ورزی، دوسرے اس قانون ہی کو غلط بتانا۔ اس جگہ تقاضائے مقام یہ تھا کہ یہ لوگ یوں کہتے: ”اِنَّمَا الرِّبَا مِثْلُ الْبَيْعِ“ یعنی سود مثل بیع و شراء کے ہے، مگر ان لوگوں نے ترتیب کو برعکس کر کے ”اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا“ کہا، جس میں ایک قسم کا استہزاء ہے کہ اگر سود کو حرام کہا جائے تو بیع کو بھی حرام کہنا پڑے گا۔

ابو حیان توحیدی کی تفسیر بحر محیط میں ہے کہ ایسا کہنے والے بنو ثقیف تھے جو طائف کے مشہور سرمایہ دار تاجر تھے اور ابھی تک مسلمان نہ ہوئے تھے۔

## بیع اور ربا میں بنیادی فرق

آیت مذکورہ کے تیسرے جملے میں اہل جاہلیت کے اس قول کی تردید کی گئی ہے کہ بیع اور ربا دونوں یکساں چیزیں ہیں، ان کا مطلب یہ تھا کہ ربا بھی ایک قسم کی تجارت ہے، جیسا کہ آج کل کی جاہلیت آخری والے بھی عموماً یہی کہتے ہیں کہ ”جیسے مکان، دکان اور سامان کو کرایہ پر دے کر اس کا نفع لیا جاسکتا ہے تو سونے چاندی کو کرایہ پر دے کر اس کا نفع لینا کیوں جائز نہ ہو؟ یہ بھی ایک قسم کا کرایہ یا تجارت ہے“ اور یہ ایسا ہی ”پاکیزہ“ قیاس ہے جیسے کوئی زنا کو یہ کہہ کر جائز قرار دے کہ یہ بھی ایک قسم کی مزدوری ہے، آدمی اپنے ہاتھ پاؤں وغیرہ کی محنت کر کے مزدوری لیتا ہے اور وہ جائز ہے، تو ایک عورت اپنے جسم کی مزدوری لے لے تو یہ کیوں جرم ہے؟ اس بیہودہ قیاس کا جواب علم و حکمت سے دینا علم و حکمت کی توہین ہے، اس لئے قرآن کریم نے اس کا جواب حاکمانہ انداز میں بیان فرمایا کہ ان دونوں چیزوں کو ایک سمجھنا غلط ہے، اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام قرار دیا ہے۔

فرق کی وجہ قرآن نے بیان نہیں فرمائیں، اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ بیع و تجارت کے اصل مقصد میں غور کرو تو روز روشن کی طرح بیع و ربا کا فرق واضح ہو جائے گا۔ دیکھئے! انسان کی ضروریات کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ دنیا کا کوئی انسان کتنا ہی بڑا ہو اپنی تمام ضروریات خود پیدا یا جمع نہیں کر سکتا، اس لئے قدرت نے تبادلے کا قانون جاری فرمایا اور اسی کو انسانی فطرت کا جزو بنا دیا۔ مال اور محنت کے باہمی تبادلے پر ساری دنیا کا نظام قائم فرمادیا مگر اس تبادلے میں ظلم و جور اور بے انصافی بھی ہو سکتی تھی اور ایسے تبادلے بھی ہو سکتے تھے جو انسانی اخلاق و شرافت اور پورے انسانی معاشرے کے لئے تباہی کا باعث ہو سکتے ہیں، جیسے عورت کا اپنے جسم کی مزدوری کے نام پر زنا کا مرتکب ہونا،

اس لئے حق تعالیٰ نے اس کے لئے شرعی احکام نازل فرما کر ہر ایسے معاملے کو ممنوع قرار دے دیا جو کسی ایک فریق کے لئے مضر ہو یا جس کا ضرر پورے انسانی معاشرے پر پہنچتا ہو۔ کتب فقہ میں بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ، شرکت فاسدہ کے ابواب میں سینکڑوں جزئیات جن کو ممنوع قرار دیا گیا ہے وہ اسی اصول پر مبنی ہیں کہ کسی صورت میں بائع و مشتری میں سے کسی ایک شخص کا ناجائز نفع اور دوسرے کا نقصان ہے، اور کسی میں پوری ملت اور عوام کی مضرت ہے، شخص نفع نقصان کو تو کچھ نہ کچھ ہر انسان دیکھتا اور سوچتا بھی ہے، مگر ضرر عامہ کی طرف کسی کی نظر نہیں جاتی، رب العالمین کا قانون سب سے پہلے عالم انسانیت کے نفع نقصان کو دیکھتا ہے اس کے بعد شخصی نفع و ضرر کو۔ اس اصول کو سمجھ لینے کے بعد بیع و ربا کے فرق پر نظر ڈالئے تو معلوم ہوگا کہ صورت کے اعتبار سے تو بات وہی ہے جو جاہلیت والوں نے کہی کہ ربا بھی ایک قسم کی تجارت ہے مگر عواقب و نتائج پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ بیع و تجارت میں بائع و مشتری دونوں کا نفع اعتدال کے ساتھ پایا جاتا ہے، اس کا مدار باہمی تعاون و تناصر پر ہے جو انسانی اخلاق و کردار کو بلند کرتا ہے بخلاف ربا کے، اس کا مدار ہی غرض پرستی اور اپنے مفاد پر دوسرے کے مفاد کو قربان کرنے پر ہے۔ آپ نے کسی سے ایک لاکھ روپے قرض لے کر تجارت کی، اگر اس میں عرف کے مطابق نفع ہو تو سال بھر میں آپ کو تقریباً پچاس ہزار نفع کے ملے، آپ اس عظیم نفع میں سے مال والے کو دو تین فیصد شرح سود کے حساب سے چند سینکڑے دے کر مال دیں گے باقی اتنا عظیم نفع خالص آپ کا ہوگا، اس صورت میں مال والا خسارے میں رہا، اور اگر تجارت میں خسارہ آیا اور قرض کیجئے کہ رأس المال بھی جاتا رہا تو آپ پر ایک لاکھ قرض کی ادائیگی ہی کچھ کم مصیبت نہیں ہے، اب مال والا آپ کی مصیبت کو دیکھے بغیر آپ سے ایک لاکھ سے زائد سود بھی وصول کرے گا، اس میں آپ خسارے میں رہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ دونوں جانب سے صرف اپنے شخصی نفع کے سامنے دوسرے کے نقصان کی کوئی پروا نہ کرنے کا نام ربا اور سودی کاروبار ہے جو اصول تعاون اور تجارت کے خلاف ہے۔ حاصل یہ ہے کہ نفع کی منصفانہ تقسیم کا نام ”بیع و تجارت“ باہمی ہمدردی، تعاون، تناصر پر مبنی ہے، اور ربا خود غرضی، بے رحمی، ہوس پرستی پر، پھر دونوں کو برابر کیسے کہا جاسکتا ہے؟ اور اگر یہ کہا جائے کہ ربا کے ذریعہ ضرورت مند کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے اس لئے یہ بھی ایک قسم کی امداد ہے، سو ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسی امداد ہے جس میں اُس ضرورت مند کی تباہی مضمر ہے، اسلام تو کسی کی ضرورت مفت پوری کرنے کے بعد احسان جتانے کو بھی ابطالِ صدقہ قرار دیتا ہے: لَا تُبْطِلُوا صَدَقَتِکُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى“ وہ اس کو کیسے برداشت کرے کہ کسی کی مصیبت سے فائدہ اٹھا کر اس کی وقتی امداد کے معاوضے میں اس کو دائمی مصیبت میں گرفتار کر دیا جائے؟

۲: اس کے علاوہ تجارت میں ایک شخص اپنا مال خرچ کر کے محنت اور ذہانت سے کام لے کر دوسروں کے لئے ضرورت کی اشیاء مہیا کرتا ہے، خریدار اس کے بدلے میں اصل مال کی قیمت پر کچھ نفع دے کر اپنی ضرورت کی چیزوں کا مالک بن جاتا ہے اور اس لین دین کے بعد کوئی مطالبہ کرنا نہیں رہتا۔

بغلاف ربہا کے کہ اول تو اس کی زیادتی کسی مال کے معاوضے میں نہیں بلکہ قرض دے کر مہلت دینے کا معاوضہ ہے جو اسلامی اصول پر انتہائی گراؤٹ ہے، کیونکہ یہ مہلت بلا معاوضہ ہونی چاہئے۔ اس کے علاوہ ربہا کی زیادتی ایک مرتبہ ادا کرنے کے بعد بھی مدیون فارغ نہیں ہو جاتا بلکہ ہر سال یا ہر ماہ نئی زیادتی اس کو دینا پڑتی ہے، یہاں تک کہ بعض اوقات یہ سلسلہ زیادتی کا اصل قرض سے بھی بڑھ جاتا ہے۔

۳: بیع و تجارت دولت کی آزادانہ گردش کا ذریعہ ہے جس سے پوری ملت کو فائدہ پہنچتا ہے، بغلاف ربہا کے کہ وہ گردش کو صرف چند سرمایہ داروں کے حلقے میں محدود کر دیتا ہے جس سے پوری ملت فقر و افلاس کا شکار ہوتی ہے۔ تفسیر قرطبی میں ”إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا“ کی تشریح میں فرمایا ہے:

وَذَلِكَ أَنَّ الْغَرَبَ كَانَتْ لَا تَغْرِثُ رَبًّا إِلَّا ذَلِكَ (المراد قوله) فَحَرَّمَ

سُبْحَانَهُ ذَلِكَ وَرَدَ عَلَيْهِمْ يَقُولُهُ وَأَحْلَى اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

یعنی عرب کے لوگ صرف اسی کو ربہا سمجھتے تھے کہ قرض کی مہلت کے معاوضے میں کوئی رقم لی جائے اور اس کو مثل بیع کہتے تھے، اللہ تعالیٰ نے اس کو حرام قرار دیا ہے اور ان کے خیال کی تردید اس طرح فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربہا کو حرام قرار دیا ہے۔

اسی تفسیر میں اس کے بعد فرمایا:

وَهَذَا الرِّبَا هُوَ الَّذِي نَسَخَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُهُ يَوْمَ

غَرَفَةٍ: إِلَّا إِنْ كُنْ رَبًّا مُوَضُّوعًا.

یعنی یہی وہ ربہا ہے جس کو آنحضرت ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبے میں یہ فرما کر منسوخ کیا کہ: ہر ربہا متروک ہے۔

آیت متذکرہ کا چوتھا جملہ: ”فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ ط وَأَمْرٌ إِلَى اللَّهِ“ اس میں ایک اشکال کا جواب ہے جو حرمت ربہا نازل ہونے کے بعد لازمی طور پر مسلمانوں کو پیش آتا، وہ یہ کہ سود و ربہا حرام قرار دے دیا گیا تو جن لوگوں نے حرمت ربہا نازل ہونے سے پہلے یہ

کاروبار کر کے کھایا پیا، مکان جائیداد بنائی یا نقد روپیہ جمع کیا، وہ سب کا سب بھی اب حرام ہو گیا تو پچھلے زمانے میں سود سے حاصل کیا ہوا مال یا جائیداد کسی کے قبضے میں ہے، اب اس کو بھی واپس کرنا چاہئے۔ قرآن کریم کے اس فیصلے نے بتلادیا کہ آیات حرمت نازل ہونے سے پہلے جو اموال سود و ربا کے ذریعے حاصل کر لیے گئے ہیں ان پر اس حرمت کا اطلاق نہیں ہوگا بلکہ وہ سب جائز طور پر اپنے اپنے مالکوں کی ملکیت میں رہیں گے، مگر شرط یہ ہے کہ آئندہ کے لئے وہ دل سے توبہ کر چکا ہو، اور چونکہ دلوں کا بھید اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اس لئے یہ معاملہ اسی کے سپرد رہے گا کہ توبہ اخلاص اور سچی نیت کے ساتھ کر لی ہے یا نہیں، کسی انسان کو ایک دوسرے پر یہ الزام لگانے کا حق نہیں ہوگا کہ فلاں آدمی نے دل سے توبہ نہیں کی، محض ظاہری طور پر سود چھوڑ دیا ہے۔

آیت کے پانچویں جملے میں ارشاد ہے: ”وَمَنْ غَاذَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ“ یعنی جو لوگ اس حکم قرآنی کے نازل ہونے کے بعد بھی پھر سود کا لین دین کریں اور اپنی طبع زاد لغو تاویلوں کے ذریعے سود کو حلال کہیں وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جہنم میں رہیں گے کیونکہ حرام قطعاً کو حلال قرار دینا کفر ہے اور کفر کی سزا دائمی جہنم ہے۔

## دوسری آیت

يَسْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَتُرَبَّىٰ الْمُضَدَّقَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (۱)

ترجمہ: مٹا دیتا ہے اللہ تعالیٰ سود کو اور بڑھا دیتا ہے صدقات کو، اور اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا کسی کفر کرنے، گناہ کے کام کرنے والے کو۔

اس آیت کا مضمون یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے۔ یہاں ”سود“ کے ساتھ ”صدقات“ کا ذکر ایک خاص مناسبت سے لایا گیا ہے کہ سود اور صدقہ دونوں کی حقیقت میں بھی تضاد ہے اور ان کے نتائج بھی متضاد ہیں، اور عموماً ان دونوں کاموں کے کرنے والوں کی غرض نیت اور حالات و کیفیات بھی متضاد ہوتے ہیں۔

حقیقت کا تضاد تو یہ ہے کہ صدقے میں تو بغیر کسی معادضے کے اپنا مال دوسروں کو دیا جاتا ہے، اور سود میں بغیر کسی مالی معادضے کے دوسرے کا مال لیا جاتا ہے۔ اور دونوں کاموں کے کرنے والوں کی نیت اور غرض اس لئے متضاد ہے کہ صدقہ کرنے والا محض اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور ثوابِ آخرت کے لئے اپنے مال کو کم یا ختم کرنے کا فیصلہ کرتا ہے، اور سود لینے والا اللہ تعالیٰ کی ناراضگی سے



بے پردا ہو کر اپنے موجودہ مال پر ناجائز زیادتی کا خواہش مند ہے۔ اور نتائج کا متضاد ہونا قرآن کریم کی اس آیت سے واضح ہوا کہ اللہ تعالیٰ سود سے حاصل شدہ مال کو یا اس کی برکت کو مٹا دیتے ہیں، اور صدقہ کرنے والے کے مال کو یا اس کی برکت کو بڑھا دیتے ہیں، جس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ مال کی ہوس کرنے والے کا اصل مقصد پورا نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے والا جو اپنے مال کی کمی پر راضی تھا اس کے مال میں برکت ہو کر اس کا مال یا اس کے ثمرات و فوائد بڑھ جاتے ہیں۔ اور کیفیات کا تضاد یہ ہے کہ صدقہ کرنے والے کو دین کے دوسرے کاموں کی بھی توفیق ہوتی ہے اور سود خوران سے عموماً محروم رہتا ہے۔

## سود کے مٹانے اور صدقات کے بڑھانے کا مطلب

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ آیت میں سود کے مٹانے اور صدقات کو بڑھانے کا کیا مطلب ہے؟ ظاہری طور پر تو یہ بات مشاہدے کے خلاف ہے، ایک سود خور کے سو روپے میں جب سود کے پانچ روپے شامل ہوئے تو وہ ایک سو پانچ ہو گئے، اور صدقہ دینے والے نے جو سو روپے میں سے پانچ کا صدقہ کر دیا تو اس کے پچانوے رہ گئے، کوئی حساب داں، اکاؤنٹینٹ پہلے کو کم اور دوسرے کو زیادہ کہے تو لوگ اسے دیوانہ کہیں گے، لیکن قرآن کی یہ آیت سود خور کے ایک سو پانچ کو صدقہ دینے والے کے پچانوے سے کم قرار دیتی ہے۔

اسی طرح ایک حدیث میں ارشاد ہے:

مَا نَقَصَتْ صَدَقَةٌ مِنْ مَالٍ (۱)

ترجمہ: کوئی صدقہ کسی مال میں سے کچھ گھٹاتا نہیں۔

اس میں بھی یہی سوال ہے کہ یہ بات بظاہر مشاہدے کے خلاف ہے کیونکہ جو رقم صدقے میں دی جاتی ہے وہ اُز روئے حساب اصل میں سے کم ہو جاتی ہے، اس کا ایک سیدھا سادہ جواب تو یہ ہے کہ صدقے کا بڑھانا اور سود کا گھٹانا جس کا آیت مذکورہ میں ذکر ہے اس کا تعلق دُنیا سے نہیں بلکہ آخرت کا حکم ہے کہ آخرت میں جہاں حقائق کھل کر سامنے آویں گے اس وقت معلوم ہو جائے گا کہ سود کے ذریعہ بڑھائے ہوئے مال کی کوئی قیمت و حیثیت نہیں تھی بلکہ وہ اپنے کمانے والے کے لئے وبال و عذاب بنا ہے، اور صدقے میں دیا ہوا مال اگرچہ تھوڑا دیا گیا تھا، وہ بڑھ چڑھ کر اس کے حساب میں بہت زیادہ ہو گیا۔ عام مفسرین نے آیت مذکورہ کی یہی توجیہ فرمائی ہے، لیکن ان میں سے اہل تحقیق

حضرات کا ارشاد یہ ہے کہ یہ حکم دنیا و آخرت دونوں میں ہے، اور دنیا میں سود کا گھٹنا اور صدقے کا بڑھنا گویا حساب و شمار کے اعتبار سے مشاہدے میں نہ آئے لیکن مال و دولت کے اصل مقصود کے اعتبار سے بالکل واضح اور مشاہدے و تجربے سے ثابت ہے، توضیح اس کی یہ ہے کہ سونا چاندی خود تو انسان کی کسی بھی ضرورت کو پورا نہیں کر سکتے، نہ ان سے انسان کی بھوک پیاس بجھتی ہے، نہ وہ اوڑھنے بچھانے اور پہننے برتنے کا کام دیتے ہیں، نہ دھوپ اور بارش وغیرہ سے سرچھپانے کا کام ان سے لیا جاسکتا ہے، اس مال و دولت کا کام تو صرف یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے انسان اپنی ضروریات بازار سے خرید کر آرام حاصل کر سکتا ہے۔

اس میں یہ بات ناقابل تردید مشاہدوں اور تجربوں سے ثابت ہے کہ صدقات و زکوٰۃ میں خرچ کرنے والے کے مال میں اللہ تعالیٰ ایسی برکت عطا فرمادیتے ہیں کہ اس کے توڑے روپے میں اتنے کام نکل جاتے ہیں جو دوسروں کے سو میں بھی نہ نکل سکیں، ایسے آدمی کے مال پر عادت اللہ کے مطابق آفتیں نہیں آتیں یا بہت کم آتی ہیں، اس کا پیسہ بیماریوں کے اخراجات، مقدمہ بازی، تھمیز، سینما، ٹیلیوژن وغیرہ کی فضولیات میں نہیں ضائع ہوتا، فیشن پرستی کے اسراف سے محفوظ ہوتا ہے، اور معنوی طور پر بھی اس کی ضروریات دوسروں کی بہ نسبت کم قیمت سے مہیا ہو جاتی ہیں۔

اس لئے اس کے توڑے روپے نتیجہ اور مقصد کے اعتبار سے حرام آمدنی کے سو روپے سے زائد ہو گئے، صورت حساب کے اعتبار سے تو جب کسی نے سو روپے میں سے دس کا صدقہ کر دیا تو اس کا عدد گھٹ کر توڑے رہ گیا، مگر حقیقت اور مقصد کے اعتبار سے اس کا ایک ذرہ نہیں گھٹا۔ یہی مطلب ہے حدیث مذکور کا جس میں ارشاد ہے کہ صدقے سے مال گھٹتا نہیں بلکہ اس کے توڑے روپے، سو روپے سے بھی زیادہ کام دے جاتے ہیں۔ تو یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اس کا مال بڑھ گیا کہ توڑے روپے نے اتنے کام پورے کر دیئے جتنے ایک سو دس میں ہوتے ہیں۔ عام طور پر مفسرین نے فرمایا کہ یہ سود کا مٹانا اور صدقے کا بڑھانا آخرت کے متعلق ہے کہ سود خور کو اس کا مال آخرت میں کچھ کام نہ آئے گا بلکہ اس پر وبال بن جائے گا، اور صدقہ خیرات کرنے والوں کا مال آخرت میں ان کے لئے ابدی نعمتوں اور راحتوں کا ذریعہ بنے گا اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ جس میں شک و شبہ کی بالکل گنجائش نہیں۔ اور بہت سے مفسرین نے فرمایا کہ سود کا مٹانا اور صدقے کا بڑھانا آخرت کے لئے تو ہے ہی، مگر اس کے کچھ آثار دنیا میں بھی مشاہدہ ہو جاتے ہیں، سود جس مال میں شامل ہو جاتا ہے بعض اوقات تو وہ مال خود ہلاک و برباد ہو جاتا ہے اور پچھلے مال کو بھی ساتھ لے جاتا ہے، جیسا کہ ربا اور سٹے کے بازاروں میں اس کا اکثر مشاہدہ ہوتا رہتا ہے کہ بڑے بڑے کروڑ پتی اور سرمایہ دار دیکھتے دیکھتے دیوالیہ اور فقیر بن جاتے

ہیں۔ بے سود کی تجارتوں میں بھی نفع و نقصان کے احتمالات ضرور ہیں اور بہت سے تاجروں کو نقصان بھی کسی تجارت میں ہو جاتا ہے لیکن ایسا نقصان کہ ایک تاجر جو کل کروڑ پتی تھا اور آج ایک ایک پیسے کی بھیک کا محتاج ہے، یہ صرف سود اور سٹے کے بازاروں میں نظر آتا ہے، اور اہل تجربہ کے بے شمار بیانات اس بات میں مشہور و معروف ہیں کہ سود کا مال فوری طور پر کتنا ہی بڑھ جائے لیکن وہ عموماً پائیدار اور دیر تک باقی نہیں رہتا جس کا فائدہ اولاد اور نسلوں میں چلے، اکثر کوئی نہ کوئی آفت پیش آ کر اس کو برباد کر دیتی ہے۔ بعض نے فرمایا کہ ہم نے بزرگوں سے سنا ہے کہ سود خور پر چالیس سال گزرنے نہیں پاتے کہ اس کے مال پر محاق (گھاٹا) آ جاتا ہے۔

## سود کے مال کی بے برکتی

اور اگر ظاہری طور پر مال برباد بھی نہ ہو اس کے فوائد اور برکات و ثمرات سے محرومی تو یقینی اور لازمی ہے کیونکہ یہ بات کچھ غفلت نہیں کہ سونا چاندی خود نہ تو مقصود ہے، نہ کار آمد، نہ اس سے کسی کی بھوک مٹ سکتی ہے نہ پیاس، نہ اس کو گرمی سردی سے بچنے کے لئے اوڑھا بچھایا جاسکتا ہے، نہ کپڑوں اور برتنوں کا کام دے سکتا ہے، پھر اس کو حاصل کرنے اور محفوظ رکھنے میں ہزاروں مشقتیں اٹھانے کا منشاء ایک عقلمند انسان کے نزدیک اس کے سوا نہیں ہو سکتا کہ سونا چاندی ذریعہ ہیں ایسی چیزوں کے حاصل ہونے کا جن سے انسان کی زندگی خوشگوار بن سکے اور وہ راحت و عزت کی زندگی گزار سکے، اور انسان کی فطری خواہش ہوتی ہے کہ یہ راحت و عزت جس طرح اسے حاصل ہوئی اسی طرح اس کی اولاد اور متعلقین کو بھی حاصل ہو، یہی وہ چیزیں ہیں جو مال و دولت کے فوائد و ثمرات کہلا سکتی ہیں، اس کے نتیجے میں یہ کہنا بالکل صحیح ہو گا کہ جس شخص کو یہ فوائد و ثمرات حاصل ہوئے اس کا مال حقیقت کے اعتبار سے بڑھ گیا، اگرچہ دیکھنے میں کم نظر آئے، اور جس کو یہ فوائد و ثمرات کم حاصل ہوئے، اس کا مال حقیقت کے اعتبار سے گھٹ گیا، اگرچہ دیکھنے میں زیادہ نظر آئے۔ اس بات کو سمجھ لینے کے بعد سود کے کاروبار اور صدقہ و خیرات کے اعمال کا جائزہ لیجئے تو یہ بات آنکھوں سے نظر آ جائے گی کہ سود خور کا مال اگرچہ بڑھتا ہوا نظر آتا ہے مگر وہ بڑھنا ایسا ہے جیسے کسی انسان کا بدن ورم سے بڑھ جائے، ورم کی زیادتی بھی تو بدن ہی کی زیادتی ہے مگر کوئی سمجھ دار انسان اس زیادتی کو پسند نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ یہ زیادتی موت کا پیغام ہے، اسی طرح سود خور کا مال کتنا ہی بڑھ جائے مگر مال کے فوائد و ثمرات یعنی راحت و عزت سے ہمیشہ محروم رہتا ہے۔

## سود خوروں کی ظاہری خوشحالی دھوکا ہے

یہاں شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ آج تو سود خوروں کو بڑی سے بڑی راحت حاصل ہے، وہ کوشیوں، بنگلوں کے مالک ہیں، ہمیشہ آرام کے سارے سامان مہیا ہیں، کھانے پینے اور رہنے سہنے کی ضروریات بلکہ فضولیات بھی سب ان کو حاصل ہیں، نوکر چاکر اور شان و شوکت کے تمام سامان موجود ہیں، لیکن غور کیا جائے تو ہر شخص سمجھ لے گا کہ سامانِ راحت اور ”راحت“ میں بڑا فرق ہے، سامانِ راحت تو فیکٹریوں اور کارخانوں میں بنتا اور بازاروں میں بکتا ہے، وہ سونے چاندی کے عوض حاصل ہو سکتا ہے، لیکن جس کا نام ”راحت“ ہے وہ نہ کسی فیکٹری میں بنتی ہے، نہ کسی منڈی میں بکتی ہے، وہ ایک ایسی رحمت ہے جو براہِ راست حق تعالیٰ کی طرف سے عطا ہوتی ہے جو بعض اوقات بے سرو سامان انسان بلکہ جانور کو بھی دے دی جاتی ہے، اور بعض اوقات ہزاروں اسباب و سامان کے باوجود حاصل نہیں ہو سکتی۔ ایک نیند کی ”راحت“ کو دیکھ لیجئے! کہ اس کو حاصل کرنے کے لئے آپ یہ تو کر سکتے ہیں کہ سونے کے لئے مکان کو بہتر سے بہتر بنائیں، اس میں ہوا اور روشنی کا پورا اعتدال ہو، مکان کا فرنیچر دیدہ زیب اور دل خوش کن ہو، چار پائی اور گدے تکیے حسبِ منشا ہوں، لیکن کیا نیند آجانا ان سامانوں کے مہیا ہونے پر لازمی ہے؟ اگر آپ کو کبھی اتفاق نہ ہوا ہو تو ہزاروں وہ انسان اس کا جواب نفی میں دیں گے جن کو کسی عارضے سے نیند نہیں آتی، یہ سارے سامان دھرے رہ جاتے ہیں، خواب آور دوائیں بھی بعض اوقات جواب دے دیتی ہیں، نیند کے سامان تو آپ بازار سے خرید لائے لیکن نیند آپ کسی بازار سے کسی قیمت پر نہیں لاسکتے، اسی طرح دوسری راحتوں اور لذتوں کا حال ہے، ان کے سامان تو روپے پیسے کے ذریعے حاصل ہو سکتے ہیں مگر راحت و لذت کا حاصل ہو جانا ضروری نہیں۔

یہ بات سمجھ لینے کے بعد سود خوروں کے حالات کا جائزہ لیجئے تو ان کے پاس آپ کو سب کچھ ملے گا مگر ”راحت“ کا نام نہ پائیں گے، وہ اپنے کروڑ کروڑ ڈیڑھ کروڑ اور ڈیڑھ کروڑ کو دو کروڑ بنانے میں ایسے مست نظر آتے ہیں کہ ان کو اپنے کھانے پینے کا ہوش ہے نہ اپنی بیوی بچوں کا، کئی کئی میل چل رہی ہیں، دوسرے ملکوں سے جہاز آرہے ہیں، ان کی ادھیڑ بن ہی میں صبح سے شام اور شام سے صبح ہو جاتی ہے، افسوس ہے کہ ان دیوانوں نے سامانِ راحت کا نام ”راحت“ سمجھ لیا ہے اور درحقیقت ”راحت“ سے کوسوں دور ہو گئے، اگر یہ مسکین ”راحت“ کی حقیقت پر غور کرتے تو یہ اپنے آپ کو سب سے زیادہ مفلس محسوس کرتے، ہمارے محترم مجددِ مہذب صاحب نے خوب فرمایا ہے۔

کچھ بھی مجنوں جو بصیرت تجھے حاصل ہو جائے

تو نے لیلیٰ جسے سمجھا ہے وہ محمل ہو جائے

یہ حال تو ان کی "راحت" کا ہے، اب "عزت" کو دیکھ لیجئے۔ یہ لوگ چونکہ سخت دل، سبے رحم ہو جاتے ہیں، ان کا پیشہ ہی یہ ہوتا ہے کہ مفلسوں کی مفلسی سے یا کم مایہ لوگوں کی کم مائیگی سے فائدہ اٹھائیں، ان کا خون چوس کر اپنے بدن کو پالیں، اس لئے ممکن نہیں کہ لوگوں کے دلوں میں ان کی کوئی عزت و وقار ہو۔ اپنے ملک کے بیوں اور یورپ و افریقہ، مصر و شام کے یہودیوں کی تاریخ پڑھ جائیے، ان کے حالات کو دیکھ لیجئے، ان کی تجوریاں کتنے ہی سونے چاندی اور جواہرات سے بھری ہوں لیکن دنیا کے کسی گوشے میں انسانوں کے کسی طبقے میں ان کی کوئی عزت نہیں بلکہ ان کے اس عمل کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام کے دلوں میں ان کی طرف سے بغض و نفرت پیدا ہوتی ہے، اور آج کل تو دنیا کی ساری جنگیں اسی بغض و نفرت کے مظاہرے ہیں، محنت و سرمایہ کی جنگ نے ہی دنیا میں اشتراکیت اور اشتمالیت کے نظریے پیدا کیے، کمیونزم کی تخریبی سرگرمیاں اسی بغض و نفرت کا نتیجہ ہیں، جن سے پوری دنیا قتل و قتال و جنگ و جدال کا جہنم بن کر رہ گئی ہے۔ یہ حال تو ان کی راحت و عزت کا ہے، اور تجربہ شاہد ہے کہ سود کا مال سود خور کی آنے والی نسلوں کی زندگی بھی خوشگوار نہیں بننے دیتا، یا ضائع ہو جاتا ہے یا اس کی نحوست سے وہ بھی مال و دولت کے حقیقی ثمرات سے محروم و ذلیل رہتے ہیں۔

## یورپین اقوام کی سود خوری سے دھوکا نہ کھائیں

لوگ شاید یورپ کے سود خوروں کی مثال سے فریب میں آئیں کہ وہ لوگ تو سب کے سب خوش حال ہیں اور ان کی نسلیں بھی پھولتی پھلتی ہیں، لیکن اول تو ان کی خوش حالی کی حقیقت اور اس میں جو سامانِ راحت کو "راحت" سمجھ بیٹھنے کا فریب ہے اس کا اجمالی خاکہ عرض کر چکا ہوں، دوسرے اس کی مثال تو ایسی ہے کہ کوئی مردم خور دوسرے انسانوں کا خون چوس کر اپنا بدن پالتا ہو اور ایسے کچھ انسانوں کی ایک جماعت ایک محلے میں آباد ہو جائے، آپ کسی کو اس محلے میں لے جا کر خون چوسنے کی برکات کا مشاہدہ کرائیں کہ یہ سب کے سب بڑے صحت مند اور سرسبز و شاداب ہیں لیکن ایک عقلمند آدمی جو پوری انسانیت کی فلاح کا خواہش مند ہے صرف اس محلے کو نہیں دیکھتا بلکہ اس کے مقابل ان بستیوں کو بھی دیکھتا ہے جن کا خون چوس کر ان کو ادھ موا کر دیا گیا ہے، اس محلے اور ان بستیوں کے مجموعے پر نظر ڈالنے والا کبھی اس محلہ والوں کے فریب ہونے پر خوش نہیں ہو سکتا اور مجموعی حیثیت سے ان کے عمل کو

انسانی ترقی کا ذریعہ نہیں بتا سکتا، کیونکہ اس کے سامنے جہاں یہ مردم خور درندے فریبہ نظر آ رہے ہیں ہیں دوسری بستیوں میں ان کی ماری ہوئی زندہ لاشیں بھی نظر آ رہی ہیں، پوری انسانیت پر نظر رکھنے والا انسان اس کو انسان کی ہلاکت و بربادی ہی کہنے پر مجبور ہوگا۔

اس کے بالقابل صدقہ خیرات کرنے والوں کو دیکھئے کہ اُن کو کبھی اس طرح مال کے پیچھے حیران و سرگرداں نہ پائیں گے، اُن کو راحت کے سامان اگرچہ کم حاصل ہوں مگر اصل راحت سامان والوں سے بھی زیادہ حاصل ہے، اطمینان اور سکون قلب جو اصلی راحت ہے ان کو بہ نسبت دوسروں کے زیادہ حاصل ہوگا، اور دنیا میں ہر انسان ان کو عزت کی نظر سے دیکھے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت میں جو یہ ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتا اور صدقے کو بڑھاتا ہے، یہ مضمون آخرت کے اعتبار سے تو بالکل صاف ہے ہی، دنیا کے اعتبار سے بھی اگر حقیقت ذرا سمجھنے کی کوشش کی جائے تو بالکل کھلا ہوا ہے، یہی ہے مطلب اس حدیث کا جس میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے: ”إِنَّ الرِّبَا وَإِنْ كَثُرَ فَإِنَّ عَاقِبَتَهُ نَصِيرٌ إِلَى قُلٍّ“ یعنی سود اگرچہ کتنا ہی زیادہ ہو جائے مگر انجام کار اس کا نتیجہ قلت ہے، یہ روایت مسند احمد اور ابن ماجہ میں مذکور ہے۔

آیت کے اخیر میں ارشاد ہے: ”إِنَّ اللَّهَ لَا يُجِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَبْتِیم“ یعنی اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتے کسی کفر کرنے والے کو، کسی گناہ کا کام کرنے والے کو۔ اس میں اشارہ فرمادیا کہ جو لوگ سود کو حرام ہی نہ سمجھیں وہ کفر میں مبتلا ہیں اور جو حرام سمجھنے کے باوجود عملاً اس میں مبتلا ہیں وہ گناہگار فاسق ہیں۔

## تیسری اور چوتھی آیتیں

بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۝  
فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ  
أَمْوَالِكُمْ ۖ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ۝<sup>(۱)</sup>

ترجمہ: اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اس کو چھوڑ دو، اگر تم ایمان والے ہو۔ پھر اگر تم اس پر عمل نہ کرو تو اعلان جنگ سن لو اللہ اور اس کے رسول کا، اور اگر تم توبہ کر لو تو تمہارے اموال مل جائیں گے، نہ تم کسی پر ظلم کرنے پاؤ گے اور نہ کوئی دوسرا تم پر ظلم کرنے پائے گا۔

ان دونوں آیتوں کا شان نزول ”رفع شبہات“ کے ذیل میں ابھی آپ دیکھ چکے ہیں کہ قبیلہ بنو ثقیف جو سودی کاروبار میں سب سے زیادہ معروف تھے اور جنہوں نے بحالت کفر کہا تھا کہ: ”اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا“ جب سنہ ۹ھ میں یہ مسلمان ہو گئے اور ایک دوسرا قبیلہ بنو مغیرہ ان کا حریف وہ بھی مسلمان ہو چکا تھا، اسلام قبول کرنے کے بعد سودی کاروبار تو سبھی نے چھوڑ دیا تھا لیکن پچھلے معاملات میں بنو ثقیف کے سود کی رقم بنو مغیرہ کے ذمہ لازم تھی، انہوں نے اپنے بقایا سود کا مطالبہ بنو مغیرہ سے کیا، انہوں نے انکار کیا تو معاملہ امیر مکہ کی معرفت رسول کریم ﷺ تک پہنچا۔<sup>(۱)</sup>

اسی طرح حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کا شرکت میں کاروبار تھا، ان کی بھی پچھلے سود کے حساب میں بہت بڑی رقم بنو ثقیف کے ذمے واجب الادا تھی۔<sup>(۲)</sup>

اسی طرح حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا کچھ سابقہ مطالبہ ایک دوسرے تاجر کے ذمے تھا، سابقہ سود کے مطالبات آپس میں ہوئے، اس پر یہ دو آیتیں نازل ہوئیں جن کا حاصل یہ ہے کہ سود کی حرمت نازل ہونے کے بعد سود کی بقایا رقم کا لین دین بھی جائز نہیں، صرف اتنا جائز ہے کہ حکم حرمت سے پہلے جو سود لیا دیا جا چکا ہے اور اس سے حاصل شدہ جائیداد، سامان یا نقد جن لوگوں کے پاس تھا وہ حسب تصریح آیت سابقہ ان کے لئے جائز رکھا گیا ہے اور جو ابھی تک وصول نہیں ہوا، اس کا وصول کرنا جائز نہیں۔

سب حضرات نے یہ حکم قرآنی سن کر اس کے مطابق اپنے مطالبات چھوڑ دیئے اور رسول کریم ﷺ نے معاملہ سود کی اہمیت اور اس میں پیش آنے والے نزاعات کے پیش نظر اس مسئلے کا اعلان حجۃ الوداع کے اس خطبے میں فرمایا جو اسلام میں ایک دستور اور منشور کی حیثیت رکھتا ہے جو تقریباً ڈیڑھ لاکھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آخری مجمع کے سامنے کہا گیا، اس میں آپ ﷺ نے لوگوں کے دلوں کے شبہات مٹانے اور سابقہ قتل و خون کے مطالبات چھوڑ دینے اور سود کی سابقہ رقوم سے دست برداری کو آسان کرنے کے لئے ارشاد فرمایا:

خوب سمجھ لو کہ جاہلیت کی ساری رسمیں میرے قدموں کے نیچے مسل دی گئی ہیں، اور زمانہ جاہلیت کے باہمی قتل و خون کے انتقام آئندہ کے لئے ختم کر دیئے گئے (کہ مجھ سے پہلے زمانے کے کسی قتل کا کوئی آئندہ کسی سے انتقام نہ لے) اور سب سے پہلا انتقام اپنے رشتہ دار خاص ربیعہ بن حارث کا چھوڑتے ہیں جو قبیلہ بنی سعد میں رضاعت کے لئے دیئے ہوئے تھے، ہذیل

نے اُن کو قتل کر دیا تھا، اسی طرح زمانہ جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا اور سب سے پہلا سود جو چھوڑا گیا وہ (ہمارے چچا) حضرت عباس کا ہے کہ وہ (بڑی رقم ہونے کے باوجود) سب کا سب معاف کر دیا گیا۔

ان دونوں آیتوں میں پہلی آیت کو ”بَايَئُهَا الْبَدِيْنِ اَمُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ“ سے شروع کیا گیا ہے جس میں خوفِ خدا کا حوالہ دے کر آنے والے حکم یعنی سود کو آسان کرنے کی تدبیر کی گئی ہے کیونکہ خوفِ خدا و آخرت ہی ایسی چیز ہے جس سے انسان کے لئے ہر مشکل چیز آسان اور سب تلخیاں شیریں ہو جاتی ہیں۔ اس کے بعد ارشاد فرمایا: ”وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا“ یعنی چھوڑ دو جو کچھ باقی رہ گیا ہے سود۔ اس کے آخر میں تاکید شدیدہ کے لئے ارشاد فرمایا: ”اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ“ یعنی اگر تم مسلمان ہو، جس میں اس کی طرف اشارہ کر دیا کہ سود کی پچھلی رقم وصول کرنا بھی مسلمان کا کام نہیں۔

اس کے بعد دوسری آیت میں اس حکم کی مخالفت کرنے والوں کو سخت وعید سنائی گئی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ اگر تم نے سود کو نہ چھوڑا تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ سن لو۔ یہ وعید شدیدہ ایسی ہے کہ کفر کے سوا کسی بڑے سے بڑے جرم و گناہ پر ایسی وعید کہیں قرآن و حدیث میں نہیں، جس سے سود خوری کے گناہ کا انتہائی شدید اور سخت ہونا ثابت ہوا۔

اس آیت کے آخر میں ارشاد فرمایا: ”وَإِنْ كُنْتُمْ فَنَكُتُمْ رَبُّهُ وَمِنْ أَهْلِ الْكُفْرِ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ“ یعنی اگر تم سود سے توبہ کر لو اور آئندہ کے لئے سود کی بقایا رقم چھوڑنے کا بھی عزم کر لو تو تمہیں تمہارے رأس المال مل جائیں گے، نہ تم اصل رأس المال سے زائد حاصل کر کے کسی پر ظلم کرنے پاؤ گے اور نہ کوئی اصل رأس المال میں کمی یا دیر کر کے تم پر ظلم کرنے پائے گا۔

اس میں رأس المال سے زائد رقم یعنی سود لینے کو ظلم فرما کر حرمتِ سود کی علت کی طرف اشارہ فرما دیا کہ قرض دے کر اس پر نفع لینا ظلم ہے، اگر شخصی سود ہے تو خاص ایک غریب پر ظلم ہوا، اور تجارتی سود ہے تو پوری خلقِ خدا اور پوری ملت پر ظلم ہے، جیسا کہ دوسری آیت کی تفسیر میں آپ دیکھ چکے ہیں۔

یہاں ایک بات یہ غور طلب ہے کہ اس آیت میں رأس المال ملنے کے لئے بھی یہ شرط لگائی گئی ہے کہ سود سے توبہ کر لو، جس کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ اگر سود سے توبہ نہ کی تو اصل رأس المال بھی ضبط ہو جائے گا۔

اس کی تشریح علمائے تفسیر اور فقہاء رحمہم اللہ نے یہ کی ہے کہ سود سے توبہ نہ کرنے کی بہت سی صورتیں ایسی بھی ہیں جن میں اصل رأس المال بھی ضبط ہو سکتا ہے، مثلاً سود کو حرام ہی نہ سمجھے تو یہ قرآن



کے قطعی حکم کی خلاف ورزی، قانون شکنی کے انداز میں مخالف جتھ بنا کر کی جائے تو ایسا کرنے والے باغی ہیں اور باغیوں کا مال بھی ضبط کر کے بیت المال میں امانت رکھ دیا جاتا ہے کہ جب وہ توبہ کر لیں اور بغاوت چھوڑ دیں اس وقت ان کو دیا جائے۔

غالباً اسی قسم کی صورتوں کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ”وَإِنْ تَبَيَّنَ فَتَكُونُ رُءُوسَ أَمْوَالِكُمْ“ فرمایا گیا ہے، یعنی اگر تم توبہ نہ کرو گے تو اصل رأس المال بھی ضبط ہو سکتا ہے۔

## پانچویں آیت

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۱)

یعنی اے ایمان والو! سود مت کھاؤ کئی حصے زائد اور اللہ سے ڈرو، امید ہے کہ تم کامیاب ہو۔

اس آیت کے نزول کا ایک خاص واقعہ ہے کہ جاہلیت عرب میں سود خوری کا عام طور پر یہ طریقہ تھا کہ ایک خاص میعاد معین کے لئے ادھار پر سود دیا جاتا تھا اور جب وہ میعاد آگئی اور قرض دار اس کی ادائیگی پر قادر نہ ہوا تو اس کو مزید مہلت اس شرط پر دی جاتی تھی کہ سود کی مقدار بڑھادی جائے، اس طرح دوسری میعاد پر بھی ادائیگی نہ ہوئی تو سود کی مقدار اور بڑھادی، یہ واقعہ عام کتب تفسیر میں بالخصوص لباب الحقول میں بروایت مجاہد مذکور ہے۔

جاہلیت عرب کی اس ملت کش رسم کو مٹانے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی، اس لئے اس میں ”أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً“ یعنی کئی حصے زائد فرما کر ان کے مروجہ طریقے کی مذمت اور ملت کشی و خود غرضی پر متنبہ فرما کر اس کو ممنوع قرار دیا۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ اضعاف و مضاعف نہ ہو تو حرام نہیں کیونکہ سورہ بقرہ اور نساء میں مطلقاً ربا کی حرمت صاف صاف مذکور ہے، اضعاف و مضاعف ہو یا نہ ہو، اس کی مثال ایسی ہے جیسے قرآن کریم میں جا بجا فرمایا ہے: ”لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا“ یعنی میری آیتوں کے بدلے میں تھوڑی سی قیمت مت لو، اس میں ”تھوڑی سی قیمت“ اس لئے فرمایا کہ آیات الہیہ کے بدلے اگر ہفت اقلیم کی سلطنت بھی لے لے تو وہ بھی ”تھوڑی ہی قیمت“ ہوگی، اس کے یہ معنی نہیں کہ قرآن کی آیت کے بدلے میں تھوڑی قیمت لینا حرام ہے اور زیادہ لینا جائز، اس طرح اس آیت میں ”أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً“ کا لفظ ان کے شرمناک طریقے پر نکیر کرنے کے لئے لایا گیا ہے، حرمت کی شرط یا

قید نہیں۔

اگر سود کے مروجہ طریقوں پر غور کیا جائے تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب سود خوری کی عادت پڑ جائے تو پھر سود تنہا سود نہیں رہتا بلکہ لازماً اضعاف و مضاعف ہو جاتا ہے، کیونکہ جو رقم سود سے حاصل ہو کر سود خور کے مال میں شامل ہوئی، اب سود کی اس زائد رقم کو بھی سود پر چلایا جائے گا تو سود مضاعف ہو جائے گا، اس طرح ہر سود اضعاف مضاعف بن کر رہے گا۔ علاوہ ازیں جب سودی کاروبار میں اصل قرض بدستور باقی ہے اور میعاد کا سود لیا جا رہا ہے تو ایک زمانے کے بعد ہر سود اصل رأس المال کا اضعاف و مضاعف ہو جائے گا۔

### چھٹی اور ساتویں آیتیں

فَيُظْلِمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَهُمْ وَبِصَدِيقِهِمْ عَنْ  
سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ۖ وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ  
بِالْبَاطِلِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا<sup>(۱)</sup>

ترجمہ: سو یہود کے انہیں بڑے بڑے جرائم کے سبب ہم نے بہت سی پاکیزہ چیزیں جو پہلے ان کے لئے حلال تھیں بطور سزا حرام کر دیں، اور اس سبب سے کہ وہ لوگوں کو اللہ کے راستے سے روکتے تھے، اور اس سبب سے کہ وہ سود لیا کرتے تھے حالانکہ ان کو سود لینے سے ممانعت کر دی گئی تھی، اور اس سبب سے کہ وہ لوگوں کے مال ناحق طریقے سے کھا جاتے تھے، اور ہم نے ان میں سے ان لوگوں کے لئے جو کافر ہیں، دردناک سزا کا سامان مقرر کر رکھا ہے۔

ان آیات میں بتلایا گیا ہے کہ یہود پر بہت سی ایسی چیزیں بھی بطور سزا کے حرام کر دی گئی تھیں جو درحقیقت حرام نہ تھیں کیونکہ حقیقی اور ذاتی طور پر تو ہر شریعت میں صرف وہ چیزیں حرام کی گئی ہیں جو خبیث ہیں، یعنی انسان کی صحت جسمانی یا صحت روحانی کے لئے مضر یا مہلک ہیں، باقی سب طیبات اور پاک ستھری چیزیں اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لئے حلال قرار دی ہیں، لیکن یہود کے مسلسل گناہوں اور جرائم کی سزا یہ بھی دی گئی کہ بہت سے طیبات کو بھی حرام کر کے ان کو محروم کر دیا گیا جس کی تفصیل سورۃ انعام میں آئی: ”وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ“ الایۃ۔ اس کے بعد وہ جرائم اور گناہ بتلائے گئے ہیں جو اس سزا کا باعث بنے، اول یہ کہ یہ بد نصیب خود تو اللہ کے صراطِ مستقیم

سے بھٹکے ہی تھے اس کے ساتھ یہ جرم بھی کرنے لگے کہ دوسروں کو بھی گمراہ کرنے کی کوشش کی۔  
 دوسرا جرم یہ بتلایا کہ یہ لوگ سود کھاتے تھے حالانکہ ان پر سود حرام تھا۔ قرآن کریم کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ سود کا لین دین بنی اسرائیل پر بھی حرام کیا گیا تھا، آج جو نسخہ توراۃ کا ان لوگوں کے ہاتھوں میں ہے اگرچہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ نسخہ جو حضرت موسیٰ علیہ السلام لائے تھے مفقود ہے، اور یہ بھی مشاہدہ ہے کہ موجودہ توراۃ میں سود کی حرمت کا ذکر کسی نہ کسی درجے میں موجود ہے۔  
 بعض علمائے تفسیر نے فرمایا ہے کہ سود و رہا ہر شریعت و ملت میں حرام رہا ہے، بہر حال اس آیت نے بتلایا کہ یہود کو جو عذاب اور سزائیں دی گئیں، اس کا ایک سبب سود خوری تھا، اسی لئے حدیث میں رسول کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی قوم اللہ تعالیٰ کے قہر میں مبتلا ہوتی ہے تو اس کی علامت یہ ہوتی ہے کہ ان میں سود کا رواج ہو جاتا ہے۔

## آٹھویں آیت

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَوٰتٍ لَّيْزُومًا فِيْ اَمْوَالِ الْاَسْرِ فَلَا يُزِيْدُكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ ۚ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَوٰتٍ تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَلَا وَلِيْلَكُمْ هُمْ الْمُضْطَعِفُوْنَ ۝ (۱)

ترجمہ: اور جو چیز تم اس لئے دو گے کہ وہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جائے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا، اور جو زکوٰۃ دو گے جس سے اللہ کی رضا مطلوب ہو تو ایسے لوگ خدا کے پاس بڑھاتے رہیں گے۔

بعض حضرات مفسرین نے لفظ ”رہا“ اور ”زیادتی“ پر نظر کر کے اس آیت کو بھی سود و بیاج پر محمول فرمایا ہے اور یہ تفسیر فرمائی ہے کہ سود و بیاج کے لینے میں اگرچہ بظاہر مال کی زیادتی نظر آتی ہے مگر درحقیقت وہ زیادتی نہیں، جیسے کسی شخص کے بدن پر درم ہو جائے تو بظاہر وہ اس کے جسم میں زیادتی ہے لیکن کوئی عظیمند اس کو زیادہ سمجھ کر خوش نہیں ہوتا بلکہ اس کو ہلاکت کا مقدمہ سمجھتا ہے، اس کے بالمقابل زکوٰۃ و صدقات دینے میں اگرچہ بظاہر مال میں کمی آتی ہے مگر درحقیقت وہ کمی نہیں بلکہ ہزاروں زیادتیوں کا موجب ہے، جیسے کوئی شخص ماذہ فاسد کے اخراج کے لئے مسہل لیتا ہے یا نصد کھلوا کر خون نکلواتا ہے تو بظاہر وہ کمزور نظر آتا ہے اور اس کے بدن میں کمی محسوس ہوتی ہے مگر جاننے والوں کی نظر میں یہ کمی اس کی زیادتی اور قوت کا پیش خیمہ ہے۔

اور بعض علمائے تفسیر نے اس آیت کو سود و بیاج کی ممانعت پر محمول نہیں فرمایا بلکہ اس کا یہ

مطلب قرار دیا ہے کہ جو شخص کسی کو اپنا مال اخلاص اور نیک نیتی سے نہیں بلکہ اس نیت سے دے کہ میں اس کو یہ چیز دوں گا تو وہ مجھے اس کے بدلے میں اس سے زیادہ دے گا جیسے بہت سی برادریوں میں ”توتہ“ کی رسم ہے کہ وہ ہدیہ کے طور پر نہیں بلکہ بدلہ لینے کی غرض سے دی جاتی ہے، یہ دینا چونکہ اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے کے لئے نہیں، اپنی فاسد غرض کے لئے ہے اس لئے آپ نے فرمایا کہ اس طرح اگرچہ ظاہر میں مال بڑھ جائے مگر وہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا، ہاں! جو زکوٰۃ، صدقات اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے کے لئے دیئے جائیں ان میں اگرچہ بظاہر مال گھٹتا ہے مگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ ڈگنا چوگنا ہو جاتا ہے۔

اس تفسیر پر آیت مذکورہ کا وہ مضمون ہو جائے گا جو دوسری ایک آیت میں رسول کریم ﷺ کو خطاب کر کے ارشاد فرمایا: ”وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْبِرُ“ یعنی آپ کسی پر احسان اس نیت سے نہ کریں کہ اس کے بدلے میں مجھے کچھ مال کی زیادتی حاصل ہو جائے گی۔

اس موقع پر بظاہر یہ دوسری تفسیر ہی رائج معلوم ہوتی ہے، اول اس لئے کہ سورہ زوم کی ہے جس کے لئے اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ اس کی ہر آیت کی ہو، مگر غالب گمان کی ہونے کا ضرور ہے جب تک اس کے خلاف کوئی ثبوت نہ ملے، اور آیت کے کئی ہونے کی صورت میں اس کو حرمت سود کے مفہوم پر اس لئے محمول نہیں کیا جاسکتا کہ حرمت سود مدینہ میں نازل ہوئی ہے، اس کے علاوہ اس آیت سے پہلے جو مضمون آیا ہے اس سے بھی دوسری تفسیر ہی کا رجحان معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس سے پہلے ارشاد ہے:

فَإِذَا الْقُرْبَىٰ حَقُّهُ وَالْيَسِيرُ وَالَّذِينَ  
يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ.

ترجمہ: قرابت دار کو اس کا حق دیا کرو اور مسکین اور مسافر کو بھی، یہ اُن لوگوں کے لئے بہتر ہے جو اللہ کی رضا کے طالب ہیں۔

اس آیت میں رشتہ داروں اور مساکین اور مسافروں پر خرچ کرنے کے ثواب کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس میں نیت اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کی ہو، تو اس کے بعد والی آیت مذکورہ میں اس کی توضیح اس طرح کی گئی کہ اگر کوئی مال کسی کو اس غرض سے دیا جائے کہ اس کا بدلہ اس کی طرف سے زیادہ ملے گا تو یہ حق تعالیٰ کی رضا جوئی کے لئے خرچ نہیں ہوا، اس لئے اس کا ثواب نہ ملے گا۔

بہر حال سود کے مسئلے میں اس آیت کو چھوڑ کر بھی سات آیتیں اوپر آچکی ہیں جن میں سے سورہ آل عمران کی ایک میں اصناف و مضاعف سود کی حرمت بیان فرمائی گئی ہے، اور باقی چھ آیتوں

میں مطلق سود کی حرمت کا بیان ہے۔ اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ سود خواہ اضعاف و مضاعف اور سود و سود ہو یا اکہر اسود، بہر حال حرام ہے اور حرام بھی ایسا شدید کہ اس کی مخالفت کرنے پر اللہ اور اس کے رسول اکرم ﷺ کی طرف سے اعلان جنگ فرمایا گیا ہے۔ رہا کہ متعلق سات آیات قرآن کی مفصل تفسیر سامنے آچکی ہے۔

اس کے بعد اس مسئلے کے متعلق احادیث رسول اللہ ﷺ کو دیکھئے، نفس مسئلہ اور اس کا حکم واضح کرنے کے لئے تو چند احادیث کافی تھیں، لیکن مسئلے کی اہمیت کے پیش نظر مناسب معلوم ہوا کہ اس مسئلے سے متعلق جتنی روایات حدیث مختصر تحقیقات کے ذریعہ جمع ہو سکیں وہ پیش کر دی جائیں۔ اس کے پیش نظر اپنے پاس موجود کتب حدیث سے ان روایات حدیث کو جمع کیا تو تقریباً ایک چہل حدیث<sup>(۱)</sup> اس مسئلے کی بن گئی جس کو ترجمہ اور مختصر تشریح کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔

واللہ الموفق والمعین



(۱) بعد میں کچھ اور اضافہ ہو کر احادیث کا عدد چالیس سے بھی بڑھ گیا۔ ۱۲ منہ

## چہل حدیث

### متعلقہ حرمتِ ربا

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

۱: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: الشِّرْكُ بِاللَّهِ، وَالسِّخْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَאَكْلُ الرِّبَا، وَאَكْلُ مَالِ الْمَيْتِمِ، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّخِيفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ وَابْنُ دُلُودٍ وَابْنُ سَالٍ. (۱)

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: سات ایسی چیزوں سے بچ جو ہلاک کرنے والی ہیں۔ صحابہ (کرام رضی اللہ عنہم) نے عرض کیا کہ: یا رسول اللہ! وہ سات چیزیں کون سی ہیں؟ حضرت ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا، جاؤ و کرنا، ایسی جان کو ناحق مار ڈالنا جس کا مارنا اللہ تعالیٰ نے حرام فرمادیا، سود کھانا، اور یتیم کا مال کھانا، اور جنگ کے روز پیٹھ دکھا کر بھاگنا، اور بھولی بھالی پاک دامن مسلمان عورتوں پر تہمت لگانا۔ (۲)

**تشریح:** شرک کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی ذات یا صفات میں غیر خدا کو خدا کا شریک ٹھہرانے کو، مثلاً خدا تعالیٰ کی طرح اس کو قابلِ عبادت سمجھے یا اس کے نام کی نذریں ماننے یا کسی کے علم یا قدرت کو خدا تعالیٰ کے علم و قدرت کے برابر سمجھے، یا ایسے اعمال و افعال جو عبادت کے لئے مخصوص ہیں

☆ از حضرت مفتی اعظم مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔

(۱) الترغیب والترہیب۔ (۲) اس حدیث کو بخاری، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے روایت کیا ہے۔



وَرَأَوْا فِيهِ: وَشَاهِدِيهِ وَكَاتِبُهُ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سود کھانے والے پر اور سود کھلانے والے پر لعنت فرمائی ہے (یعنی سود لینے والے اور سود دینے والے پر)۔ اس کو مسلم اور نسائی، ابوداؤد اور ترمذی، ابن ماجہ، ابن حبان نے روایت کیا ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ایک روایت میں اس کے ساتھ سود کی شہادت دینے والوں اور کتابت کرنے والوں پر بھی لعنت فرمائی ہے۔

۴: وَعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْلَ الرِّبَا وَمُؤْكَلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيهِ، وَقَالَ: هُمْ سَوَاءٌ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَغَيْرُهُ.

ترجمہ: حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سود کھانے والے، سود دینے والے اور سودی تحریر یا حساب لکھنے والے اور سودی شہادت دینے والوں پر لعنت فرمائی، اور فرمایا کہ وہ سب لوگ (گناہ میں) برابر ہیں۔

۵: وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْكَبَائِرُ سَبْعٌ أُولَاهُنَّ الْإِشْرَاقُ بِاللَّهِ، وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقِّهَا، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَفِرَارُ يَوْمِ الزَّخْفِ وَقَذْفُ الْمُخَضَّنَاتِ وَالْإِنْتِقَالُ إِلَى الْأَعْرَابِ بَعْدَ هِجْرَتِهِ. رَوَاهُ الْبُزَارِيُّ مِنْ رِوَايَةِ عُمَرُو بْنِ أَبِي شَيْبَةَ وَلَا بَأْسَ بِهِ فِي الْمُتَابِعَاتِ.

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کبیرہ گناہ سات ہیں، ان میں پہلا گناہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا اور (دوسرا گناہ) ناحق کسی شخص کو مار ڈالنا، اور (تیسرا گناہ) سود کھانا، اور (چوتھا گناہ) یتیم کا مال ناجائز طور پر کھا لینا، اور (پانچواں گناہ) جہاد سے بھاگنا، اور (چھٹا گناہ) پاک دامن عورتوں کو تہمت لگانا، اور (ساتواں گناہ) ہجرت کرنے کے بعد اعراب (دیہات) کی طرف لوٹ جانا۔ (اس کو بزار نے عمرو بن ابی شیبہ کی سند سے روایت کیا ہے)۔



۶: وَعَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جَحْفَةَ عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوِشِمَةَ وَاجْلَ الرِّبَا وَمُؤْكَلَهُ وَنَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَكَسْبِ الْبَغِيِّ وَلَعَنَ الْمُصَوِّرِينَ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ (قَالَ الْحَافِظُ) أَبِي جَحْفَةَ وَهَبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ السَّوَالِي.

ترجمہ: حضرت عون بن ابی جحیفہ رضی اللہ عنہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گودنے والی عورت اور گدوانے والی عورت پر، اور سود لینے والے اور سود دینے والے پر لعنت بھیجی ہے، اور کتے کی قیمت اور رنڈی کی کماکی سے ممانعت فرمائی ہے، اور تصویر کھینچنے والوں پر لعنت بھیجی ہے۔ (اس کو بخاری اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے)۔

۷: وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: اجْلِ الرِّبَا وَمُؤْكَلَهُ وَشَاهِدَاهُ وَكَاتِبَاهُ إِذَا عَلِمُوا بِهِ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوِشِمَةَ لِلْحُسْنِ وَلَا وَی الصَّدَقَةِ وَالْمَرْئِ أَغْرَابِيَّةً بَعْدَ الْهَجْرَةِ، مَلْعُونُونَ عَلَى لِسَانِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو يَعْلَى وَابْنُ خُرَيْمَةَ وَابْنُ حَبَّانٍ فِي صَحِيحَيْهِمَا وَزَادَا فِي آخِرِهِ. يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (قَالَ الْحَافِظُ) رَوَاهُ كُلُّهُمْ عَنِ الْخَارِثِ وَهُوَ الْأَعْوَرُ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ إِلَّا ابْنَ خُرَيْمَةَ فَإِنَّهُ رَوَاهُ عَنْ مَسْرُوفٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: سود کھانے اور کھلانے والا اور اس کے دونوں گواہ اور دونوں کے کاتب جبکہ اس کو جانتے ہوں کہ یہ معاملہ سود کا ہے، اور خوبصورتی کے لئے گودنے والی اور گدوانے والی عورت اور صدقہ کوٹا لنے والا اور ہجرت کے بعد اپنے وطن کی طرف واپس ہو جانے والا، یہ سب بزبان محمد صلی اللہ علیہ وسلم (بروز قیامت) ملعون ہوں گے۔<sup>(۱)</sup>

۸: وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَرْبَعٌ حَقٌّ عَلَى النَّاسِ أَنْ لَا يُدْخِلْنَهُمُ الْجَنَّةَ وَلَا يُدْفِنَهُمْ بَعِيْتُهُمْ،

(۱) اس حدیث کو احمد اور ابویعلیٰ نے اور ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اپنے صحیح میں روایت کیا ہے۔

مُذْمِنُ الْخُمْرِ، وَكُلُّ الرِّبَا، وَكُلُّ مَالِ الْيَتِيمِ بِغَيْرِ حَقٍّ، وَالْعَاقُ لِوَالِدَيْهِ. رَوَاهُ الْحَاكِمُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ خَيْثَمَ بْنِ عِمْرَانَ وَهُوَ رَوَاهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَقَالَ: صَحِيحُ الْإِسْنَادِ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: چار شخص ایسے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پر لازم کر لیا ہے کہ ان کو جنت میں داخل نہ کریں گے اور نہ ان کو جنت کی نعمتوں کا ذائقہ چکھائیں گے۔ (ایک تو) عادی شرابی، (دوسرے) سود کھانے والا، (تیسرے) ناحق یتیم کا مال اڑانے والا، (چوتھے) ماں باپ کی نافرمانی کرنے والا۔<sup>(۱)</sup>

۹: وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الرِّبَا ثَلَاثٌ وَسَبْعُونَ بَابًا، أَيْسَرُهَا مِثْلُ أَنْ تُنْكِحَ الرَّجُلُ أُمَّهُ. رَوَاهُ الْحَاكِمُ وَقَالَ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ، وَرَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ مِنْ طَرِيقِ الْحَاكِمِ ثُمَّ قَالَ: هَذَا إِسْنَادٌ صَحِيحٌ وَالْمَنْشُورُ مُتَكَرِّرٌ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا وَهَذَا وَكَانَهُ دَخَلَ لِبَعْضِ رَوَاتِهِ أَسْنَادٌ فِي إِسْنَادِهِ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سود کے وبال تہتر قسم کے ہیں، سب سے ادنیٰ قسم ایسی ہے جیسے کوئی اپنی ماں سے بدکاری کرے۔<sup>(۲)</sup>

۱۰: وَعَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الرِّبَا بَضْعٌ وَسَبْعُونَ بَابًا وَالشِّرْكُ مِثْلُ ذَلِكَ. رَوَاهُ الْبُزَارُ وَرَوَاتُهُ رَوَاهُ الْمُصَنِّعُ وَهُوَ عِنْدَ ابْنِ مَاجَةَ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ بِإِخْتِصَارٍ: وَالشِّرْكُ مِثْلُ ذَلِكَ.

ترجمہ: انہیں (عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: سود کے مفاسد کچھ اوپر ستر ہیں اور شرک اس کے برابر ہے۔<sup>(۳)</sup>

۱۱: وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

(۱) اس حدیث کو حاکم نے ابراہیم بن خثیم بن عمارک... الخ سے روایت کیا ہے اور حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے۔

(۲) اس حدیث کو حاکم نے روایت کیا ہے اور بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح کہا ہے۔

(۳) اس حدیث کو بزار نے روایت کیا ہے، اس کے راوی صحیح کے راوی ہیں۔

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الرِّبَا سَبْعُونَ نَبَاً، أَذْنَاهَا كَالَّذِي يَقَعُ عَلَى أُقْبِهِ. رَوَاهُ  
الْبَيْهَقِيُّ بِإِسْنَادٍ لَا يَأْسُ بِهِ، ثُمَّ قَالَ: غَرِيبٌ بِهَذَا الْإِسْنَادِ، وَأَمَّا يُعْرِفُ  
عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عِكْرَمَةَ تَغْنِي ابْنَ عُمَارٍ وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ  
هَذَا مُنْكَرُ الْحَدِيثِ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سود  
کے مفاسد کی ستر قسمیں ہیں، ان میں سے ادنیٰ ایسا ہے جیسے کوئی اپنی ماں سے  
زنا کرے۔

۱۲: وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ  
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الدِّرْهَمُ بُصِيئَةُ الرَّجُلِ مِنَ الرِّبَا أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ  
ثَلَاثَةِ وَثْنَيْنِ زَيْنَةٍ بُزِيئَهَا فِي الْإِسْلَامِ. رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ مِنْ  
طَرِيقِ عَطَاءِ الْحَرَامِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَلَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ، وَرَوَاهُ ابْنُ أَبِي  
الدُّنْيَا وَالتَّبْرَوِيُّ وَغَيْرُهُمَا مَوْقُوفًا عَلَى عَبْدِ اللَّهِ وَهُوَ الصَّحِيحُ وَلَفْظُ  
السُّوقُوفِ فِي أَحَدِ طُرُقِهِ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: الرِّبَا اِثْنَانِ وَسَبْعُونَ حُوتًا،  
أَضْعَفُهَا حُوتًا كَمَنْ أَتَى أُمَّةً فِي الْإِسْلَامِ، وَدِرْهَمٌ مِنَ الرِّبَا أَشَدُّ مِنْ  
بُضْعٍ وَثْنَيْنِ زَيْنَةٍ. قَالَ: وَيَأْذَنُ اللَّهُ بِالْقِيَامِ لِلْبِرِّ وَالْعَاجِزِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا  
أَجَلَ الرِّبَا فَإِنَّهُ لَا يَقُومُ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَنْحِطُّهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسْرِ.

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے  
فرمایا کہ: ایک درہم کوئی سود سے حاصل کرے، اللہ تعالیٰ کے نزدیک مسلمان  
ہونے کے باوجود تینتیس مرتبہ زنا کرنے سے بھی زیادہ شدید جرم ہے۔<sup>(۱)</sup>  
دوسری ایک روایت میں حضرت عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ نے فرمایا: سود کے بہتر  
گناہ ہیں، ان میں سب سے چھوٹا گناہ اس شخص کے گناہ کے برابر ہے جو  
مسلمان ہو کر اپنی ماں سے زنا کرے، اور ایک درہم سود کا گناہ کچھ اُوپر تیس زنا  
سے زیادہ بدتر ہے اور اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ہر نیک و بد کو کھڑے ہونے کی  
اجازت دیں گے مگر سود خور کو تندرستوں کی طرح کھڑا ہونے کا موقع نہیں دیا  
جائے گا، بلکہ وہ اس طرح کھڑا ہوگا جیسے کسی کو شیطان، جن وغیرہ نے لپٹ کر

(۱) اس حدیث کو طبرانی نے کبیر میں عطاء خراسانی کی سند سے عبد اللہ کے واسطے سے روایت کیا ہے۔ الخ۔

خطبی بنادیا ہو۔

۱۳: وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُظَلَّةَ غَسِيلِ الْمَنِيكَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: دِرْهُمُ بَرِيَّةٍ كُفْرَةٍ الرَّحْلُ وَهُوَ بَعْتُهُ أَحَدٌ مِنْ سِتَّةٍ وَتِسْعِينَ زَيْنَةً. رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالْقُسْرَابِيُّ فِي الْكَبِيرِ وَرِجَالُ أَحْمَدَ رِجَالُ الصَّحِيحِ (قَالَ الْحَافِظُ) حُظَلَّةُ وَالِدُ عَبْدِ اللَّهِ لَقِبَ بِغَسِيلِ الْمَنِيكَةِ لِأَنَّهُ كَانَ يَوْمَ أُحُدٍ جُبًا وَقَدْ غَسَلَ أَحَدَ شِقَائِ رَأْسِهِ فَلَمَّا سَمِعَ الصُّبْحَةَ خَرَجَ فَاسْتَشْهِدَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَقَدْ رَأَيْتُ الْمَنِيكَةَ تَغْسِلُهُ.

ترجمہ: اور حضرت عبد اللہ بن حظلہ رضی اللہ عنہ غسیل ملائکہ نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: سود کا ایک درہم کھانا چھتیس زنا سے زیادہ شدید ہے بشرطیکہ اس کو معلوم ہو کہ یہ درہم سود کا ہے۔<sup>(۱)</sup> اور حضرت حظلہ رضی اللہ عنہ کو غسیل ملائکہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ جس وقت غزوہ اُحد کا اعلان ہوا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جہاد کے لئے نکلنے لگے اس وقت یہ جنابت کی حالت میں تھے، غسل کرنا شروع کیا تھا کہ یہ آواز کان میں پڑ گئی، انہوں نے دعوت جہاد میں اتنی دیر کرنا بھی پسند نہ کیا کہ غسل پورا کر کے فارغ ہو جاتے، بلکہ اسی حالت میں فوراً باہر آئے اور مجاہدین کے ساتھ شریک ہو گئے، اور اتفاقاً اسی حالت میں یہ شہید ہو گئے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے دیکھا ہے کہ فرشتے ان کو غسل دے رہے ہیں۔

۱۴: وَرَوَى عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: حُطَّتْ رَأْسُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ أَمْرَ الرِّبَا وَعَصَتْ شَأْنُهُ وَقَالَ: إِنَّ الرِّبَا هُمْ يُصِيبُهُ الرَّحْلُ مِنَ الرِّبَا أَغْضَمَ عِنْدَ اللَّهِ فِي الْحَطِيفَةِ مِنْ سِتَّةٍ وَتِسْعِينَ زَيْنَةً بَرِيَّةً الرَّحْلُ، وَإِنْ أَرَبَى الرِّبَا عَرَضَ الرَّحْلُ الْمُسْتَعْمِلُ. رَوَاهُ أَبُو أَبِي الدُّنْيَا فِي كِتَابِ ذَمِّ الْغِيَّةِ وَالْبَيْهَقِيُّ.

ترجمہ: حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمارے سامنے خطبہ دیا اور سود کا بہت اہتمام سے ذکر فرماتے ہوئے یہ فرمایا

(۱) اس حدیث کو امام احمد و طبرانی نے روایت کیا ہے اور سند امام احمد مثل سند صحیح بخاری کے ہے۔

کہ: کسی شخص کا ایک سودی درہم کھانا اللہ کے نزدیک چھتیس زنا سے زیادہ سخت گناہ ہے۔ (اور پھر فرمایا کہ) سب سے بڑا یہ سود ہے کہ کسی مسلمان کی آبرو پر حملہ کیا جائے۔<sup>(۱)</sup>

۱۵: وَرَوَى عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَعَانَ ظَالِمًا بِطَاطِلٍ لِيُدْحِضَ بِهِ حَقًّا فَقَدْ بَرَأَ مِنْ دِمَّةِ اللَّهِ وَدِمَّةِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَنْ أَكَّنَ دِرْهَمًا مِنْ رَبَا فَهُوَ مِثْلُ ثَنِيَّةٍ وَثَنِيَّتَيْنِ زَيْنَةٍ وَمَنْ نَبَتَ لُحْمُهُ مِنْ شَحَبٍ فَالنَّارُ أُولَى بِهِ. رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الصَّغِيرِ وَالْأَوْسَطِ وَالْبَيْهَقِيُّ.

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جس شخص نے کسی ظالم کی خلاف حق حمایت کی تاکہ حق والے کا حق ضائع کر دے تو اللہ اور اس کے رسول اس سے بری الذمہ ہیں، اور جو شخص سود کا ایک درہم کھائے تو یہ تینتیس زنا کے برابر ہے، اور جس شخص کا گوشت مال حرام سے پیدا ہو وہ دوزخ کے قابل ہے۔

۱۶: وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الرِّبَا نَسَاءٌ وَسَبْعُونَ بَلَاءًا أَذْهَابًا مِثْلُ ابْنِ الرَّجُلِ أُمِّهِ، وَإِنْ أَرَبَى الرِّبَا اسْتَطَالَ الرَّجُلُ فِي عِرْضِ أَخِيهِ. رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ مِنْ رِوَايَةِ عَمْرِو بْنِ رَاشِدٍ وَقَدْ وَثَّقَ.

ترجمہ: براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سود کے بہتر دروازے ہیں، ان میں سے ادنیٰ ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنی ماں سے زنا کرے، اور سب سے بدترین سود یہ ہے کہ انسان اپنے بھائی کی عزت پر دست درازی کرے۔

۱۷: وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الرِّبَا سَعُورٌ خَوْفًا أَيْسَرُهَا أَنْ يُكَيِّحَ الرَّجُلُ أُمَّهُ. رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ وَالْبَيْهَقِيُّ كِلَاهُمَا عَنْ أَبِي مَعْشَرٍ وَقَدْ وَثَّقَ عَنْ سَعِيدِ الْمَقْبَرِيِّ عَنْهُ.

(۱) اس حدیث کو ترمذی اور ابن ابی الدنیا نے روایت کیا ہے۔

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: سود کے شر گناہ ہیں، ان میں سے ادنیٰ ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنی ماں سے زنا کرے۔

۱۸: وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُشْتَرَى الثَّمَرَةُ حَتَّى تُطْعَمَ، وَقَالَ: إِذَا ظَهَرَ الزِّنَا وَالزِّبَا فِي قَرْيَةٍ فَقَدْ أَخْلَوْا بِأَنْفُسِهِمْ عَذَابَ اللَّهِ. رَوَاهُ الْحَاكِمُ وَقَالَ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ.

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے کھائے جانے کے قابل ہونے سے پہلے پھلوں کی خرید و فروخت سے منع فرمایا ہے، اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ: کسی بستی میں سود اور زنا پھیل جائے تو گویا بستی والوں نے اللہ کے عذاب کو اپنے اوپر اتار لیا۔<sup>(۱)</sup>

۱۹: وَعَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذَكَرَ حَدِيثًا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ فِيهِ: مَا ظَهَرَ فِي قَوْمٍ مِنَ الزِّنَا وَالزِّبَا إِلَّا أَخْلَوْا بِأَنْفُسِهِمْ عَذَابَ اللَّهِ. رَوَاهُ أَبُو يَعْلَى بِإِسْنَادٍ حَسَنٍ.

ترجمہ: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کی ایک حدیث نقل فرمائی جس میں یہ ہے کہ: جس قوم میں زنا اور سود پھیل گیا، انہوں نے یقیناً اللہ کے عذاب کو اپنے اوپر اتار لیا۔

۲۰: وَعَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَا مِنْ قَوْمٍ يُظَاهَرُ فِيهِمُ الزِّنَا إِلَّا أُخْلُوا بِالشَّنَةِ، وَمَا مِنْ قَوْمٍ يُظَاهَرُ فِيهِمُ الرِّشَا إِلَّا أُخْلُوا بِالرُّعْبِ. رَوَاهُ أَحْمَدُ بِإِسْنَادٍ فِيهِ نَظَرٌ.

ترجمہ: حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: جس قوم میں سود پھیل جائے وہ یقیناً قحط سالی میں مبتلا ہو جاتی ہے، اور جس قوم میں رشوت پھیل جائے وہ مرعوبیت میں گرفتار ہو جاتی ہے۔

(۱) اس حدیث کو حاکم نے روایت کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ صحیح الاسناد ہے۔

۲۱: وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رَأَيْتُ لَبْلَةً أُسْرِي بِي لَمَّا انْتَهَيْتَا إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ فَنَظَرْتُ فَوْقِي فَإِذَا أَنَا بِرَعْدٍ وَبُرُوقٍ وَضَوَائِقٍ. قَالَ: فَأَتَيْتُ عَلَى قَوْمٍ يُطُونُهُمْ كَالثِّيَابِ فِيهَا الْحَيَاتُ تُرَى مِنْ خَارِجٍ يُطُونُهُمْ، قُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ! مَنْ هَؤُلَاءِ؟ قَالَ: هَؤُلَاءِ أَكَلَةُ الرِّبَا. رَوَاهُ أَحْمَدُ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ وَابْنُ مَاجَةَ مُخْتَصَرًا وَالْإِسْبَهَانِيُّ أَيْضًا مِنْ طَرِيقِ أَبِي هَارُونَ الْعَبْدِيِّ وَاسْمُهُ عُمَارَةُ بْنُ جُوَيْنٍ وَهُوَ رَوَاهُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَمَّا عَرَجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ نَظَرَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَإِذَا رِجَالٌ يُطُونُهُمْ كَأَمْثَالِ الثِّيَابِ الْعِظَامِ قَدْ مَالَتْ يُطُونُهُمْ وَهُمْ مُنْضِدُونَ عَلَى سَابِلَةِ الْفِرْعَوْنَ يُوقِفُونَ عَلَى النَّارِ كُلَّ غَدَاةٍ وَعَشِيٍّ يَقُولُونَ: رَبَّنَا لَا تُفِيقِ السَّاعَةَ أَبَدًا، قُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ! مَنْ هَؤُلَاءِ؟ قَالَ: هَؤُلَاءِ أَكَلَةُ الرِّبَا مِنْ أُمَّتِكَ (لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ). قَالَ الْإِسْبَهَانِيُّ قَوْلُهُ "مُنْضِدُونَ" أَيْ طَرَحَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَالسَّابِلَةُ الْمَارَّةُ أَيْ يَتَوَطَّؤُهُمْ الْفِرْعَوْنُ الَّذِينَ يُعَرَّضُونَ عَلَى غَدَاةٍ وَعَشِيٍّ، انْتَهَى.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: معراج کی رات جب ساتویں آسمان پر پہنچ کر میں نے اوپر نظر اٹھائی تو میں نے چمک، کڑک اور گرج دیکھی۔ پھر فرمایا کہ: میرا گزر ایک ایسی قوم پر ہوا جن کے پیٹ مکانوں کی طرح (بڑے بڑے) تھے، ان میں سانپ بھرے ہوئے تھے جو باہر سے نظر آ رہے تھے، میں نے جبرائیل سے دریافت کیا کہ یہ کون لوگ ہیں؟ جبرائیل نے جواب دیا کہ: یہ سود خور ہیں۔ اصمہانی نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ حضور ﷺ نے معراج کی رات آسمان دنیا پر ایسے آدمیوں کو دیکھا جن کے پیٹ کٹھریوں کی طرح پھولے ہوئے تھے اور جھکے ہوئے تھے، اور انہیں آل فرعون کے راستے میں تہ مرتہ ایک دوسرے کے اوپر ڈالا ہوا تھا، آل فرعون جب صبح و شام جہنم کے سامنے کھڑے کیے جاتے ہیں تو ان لوگوں کے اوپر سے روندتے ہوئے گزرتے ہیں، یہ لوگ

دعا کرتے رہتے ہیں کہ یا اللہ! قیامت کبھی قائم نہ فرمانا (کیونکہ یہ جانتے ہیں کہ قیامت کے روز جہنم کے اندر جانا ہوگا)۔ (رسول اکرم ﷺ فرماتے ہیں کہ:) میں نے کہا: جبرئیل! یہ کون لوگ ہیں؟ کہا: یہ آپ کی امت کے سود خور ہیں جو اسی طرح کھڑے ہوں گے جس طرح ایسا شخص کھڑا ہوتا ہے جس کو شیطان نے خطلی بنا دیا ہو۔

۲۲: وَعَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ يَظْهَرُ الزِّنَا وَالزَّانَا وَالْخَمْرُ. رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ وَرَوَاهُ رُوَاهُ الصَّحِيحُ.

ترجمہ: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: قیامت کے قریب سود، زنا اور شراب کی کثرت ہو جائے گی۔

۲۳: وَعَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عَبْدِ الْوَاحِدِ الْوَرَّاقِ قَالَ: رَأَيْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فِي السُّوقِ فِي الصَّيَارِفَةِ فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ الصَّيَارِفَةِ ابْشِرُوا! قَالُوا: بَشِّرْكَ اللَّهُ بِالْخَنَةِ، بِمَ تُبَشِّرُنَا يَا أَبَا مُحَمَّدٍ؟ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ابْشِرُوا بِالنَّارِ! رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ بِإِسْنَادٍ لَا يَأْسَ بِهِ.

ترجمہ: حضرت قاسم بن عبدالواحد وراق فرماتے ہیں کہ: میں نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہما کو صرافوں کے بازار میں دیکھا، آپ ﷺ نے فرمایا: اے صرافو خوشخبری سنو! صرافوں نے کہا کہ: اے ابو محمد! اللہ آپ کو جنت سے سرفراز فرمائے، آپ ہمیں کس چیز کی خوشخبری دے رہے ہیں؟ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: تمہیں دوزخ کی خوشخبری ہو! (تم دوزخ کے لئے تیار ہو جاؤ)۔ (کیونکہ سونے چاندی کی خرید و فروخت میں ادھار جائز نہیں اور صرافہ والے عموماً حساب کھاتہ پر ادھار کے معاملات کرتے رہتے ہیں، وہ سود ہے)۔

(۱) اس میں یہ بات غور طلب ہے کہ حدیث کی پیش گوئی کے مطابق آج ربا کی کثرت کا مشاہدہ ہو رہا ہے، لیکن جس ربا کی کثرت ہو رہی ہے وہ تجارتی ربا ہے، مہاجنی ربا کو تو اب مہاجن بھی بُرا کہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جس ربا کو قرآن میں حرام کہا ہے وہ تجارتی، مہاجنی ہر قسم کے ربا پر حاوی ہے۔ ۱۲ منہ



۲۴: وَرَوَى عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَاكَ وَالذُّنُوبَ الَّتِي لَا تُغْفَرُ، الْغُلُولُ فَمَنْ غَلَّ شَيْئًا أَتَى بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَأَكَلَ الرِّبَا فَمَنْ أَكَلَ الرِّبَا بُعِثَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَخْنُونًا يَتَخَبَّطُ ثُمَّ قُرَأَ: الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ. رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ وَالْإِسْبَهَانِيُّ مِنْ حَدِيثِ أَنَسٍ وَلَفْظُهُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَأْتِي أَكْلُ الرِّبَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَخْبَلًا يَحْرُ شَفَتَهُ ثُمَّ قُرَأَ: لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ. قَالَ الْإِسْبَهَانِيُّ: الْمَخْبَلُ الْمَخْنُونُ.

ترجمہ: حضرت عوف بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ان گناہوں سے بچو جن کی مغفرت نہیں ہوتی، ایک ان میں سے مال غنیمت میں چوری کرنا ہے، جس شخص نے کوئی چیز بطور خیانت مال غنیمت میں سے لے لی تو قیامت کے دن اس سے وہ چیز منگوائی جائے گی، سود کھانے سے بچو، اس لئے کہ سود خور قیامت میں مجنون اور مجبوط الحواس ہو کر اٹھایا جائے گا، پھر حضور ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ اس شخص کی طرح کھڑے ہوں گے جو شیطان سے متاثر ہو کر مجبوط الحواس ہو گیا ہو۔ طبرانی اور اصبہانی نے یہ حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بایں الفاظ روایت کی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: قیامت کے دن سود خور اپنا ہونٹ گھسیٹتا ہوا تباہ حالت میں آئے گا۔ اور اس کے بعد حضور ﷺ نے مذکورہ بالا آیت تلاوت فرمائی۔

۲۵: وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا أَخَذَ أَكْثَرَ مِنَ الرِّبَا إِلَّا كَانَ عَاقِبَتُهُ أَمْرُهُ إِلَى قَلْبِهِ. رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ وَالتَّحَاكُمُ وَقَالَ: صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَفِي لَفْظِهِ لَهُ قَالَ: الرِّبَا وَإِنْ كَثُرَ فَإِنَّ عَاقِبَتَهُ إِلَى قَلْبِهِ. وَقَالَ فِيهِ أَيْضًا صَحِيحُ الْإِسْنَادِ.

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس شخص نے سود کے ذریعے سے زیادہ مال کمایا، انجام کار اس میں کمی ہوگی۔

فائدہ: امام حدیث عبدالرزاق نے معمر سے نقل کیا ہے کہ معمر نے فرمایا کہ: ہم نے سنا ہے کہ سودی کام پر چالیس سال گزرنے نہیں پاتے کہ اس پر گھانا (محاق) آجاتا ہے، یعنی کوئی حادثہ پیش آجاتا ہے جو اس کو نقصان پہنچا دیتا ہے۔

۲۶: وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَكَلَ الرِّبَا، فَمَنْ لَمْ يَأْكُلْهُ أَصَابَهُ مِنْ غُبَارِهِ. رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَةَ كِلَاهُمَا مِنْ رِوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَاخْتَلَفَ فِي سَمَاعِهِ وَالْحَمْمُورُ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ایک زمانہ آئے گا کہ کوئی شخص سود خوری سے بچ بھی گیا تو اس کا غبار ضرور پہنچ کر رہے گا۔

فائدہ: یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ حدیث کی پیش گوئی کے مطابق سود کار و اج اتنا بڑھا کہ بڑے سے بڑا متقی آدمی بھی سود کے شائبہ یا کسی نہ کسی درجے میں استعمال سے نہیں بچ سکتا، مگر جو سود اس درجے میں عام ہو وہ تجارتی سود ہے، مہاجنی اور عرفی سود نہیں، اس سے معلوم اور ثابت ہوا کہ تجارتی سود بھی حرام ہے۔ ۱۲ منہ

۲۷: "وَرَوَى عَنْ عُبَادَةَ بْنِ صَامِتٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيَبْسُتَنَّ أَنْاسٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى أَشْرٍ وَنَطَرٍ وَلَعِبٍ وَلَهْوٍ فَيُضْبَحُوا قِرْدَةً وَخَنَازِيرَ يَارْتِكَابُهُمُ الْمَحَارِمَ وَيَتَّخِذُهُمُ الْقَبَائِلُ وَشُرْبِهِمُ الْخَمْرَ وَآكُلِهِمُ الرِّبَا وَلَيْبَسُهُمُ الْحَرِيرَ. رَوَاهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْإِمَامِ أَحْمَدَ فِي زَوَائِدِهِ."

ترجمہ: حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے! میری امت کے کچھ لوگ غرور و تکبر، لہو و لعب کی حالت میں رات گزاریں گے، وہ صبح کے وقت بندر اور خنزیر بن جائیں گے، کیونکہ انہوں نے حرام کو حلال ٹھہرایا اور گانے والی عورتیں رکھیں اور شراب پی اور سود کھایا اور ریشم کا لباس پہنا تھا۔

۲۸: وَرَوَى عَنْ أَبِي أُمَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ قَالَ: بَيِّتَ قَوْمٌ مِنْ هَذِهِ الْأَمَّةِ عَلَى طَعْمٍ وَشَرْبٍ وَلَهْوٍ وَلَعِبٍ  
فَيُضْبِحُوا فَلَمْ يُسَبِّحُوا قِرْدَةً وَخَنَازِيرَ وَلَيَصِيَّتُهُمْ خَسَفَتْ وَقَذَتْ حَتَّى  
يُضْبِحَ النَّاسُ فَيَقُولُونَ: خَسَفَتِ اللَّيْلَةُ بَيْنِي فَلَانٍ وَخَسِفَتِ اللَّيْلَةُ بِدَارِ  
فُلَانٍ، وَلَتُرْسَلَنَّ عَلَيْهِمْ حِجَارَةٌ مِنَ السَّمَاءِ كَمَا أُرْسِلَتْ عَلَى قَوْمِ  
لُوطٍ عَلَى قَبَائِلَ فِيهَا وَعَلَى ثُورٍ وَلَتُرْسَلَنَّ عَلَيْهِمُ الرِّيحُ الْعَقِيمُ الَّذِي  
هَلَكَتْ عَادًا عَلَى قَبَائِلَ فِيهَا وَعَلَى ثُورٍ بِشُرْبِهِمُ الْخَمْرَ وَلَيَسِيَهُمُ  
الْخَرِيرُ وَاتَّخَذَهُمُ الْقَيْنَاتِ وَأَكَلِيَهُمُ الرِّبَا وَقَطَبَعَهُ الرَّحِمُ. وَخَصَلَةُ  
نِسَاءِهَا جَعْفَرٌ. رَوَاهُ أَحْمَدُ مُخْتَصَرًا وَابْنُ عَفْرٍ وَاللَّفْظُ لَهُ.

ترجمہ: حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس  
امت کی ایک جماعت کھانے پینے اور لہو و لعب (کھیل کود) کی حالت میں  
رات گزارے گی، تو وہ ایسی حالت میں صبح کرے گی کہ بندر اور سور کی صورت  
میں مسخ ہو گئی ہو، اور اسی امت کے بعض افراد کو خسف (زمین میں دھنس  
جانے) اور قذف (آسمان سے پتھر برسنے کا) ضرر پہنچے گا، یہاں تک کہ جب  
لوگ صبح اٹھیں گے تو آپس میں یوں کہیں گے کہ: آج رات فلاں خاندان  
زمین میں دھنس گیا اور فلاں کا گھریار زمین میں دھنس گیا۔ اور ان پر آسمان سے  
پتھر برسائے جائیں گے، جس طرح قوم لوط پر برسائے گئے تھے اس کے قبائل  
پر اور گھروں پر، اور ان پر نہایت تیز تند آندھی بھیجی جائے گی جس نے قوم عاد کو  
تباہ کر دیا تھا اس کے قبائل اور گھروں پر، یہ دھنسانے اور پتھر برسانے کا عذاب  
ان کے شراب پینے اور ریشم پہننے اور سود کھانے اور قطع رحمی کرنے کی وجہ سے  
ہوگا اور ایک اور خصلت کی وجہ سے ہوگا جس کو جعفر (اس حدیث کے راوی)  
بھول گئے ہیں۔ (۱)

۲۹: عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ لَعَنَ أَكْلَ الرِّبَا وَمُؤْكَلَهُ وَكَاتِبَهُ وَمَا بَعِ الصَّدَقَةِ وَكَانَ يَنْهَى عَنِ  
النُّوحِ. رَوَاهُ النَّسَائِيُّ.

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سود

(۱) اس حدیث کو امام احمد نے مختصر روایت کیا ہے، یہ الفاظ یحییٰ کے ہیں۔

لینے والے اور سود دینے والے پر، اور سود (کی تحریر یا حساب) لکھنے والے اور صدقہ (واجبہ) نہ دینے والے پر لعنت فرماتے ہوئے سنا، اور آپ ﷺ نوحہ (بلند آواز سے رونے) کو منع فرماتے تھے۔

۳۰: عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ ابْنَ مَرْثَدَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُبِضَ وَلَمْ يُقَسِّرْهَا لَنَا، فَذَعُّوا الرِّبَا وَالرِّبَاةَ. رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ وَالْذَارِمِيُّ.

ترجمہ: حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: حضور ﷺ پر جو آخری آیت نازل ہوئی وہ سود کے متعلق ہے، اور حضور ﷺ نے اس کی پوری تشریح بیان نہیں فرمائی تھی کہ آپ کا وصال ہو گیا، لہذا سود بھی چھوڑ دو اور ان چیزوں کو بھی چھوڑ دو جن میں سود کا شائبہ ہو۔

فائدہ: حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے اس قول کی پوری تفصیل و تشریح شروع رسالے میں گزر چکی ہے جس میں بتلایا گیا ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد سود و ربا کی اس خاص سورت سے متعلق ہے جو ربا کے معنی میں آنحضرت ﷺ کے بیان سے اضافہ ہوئی ہے، یعنی چھ چیزوں کی باہمی بیع و شراء میں کمی بیشی یا ادھار کرنے کو سود قرار دیا ہے، جیسا کہ بعد کی حدیث نمبر ۳۱، ۳۲ میں یہ مضمون آ رہا ہے۔

اس میں یہ اشتباہ رہا کہ ان چھ چیزوں کے حکم میں دوسری اشیاء داخل ہیں یا نہیں؟ اور اگر ہیں تو کس علت اور کس ضابطے سے؟

باقی ربا کا وہ متعارف مفہوم جو نزول قرآن سے پہلے بھی نہ صرف سمجھا جاتا تھا، بلکہ عرب میں اس کے معاملات کا عام رواج تھا، نہ اس میں کوئی ابہام و اشتباہ تھا، نہ اس میں فاروق اعظم رضی اللہ عنہ یا کسی دوسرے صحابی کو کبھی کوئی تردد پیش آیا۔

۳۱: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَلَا تَشْفُوا بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَلَا تَشْفُوا بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِرٍ. مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

ترجمہ: حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے میں صرف اس صورت میں بیچو جب برابر ہو، اور

اس میں بعض کو بعض پر زیادہ نہ کرو، اور چاندی کو چاندی کے بدلے میں صرف اس صورت میں بچو جب برابر ہو، اور اس میں بعض کو بعض پر زیادہ نہ کرو، اور ان میں سے کسی غیر موجود چیز کو موجود کے بدلے میں نہ بچو، یعنی ادھار فروخت نہ کرو۔

۳۲: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ بْنِ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالنَّمْرُ بِالنَّمْرِ وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ مِثْلًا بِمِثْلِ يَدَا يَدٍ، فَمَنْ رَأَى أَوْ اسْتَرَادَ فَقَدْ أَرَبَى الْأَخِذَ وَالْمُغْطَى فِيهِ سَوَاءٌ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

ترجمہ: حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ: سونے کا مبادلہ سونے سے، چاندی کا مبادلہ چاندی سے، گیہوں کا گیہوں سے، جو کا جو سے، چھوارے کا چھوارے سے، نمک کا نمک سے، برابر برابر اور ہاتھ در ہاتھ (نقد) ہونا چاہئے، جس شخص نے زیادہ دیا یا زیادہ طلب کیا، تو اس نے سودی معاملہ کیا، لینے والا اور دینے والا دونوں برابر ہیں۔

۳۳: عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالنَّمْرُ بِالنَّمْرِ وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ مِثْلًا بِمِثْلِ سَوَاءٌ يَدَا يَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِغَوْا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدَا يَدٍ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: سونے کا مبادلہ سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گیہوں کا گیہوں سے، جو کا جو سے، چھوارے کا چھوارے سے، نمک کا نمک سے، برابر برابر اور ہاتھ در ہاتھ (نقد) ہونا چاہئے، اور جب یہ اصناف بدل جائیں (یعنی گیہوں کا جو سے اور سونے کا چاندی سے مبادلہ کیا جائے) تو جس طرح چاہو خرید و فروخت کرو، لیکن یہ خرید و فروخت بھی ہاتھ در ہاتھ (نقد) ہونی چاہئے۔

۳۴: عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: كَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى

أَهْلُ نَجْرَانَ وَهُمْ نَصَارَى: أَنَّ مَنْ بَاعَ مِنْكُمْ بِالرِّبَا فَلَا ذِمَّةَ لَهُ. (۱)  
ترجمہ: امام شعبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے نصاریٰ اہل نجران  
کو ایک فرمان بھیجا جس میں تحریر تھا کہ: تم میں سے جو شخص ربا کا کاروبار کرے  
گادہ ہمارا ذمی ہو کر نہیں رہ سکتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اسلام کا قانون ربا پوری مملکت کے سب لوگوں پر حاوی تھا۔  
۳۵: عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ وَزَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَا: سَأَلْنَا  
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكُنَّا تَاجِرَيْنِ فَقَالَ: إِنْ كَانَ يَدَايِيدُ  
فَلَا بَأْسَ وَلَا يَضْلُحُ بَسِيَّةٌ. (۲)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب اور زید بن ارقم رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ: ہم تاجر  
تھے، ہم نے رسول اللہ ﷺ سے (اپنے کاروبار کے متعلق) سوال کیا، آپ  
ﷺ نے فرمایا کہ: اگر معاملہ دست بدست ہو تو مضائقہ نہیں، مگر ادھار پر یہ  
معاملہ جائز نہیں۔

یہ سوال بظاہر دو مختلف جنسوں کو باہم کم و بیش فروخت کرنے کے متعلق تھا، جیسا کہ دوسری  
روایات سے معلوم ہوتا ہے۔

۳۶: عَنِ امْرَأَةِ أَبِي شَفِيَّانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَتْ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ  
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقُلْتُ: بَعَثَ زَيْدُ بْنُ أَرْقَمٍ جَارِيَةً إِلَى الْغَطَاءِ بِسِتْمِيَّةٍ  
وَأَتَعْتَهَا مِنْهُ بِسِتْمِيَّةٍ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: يَسُّسُ وَاللَّهِ مَا  
اشْتَرَيْتِ أَبْلَغِي زَيْدُ بْنُ أَرْقَمٍ أَنَّهُ قَدْ أَطْلَعَ جِهَادُهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا أَنْ يُتَوَبَّ. قَالَتْ: أَفَرَأَيْتِ إِنْ أَخَذْتُ رَأْسَ مَالِي؟  
قَالَتْ: لَا بَأْسَ، مَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ، وَإِنْ  
تُبَسَّمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ. (۳)

ترجمہ: حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کی زوجہ فرماتی ہیں کہ: میں نے حضرت عائشہ  
رضی اللہ عنہا سے دریافت کیا کہ: میں نے حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کے ہاتھ اپنی ایک

(۱) کنز العمال برمز ابن ابی شیبہ، ج: ۲، ص: ۲۳۴۔

(۲) کنز برمز عبدالرزاق فی الجامع، ج: ۲، ص: ۲۳۲۔

(۳) کنز العمال برمز عبدالرزاق فی الجامع و ابن ابی حاتم، ج: ۲، ص: ۲۳۳۔

کنیز (سرکاری عطا ملنے کے وقت تک) ادھار پر آٹھ سو روپے میں فروخت کی اور پھر یہی کنیز ان سے چھ سو روپے میں خرید لی (جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ گویا چھ سو روپے قرض دے کر میعاد مقررہ پر آٹھ سو روپے کی مستحق ہو گئی، دو سو روپے نفع کے مل گئے)۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ: خدا کی قسم! تم نے نہایت بُرا معاملہ کیا ہے، زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو میرا یہ پیغام پہنچا دو کہ تم نے یہ (سودی معاملہ کر کے) اپنا جہاد ضائع کر دیا جو تم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کیا تھا، زوجہ ابوسفیان رضی اللہ عنہا نے عرض کیا: تو یہ بتلائیے کہ اگر میں ان سے صرف اپنا رأس المال یعنی چھ سو روپے لے لوں، باقی چھوڑ دوں تو کیا گناہ سے بُری ہو جائیں گے؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ: ہاں! جس شخص کو اس کے رب کی طرف سے نصیحت پہنچ جائے اور وہ اپنے گناہ سے باز آ جائے تو پچھلا گناہ معاف ہو جاتا ہے، اور قرآن میں اس کا فیصلہ خود موجود ہے کہ جس نے سودی معاملہ کر لیا ہو اس کو اصل رأس المال ملے گا زیادتی نہ ملے گی۔

۳۷: عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَجُلًا قَالَ لَهُ: إِنِّي اقْرَضْتُ رَجُلًا قَرْضًا فَأَهْدِي لِي هَدِيَّةً. قَالَ: بَنِيَّةٌ مَكَانَهُ هَدِيَّةٌ أَوْ احْسَبْنَاهَا لَهُ بِمِثْلِ عَلَيْهِ. (۱)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ ایک شخص نے ان سے کہا کہ: میں نے ایک شخص کو قرض دیا تھا، اس نے مجھے ایک ہدیہ پیش کیا، تو یہ میرے لئے حلال ہے؟ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ: یا تو اس کے ہدیہ کے بدلے میں تم بھی کوئی ہدیہ اس کو دے دو یا پھر اس ہدیہ کی قیمت ان کے قرض میں مجرا کر دو یا ہدیہ واپس کر دو، (وجہ یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ اس نے قرض کے بدلے میں یہ ہدیہ دیا ہو)۔ (۲)

۳۸: عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِذَا اقْرَضَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ قَرْضًا فَأَهْدِي إِلَيْهِ طَبَقًا فَلَا يَقْبَلُهُ أَوْ حَمَلَةً عَلَى ذَاتَيْهِ فَلَا يَرُكِبُهَا إِلَّا أَنْ يَكُونُ جَرَى

(۱) کنز العمال برمز عبدالرزاق فی الجامع، ج: ۲، ص: ۲۳۴.

(۲) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر سود دینے والا اس پر راضی بھی ہو تب بھی سود جائز نہیں ہوتا، اس میں تراویح طرفین کافی نہیں۔ ۱۲ منہ

بَيِّنَةٌ وَبَيِّنَةٌ مِثْلُ ذَلِكَ. (۱)

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: تم کسی بھائی کو قرض دو پھر وہ تمہیں کوئی طبق کھانے وغیرہ کا بطور ہدیہ پیش کرے تو اس کا ہدیہ قبول نہ کرو، یا وہ اپنی سواری پر تمہیں سوار کرے تو تم سوار نہ ہو، بجز اس صورت کے کہ قرض دینے سے پہلے بھی ان دونوں میں اس طرح کے معاملات ہدیہ لینے دینے کے جاری ہوں تو ہدیہ لینا جائز ہے، (کیونکہ اس صورت میں یہ واضح ہے کہ یہ ہدیہ قرض کی وجہ سے نہیں دیا گیا)۔

۳۹: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ أَنَّ أَبِي بَنٍ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَهْدَى إِلَى عُثْمَانَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ ثَمَرَةِ أَرْضِهِ فَرَدَّهَا فَقَالَ أَبِي: لِمَ رَدَدْتَ هَدِيَّتِي وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ مِنْ أَطْيَبِ لَهْلِ الْمَدِينَةِ ثَمَرَةً، خُذْ عَنِّي مَا تَرُدُّ عَلَيَّ هَدِيَّتِي، وَتَكَانَ عُثْمَانُ أَسْلَفَهُ عَشْرَةَ أَلْفٍ دِرْهَمٍ. (۲)

ترجمہ: محمد بن سیرین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی خدمت میں اپنے باغ کا پھل بطور ہدیہ بھیجا، حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے واپس کر دیا، ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے شکایت کی اور عرض کیا کہ: آپ جانتے ہیں کہ میرے باغ کا پھل سارے مدینہ میں لطیف و افضل ہے (یعنی ظاہری عمدگی کے اعتبار سے یا حلال طیب ہونے کے اعتبار سے)، پھر آپ نے اس کو کیوں رد کر دیا؟ اس کو واپس لیجئے۔ بعض روایات میں ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو دس ہزار درہم قرض دیئے تھے، خطرہ یہ ہوا کہ کہیں یہ ہدیہ اس قرض کے عوض میں نہ ہو، بعد میں ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی یقین دہانی اور ان کے سابقہ معاملات پر نظر ثانی فرما کر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے قبول فرمالیا، جیسا کہ اوپر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ایسی صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جس میں قرض لینے اور دینے والے کے درمیان پہلے سے ہدیہ دینے کا رواج تھا، اور یہی وجہ ہے کہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ پر قبول ہدیہ کا اصرار کرنے کے باوجود حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا

(۱) ابن ماجہ باب الفرض و سنن البیہقی.

(۲) کنز برمز البخاری و مسلم و عبدالرزاق فی الجامع، ج: ۳، ص: ۲۳۸.



خود بھی فتویٰ یہی ہے کہ جس شخص کے ذمہ اپنا قرض ہو، اس سے ہدیہ قبول کرنا درست نہیں، جیسا کہ روایت نمبر ۴۰ سے واضح ہے۔<sup>(۱)</sup>

۴۰: وَعَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: إِذَا اقْرَضْتَ رَجُلًا قَرْضًا فَأَهْدِي لَكَ هَدِيَّةً فَخُذْ قَرْضَكَ وَارْزُدْ إِلَيْهِ هَدِيَّتَهُ. (۲)

ترجمہ: اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ: جب تم کسی کو قرض دو، پھر وہ تم کو کچھ ہدیہ دے، پس اپنا قرض لے لیا کرو، اور ہدیہ لوٹا دیا کرو۔

۴۱: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: إِذَا اسْلَفْتَ رَجُلًا سَلَفًا فَلَا تَقْبَلْ مِنْهُ هَدِيَّةً شُرَاعٍ أَوْ غَارِبَةٍ وَكُوبٍ ذَابِئَةٍ. (۳)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ: جب تم کسی شخص کو قرض دو تو اس کا ہدیہ گوشت کا یا عاریۃ اس کی سواری کو قبول نہ کرو۔

۴۲: عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُّ قَرْضٍ جَرٌّ مَنْفَعَةٌ فَهُوَ رِبَا. (۴)

ترجمہ: حضرت علی کرم اللہ وجہہ روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: جو قرض کوئی نفع پیدا کرے وہ ربا ہے۔

۴۳: إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ هَلَاكًا فَشَى فِيهِمُ الرِّبَا، فَرَوَى عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. (۵)

ترجمہ: حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے رسول کریم ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ: جب اللہ تعالیٰ کسی قوم کو ہلاک کرنا چاہے ہیں تو ان میں ربا یعنی سودی کاروبار پھیل جاتا ہے۔

۴۴: عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ خَطَبَ فَقَالَ: إِنَّكُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّا لَا

(۱) ظاہر یہ ہے کہ اس زمانے میں دس ہزار کی رقم کوئی معمولی رقم نہ تھی، جس کو کسی مصیبت کے رفع کرنے کے لئے لیا گیا ہو، بلکہ تجارتی قسم کا قرض ہی معلوم ہوتا ہے۔ ۱۴ منہ

(۲) کنز برمز عبدالرزاق فی الجامع، ج: ۳، ص: ۲۳۸.

(۳) ذکرہ فی الکنز برمز عبدالرزاق فی الجامع، ج: ۲، ص: ۲۳۸.

(۴) ذکرہ فی الکنز برمز حارث بن ابی اسامہ فی مسند مشہ فی الجامع الصغیر وتکلم علی اسنادہ فی فیض القدیر ولكن شارحه العزیزی قال فی السراج المنیر قال الشیخ حدیث حسن لغیرہ.

(۵) کنز برمز مسند الفردوس الدہلمی، ج: ۲، ص: ۲۱۳.

نَعْلَمُ أَبْوَابَ الرِّبَا وَلَا نَحْنُ أَكْثَرُ عِلْمًا بِهَا أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ أَنْ يُكُونَ لِي مِصْرٌ وَكُوزُهَا وَإِنْ مِنْهُ أَبْوَابٌ لَا تَخْفَى عَلَى أَحَدٍ<sup>(۱)</sup> مِنْهَا السَّلَامُ فِي السِّنِّ وَأَنْ تَبَاعَ الشَّرَةُ وَهِيَ مَعْصِفَةٌ لِمَا تَطِبُ وَأَنْ يُبَاعَ الذُّغَبُ بِالْفُورِ نَسَاءً<sup>(۲)</sup> ترجمہ: حضرت فاروق اعظم ؓ نے ایک روز خطبہ دیا جس میں فرمایا کہ: تم لوگ یہ سمجھتے ہو کہ ہم ابوابِ ربا کی قسمیں نہیں جانتے، اور بلاشبہ اگر مجھے اقسامِ ربا کی پوری حقیقت معلوم ہو جائے تو وہ اس سے زیادہ محبوب ہے کہ پوری سلطنت مصر اور متعلقات مصر کی مجھے حاصل ہو (لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ربا کی حقیقت بھی مبہم ہے، کیونکہ) ربا کی بہت سی اقسام ہیں جو کسی پر مخفی نہیں، من جملہ ان کے ایک قسم ربا کی یہ ہے کہ جانوروں میں بیع سلم (بدھنی) کی جائے اور ایک یہ ہے کہ پھلوں کی بیع اُن کے کچا ہونے کی حالت میں پکنے سے پہلے کر دی جائے اور یہ کہ سونے کو چاندی کے بدلے میں ادھار پر فروخت کیا جائے۔

۴۵: عَنْ الشَّعْبِيِّ قَالَ: قَالَ عُمَرُ: تَرَكْنَا بَسْعَةَ أَغْشَارِ الْحَلَالِ مَخَافَةَ الرِّبَا.<sup>(۳)</sup>

ترجمہ: حضرت سعید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: حضرت عمر بن خطاب ؓ نے فرمایا کہ: ہم نے توے فی صدی حلال کو ربا کے خوف سے چھوڑ رکھا ہے۔

اس روایت اور اس سے پہلے روایت سے یہ واضح ہو گیا کہ فاروق اعظم ؓ نے جو اس پر اظہارِ افسوس کیا کہ آیاتِ حرمتِ سود نازل ہونے کے بعد ہمیں اتنی مہلت نہ ملی کہ ربا کی پوری تشریحات رسول کریم ؐ سے دریافت کر کے معلوم کر لیتے، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ربا کا مفہوم عرب کے نزدیک مبہم یا مجمل تھا، بلکہ مطلب صرف یہ ہے کہ ان کی ان اقسام کی تشریحات میں کچھ ابہام رہ گیا، جن کو رسول کریم ؐ نے مفہومِ ربا میں داخل فرمایا ہے، قرض پر نفع لینے کا ربا جو قرآن میں مذکور ہے اس میں کوئی ابہام و اجمال نہیں۔

(۱) اس سے واضح ہو گیا کہ فاروق اعظم ؓ کا تردد مطلق مفہومِ ربا میں نہیں بلکہ اس خاص ربا میں ہے جو عرب میں پہلے معروف نہ تھا۔ ۱۳ منہ

(۲) ذکرہ فی الكنز برمز عبدالرزاق فی الجامع وعن ابی عبید، ج: ۲، ص: ۲۳۲۔

(۳) ذکرہ فی الكنز برمز عبدالرزاق فی الجامع، ج: ۲، ص: ۲۳۱۔

۴۶: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ  
الْمَحَقُّ عَلَى رَجُلٍ لِيَأْخُذَ بِأَجَلٍ فَيَقُولُ: عَجِّلْ لِي وَأَنَا أَضْعُ عَنْكَ، لَا تَأْسَ  
بِذَلِكَ وَأَنَا الرِّبَا: أَخْبَرُ لِي وَأَنَا أَرِيدُكَ، وَلَيْسَ عَجِّلْ لِي وَأَنَا أَضْعُ  
لَكَ. (۱)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ: ان سے کسی شخص نے  
سوال کیا کہ کسی شخص کے ذمہ کسی کا کوئی قرض ہو اور وہ میعاد مقررہ سے پہلے یہ  
کہے کہ میرا روپیہ آپ نقد دے دیں تو میں اپنے قرض کا کوئی حصہ چھوڑ دوں گا۔  
ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ: اس میں کوئی مضائقہ نہیں، رہا تو اس میں ہے کہ  
کوئی شخص یہ کہے کہ: مجھے میعاد مقرر سے مزید مہلت قرض میں دے دو، تو میں  
تمہیں اتنی رقم زیادہ دوں گا، اس میں رہا نہیں کہ میعاد سے پہلے دے دو تو اتنی  
رقم کم کر دوں گا۔

۴۷: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: لَا تَشَارِكْ يَهُودِيًّا وَلَا  
نَصْرَانِيًّا وَلَا مَجُوسِيًّا. قِيلَ: وَلِمَ؟ قَالَ: لِأَنَّهُمْ يَرْبُونَ وَالرِّبَا لَا يَجِلُّ. (۲)  
ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ: کسی یہودی یا نصرانی یا مجوسی  
کے ساتھ شرکت کا کاروبار نہ کرو۔ لوگوں نے وجہ دریافت کی تو فرمایا کہ: یہ  
لوگ رہا کے معاملات کرتے ہیں اور رہا حلال نہیں۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے ارشاد سے معلوم ہوا کہ سود خوروں کے ساتھ کاروبار میں شرکت  
کرنا بھی حرام ہے۔

ارادہ کیا تھا کہ سود کی حرمت سے متعلق ایک چہل حدیث جمع کر دی جائے، جمع کرنے کے  
وقت چالیس سے بھی زیادہ احادیث جمع ہو گئیں۔

رسول کریم ﷺ کے ارشادات قرآن کریم کی تفسیر ہوتے ہیں، ان ارشادات کے مجموعے  
پر جو شخص دیانت داری کے ساتھ نظر ڈالے گا اس کے سامنے سے وہ سب شبہات دور ہو جائیں گے جو  
آج کل عام طور پر مسئلہ سود کے متعلق پیش کیے جاتے ہیں (اور شروع و سلسلہ میں ان کے جوابات بھی  
لکھے گئے ہیں، یہاں پر مسئلہ سود کے پہلے حصے کو ختم کرتا ہوں، دوسرے حصے، اگر اللہ تعالیٰ نے توفیق  
عطا فرمائی تو بعد میں لکھے جاویں گے)، وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ وَالْمُعِينُ۔

# تجارتی سود

عقل اور شرع کی روشنی میں

مندرجہ بالا رسالہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی کا تحریر فرمودہ ہے جس میں حضرت شیخ الاسلام دامت برکاتہم نے مسئلہ سود سے متعلق جناب یعقوب شاہ صاحب کے سوالات اور جناب محمد جعفر شاہ صاحب پھلواری کی تالیف کردہ کتاب کا مفصل اور مدلل جواب تحریر فرمایا ہے جس میں سوال و جواب کے دوران بعض اضافی علمی تحقیقات مندرج ہیں، اگرچہ موضوع سے متعلقہ بحث آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں لیکن موضوع کی جامعیت کے پیش نظر مختلف سوالات اور ان کے تحقیقی جوابات مزید علمی نکات اور اضافات سے خالی نہیں، لہذا اس رسالہ کو بعینہ نقل کیا جا رہا ہے۔ ۱۲ محمود احمد

## حرف آغاز

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَكَفَى وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ

کافی عرصہ ہوا جناب یعقوب شاہ صاحب آڈیٹر جنرل پاکستان نے ”سود سے متعلق چند سوالات“ کے نام سے ایک سوال نامہ مرتب کیا تھا، جس میں انہوں نے مختلف علمائے کرام کے سامنے اپنے وہ اشکالات پیش کئے تھے جو انہیں تجارتی سود کی حرمت پر پیش آئے، انہوں نے مبلغ جستجو اور تحقیق و تفتیش کرنے کے بعد اپنے وہ تمام نکات اس سوال نامے میں لکھ دیئے تھے جن کے تحت وہ یہ سمجھتے تھے کہ تجارتی سود حلال ہونا چاہئے۔

اس سوال نامے کی ایک کاپی میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہم العالی کے پاس بھی آئی، یہ سوال نامہ عرصہ تک والد صاحب مدظلہم کے پاس رکھا رہا اور آپ اس پر ہجوم مشاغل کے سبب کچھ تحریر نہ فرما سکے۔ اس کے کچھ عرصہ بعد جناب ماہر القادری (مدیر ”فاران“ کراچی) نے اسی مسئلے پر ایک اور کتاب والد صاحب مدظلہم کو تبصرے کے لئے دی، جو ادارہ ثقافت اسلامیہ کے رفیق جناب محمد جعفر شاہ صاحب بھلواروی کی تالیف کردہ تھی، اس کا ایک جزء جناب یعقوب شاہ صاحب کا سوال نامہ بھی تھا اور پھر جناب جعفر شاہ صاحب نے اسی کے جواب میں تجارتی سود کی فقہی حیثیت سے بحث کی تھی اور یہ ثابت کرنا چاہا تھا کہ تجارتی سود حرام نہیں۔

یہ کتاب بھی کافی دنوں تک والد صاحب قبلہ کے پاس رکھی رہی اور بے شمار مصروفیات کے سبب والد صاحب اس پر بھی کچھ تحریر نہ فرما سکے، بالآخر یہ دونوں چیزیں احقر کو عنایت فرمائیں اور حکم دیا کہ اس پر میں کچھ لکھوں، علمی بے مائیگی کے باوجود تعمیل حکم کے لئے احقر نے اپنی بساط کے مطابق غورو فکر اور تحقیق کر کے کچھ لکھ دیا، اب یہ موصوف کی نظر ثانی اور اصلاح و ترمیم کے بعد آپ کے سامنے

یہاں یہ واضح رہے کہ آج کل دنیا میں سود کی دو صورتیں متعارف ہیں:  
۱: مہاجتی سود، جو کسی وقتی اور شخصی ضرورت کے واسطے لیے ہوئے قرض (Usury) پر لیا جائے۔

۲: تجارتی سود، جو کسی نفع آور (Productive) کام کے واسطے لیے ہوئے قرض پر لیا جائے۔

قرآن و حدیث کی نصوص اور اجماع اُمت سود کی ہر قسم اور ہر شعبے کو سخت ترین حرام قرار دیتے ہیں، اور پہلی قسم کو تو سود کو حلال قرار دینے والے حضرات بھی حرام ہی کہتے ہیں۔ محترم یعقوب شاہ صاحب اور محمد جعفر شاہ صاحب پھلواری کو سود کی جس صورت کے حرام ہونے میں شبہ ہے وہ سود کی دوسری صورت یعنی تجارتی سود ہے، اس لئے ہم بھی اپنے اس مقالے میں تجارتی سود ہی سے بحث کریں گے، مہاجتی سود ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے۔  
ان صفحات میں اُن دلائل کا جائزہ لینا مقصود ہے جو تجارتی سود کے جواز پر پیش کیے گئے ہیں، واللہ المستعان۔

۲۶/ اگست ۱۹۶۱ء

محمد تقی عثمانی

(۸۷۱- گارڈن ایسٹ، کراچی)

## فقہی دلائل

پہلے ان دلائل کو لیجئے جو تجارتی سود کو جائز قرار دینے والے حضرات فقہی زاویہ نگاہ سے پیش کرتے ہیں، ان حضرات کے دو گروہ ہو گئے ہیں، بعض تو وہ ہیں جو اپنے استدلال کی بنیاد اس بات پر رکھتے ہیں کہ تجارتی سود عہد رسالت میں رائج تھا یا نہیں؟ ان کا کہنا یہ ہے کہ قرآن کریم میں حرام سود کے لئے ”الزبر“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس سے مراد سود کی وہ مخصوص شکل ہے جو آنحضرت ﷺ کے زمانے میں یا آپ ﷺ سے پہلے عہد جاہلیت میں رائج تھی۔ ظاہر ہے کہ قرآن کریم کے بلا واسطہ مخاطب اہل عرب ہیں، ان کے سامنے جب ”الزبر“ کا ذکر کیا جائے گا تو مراد وہی ”ربا“ ہوگا جو ان کی نگاہ میں جانا پہچانا و معروف ہو، اور جب ہم اس زمانے میں سود کی مروجہ صورتوں میں جستجو کرتے ہیں تو ہمیں کہیں تجارتی سود کی شکل نہیں دکھائی دیتی، تجارتی سود اہل یورپ کی ایجاد ہے اور صنعتی انقلاب کے بعد جب صنعت و تجارت کو فروغ نصیب ہوا ہے اس وقت تجارتی سود (Commercial Interest) کا لین دین شروع ہوا ہے، لہذا جن آیات سے سود کی حرمت معلوم ہوتی ہے ان سے تجارتی سود کے حرام ہونے پر استدلال صحیح نہیں۔

ہم پہلے اسی گروہ کے اس استدلال کا جائزہ لیتے ہیں۔

ہماری نظر میں ان حضرات کا یہ استدلال بہت سچی ہے، اس لئے کہ ان حضرات نے اپنی اس دلیل کی اس عمارت کو دو ہی ستونوں پر کھڑا کیا ہے، ایک تو یہ کہ ”الزبر“ سے مراد ”ربا“ کی وہی شکل و صورت ہے جو زمانہ رسالت میں رائج تھی، اور دوسرے یہ کہ تجارتی سود اس زمانے میں رائج نہیں تھا، اور ان ستونوں کو ذرا سی توجہ سے ٹھوک بجا کر دیکھئے تو فوراً معلوم ہو جائے گا کہ یہ دونوں کھوکھلے ہیں۔

اول تو یہ بات ہی بے وزن ہے کہ ”ربا“ کی جو شکل و صورت عہد جاہلیت میں رائج نہ ہو وہ حرام نہیں، اس لئے کہ اسلام کسی چیز کو حرام یا حلال قرار دیتا ہے تو اس کی ایک حقیقت سامنے ہوتی ہے، اسی پر احکام کا دارومدار ہوتا ہے، شکل و صورت کے بدلنے سے احکام میں کوئی فرق نہیں آتا۔ قرآن نے ”الخنزیر“ (شراب) کو حرام قرار دیا ہے، زمانہ نبوت میں وہ جس شکل و صورت کے ساتھ معروف

تھی اور اس کے بنانے کے جو طریقے رائج تھے وہ سب بدل گئے مگر چونکہ حقیقت نہیں بدلی اس لئے حکم بھی نہیں بدلا، وہ بدستور حرام رہی۔ ”الْفَحْشَاءُ“ (بدکاری) کی صورتیں اس زمانے میں کچھ اور تھیں، آج کچھ اور ہیں، زمین و آسمان کا تفاوت ہے، مگر بدکاری، بدکاری ہی ہے، اور قرآن کے وہی احکام اس پر نافذ ہیں۔ سود اور قمار کا بھی یہی حال ہے، اس زمانے میں اس کی جو شکل و صورت معروف تھی، آج اس سے بہت مختلف صورتیں رائج ہیں، مگر جس طرح مشینوں اور سائنٹفک طریقوں سے کشید کی ہوئی شراب، شراب ہے، اور سینماؤں اور کلبوں کے ذریعے پیدا کی ہوئی آشنائیاں اور ان کے نتیجے میں بدکاریاں، بدکاریاں ہی ہیں تو اگر سود اور قمار کو نئی شکل دے کر بینکنگ یا لائری کا نام دے دیا جائے تو اس سے اس کے احکام کیوں بدلیں؟ یہ تو ایسا ہی ہو گیا جیسے کسی ہندوستانی ماہر موسیقی نے عرب کے بدوؤں کا گانا سن کر کہا تھا کہ قربان جائے اپنے نبی ﷺ کے! انہوں نے ان لوگوں کا گانا سنا اس لئے حرام قرار دے دیا، یہ بے شک حرام ہی ہونا چاہئے، اگر ہمارا گانا سنتے تو کبھی حرام نہ کہتے۔

قرآن نے جو سود کی حرمت کا حکم دیا ہے اُسے احتیاجی اور ضرفی سود کے ساتھ مخصوص کرنے کی حیثیت بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

### کیا تجارتی سود عہد رسالت میں رائج نہ تھا؟

پھر اس دلیل کا دوسرا مقدمہ بھی درست نہیں کہ ”کمرشل انٹرسٹ“ عہد جاہلیت میں رائج نہ تھا، یہ کہنا دراصل تاریخ اور روایات سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ جاہلیت عرب اور پھر اسلامی دور کی تاریخ پر سرسری نظر ڈالنے کے بعد یہ بات بالکل آشکارا ہو جاتی ہے کہ اس زمانے میں سود کا لین دین صرف احتیاجی اور ضرفی قرضوں پر نہیں تھا بلکہ تجارتی اغراض اور نفع بخش مقاصد کے لئے بھی قرض لیے اور دیئے جاتے تھے، ذرا ان روایتوں کو خوب غور سے دیکھئے:

۱: کانت بنو عمرو بن عامر یاخذون الزبوا من بی المعيرة وکانت بنو المعيرة یربون لهم فی الجاهلیة فحاء الاسلام و لهم علیهم مالٌ کثیر. (۱)

ترجمہ: جاہلیت کے زمانے میں بنو عمرو بن عامر، بنو مغیرہ سے سود لیتے تھے، اور بنو مغیرہ انہیں سود دیتے تھے، چنانچہ جب اسلام آیا تو ان پر ایک بھاری مال واجب تھا۔



اس روایت<sup>(۱)</sup> میں عرب کے دو قبیلوں کے درمیان سودی لین دین کا ذکر کیا گیا ہے، یہ بات ذہن میں رکھئے کہ ان قبیلوں کی حیثیت تجارتی کمپنیوں جیسی تھی، ایک قبیلے<sup>(۲)</sup> کے افراد اپنا مال ایک جگہ جمع کر کے اجتماعی انداز میں اس سے تجارت کیا کرتے تھے، پھر یہ قبیلے اچھے خاصے مال دار بھی تھے، اب آپ خود ہی فیصلہ کر لیجئے کہ کیا دو مال دار قبیلوں کے درمیان سود کا مسلسل کاروبار کسی ہنگامی ضرورت کے لئے ہو سکتا ہے؟ یقیناً یہ لین دین تجارتی بنیادوں پر تھا۔

اس دلیل پر جناب یعقوب شاہ صاحب نے دسمبر ۱۹۶۱ء کے ماہنامہ ”ثقافت“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ قرض تجارتی نہیں زراعتی ہوتے تھے، اس پر انہوں نے ایک روایتی تائید بھی پیش کی ہے، مگر ہماری نظر میں اول تو ابوسفیان کے قافلہ تجارت سے اس کی صاف تردید ہو جاتی ہے اور اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے کہ قرض، خواہ تجارتی ہو یا زراعتی ہو، بہر حال نفع آور تھا اور اگر نفع بخش اغراض کے لئے زراعتی سود ناجائز ہو سکتا ہے تو تجارتی سود کی وجہ جواز اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ یورپ کی منڈیوں میں اب زیادہ ضرورت تجارتی سود ہی کی ہے، اُسے حلال کرنا پیش نظر ہے۔

رہا یہ کہنا کہ ”یہ طرز فکر آج کل کے ترقی یافتہ طریقہ زراعت کا آئینہ دار ہے جس میں مشینوں اور مصنوعی کھاد پر زور دیا جاتا ہے، ورنہ پرانے زمانے میں کاشت کار جو قرض لیتے تھے وہ احتیاجی اور ضروری ہوتے تھے“ تو یہ بہت بعید سی بات ہے، اس لئے کہ قدیم زمانے میں بھی زراعت پیشہ لوگ بڑے مال دار ہوتے تھے اور بڑے اونچے پیمانے پر بھی زراعت کی جاتی تھی، پھر اس روایت میں تو قبیلوں کے اجتماعی قرض کا ذکر ہے، انفرادی قرض نہیں، ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ پورے کے پورے قبیلے کے قرض کو ”ضروری اور احتیاجی“ کس طرح قرار دیا جاسکتا ہے؟

(۱) خلیفہ وقت نے مرتے وقت اپنے بیٹوں کو وصیت کرتے ہوئے کہا کہ: ”بنی ثقیف پر جو میری سودی رقم ہے اسے بھی بغیر لیے نہ چھوڑنا“ (ترجمہ سیرت ابن ہشام ج: ۱ ص: ۴۲۰) اس میں مقروض ایک قبیلہ ہے جو شخصی یا وقتی غرض سے ہرگز قرض نہیں لے سکتا، یقیناً اس کی حیثیت ملکی قرضوں کی سی ہے۔ ۱۲ (محمد تقی عثمانی)

(۲) اس کا اندازہ اس واقعے سے ہو سکتا ہے جو جگہ بدر کا محرک بنا، ابوسفیان رضی اللہ عنہ (حالت کفر میں) ایک تجارتی قافلہ شام سے لے کر آرہے تھے اور اس کے بارے میں تاریخ کہتی ہے کہ اس میں مکہ کے ہر فرد کا حصہ تھا۔ علامہ زرقانی رحمہ اللہ اپنی مشہور کتاب ”شرح المواہب اللدنیہ“ میں لکھتے ہیں:

لم یبق قرشی ولا قرشبة له مثقال الا بعث به فی العیر۔ (ج: ۱ ص: ۴۱۱)

ترجمہ: کوئی قرشی مرد ہو یا عورت ایسا نہ تھا جس کے پاس ایک درہم ہو اور وہ اس نے قافلے میں نہ بھیجا ہو۔

## ایک بہت واضح دلیل

۲: درمنثور ہی میں علامہ سیوطیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت نقل کی ہے:

من لم يترك المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله. (۱)

ترجمہ: جو شخص ”مخابرہ“ نہ چھوڑے وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے اعلان جنگ سن لے۔

اس روایت میں آنحضرت ﷺ نے ”مخابرہ“ کو سود ہی کی ایک صورت قرار دے کر ناجائز قرار دیا، اور جس طرح سود خور کے خلاف خدا اور رسول ﷺ نے اعلان جنگ کیا ہے، اسی طرح ”مخابرہ“ کرنے والے کے خلاف بھی کیا۔

”مخابرہ“ بٹائی کی ایک صورت ہے، اور وہ یہ کہ زمین دار کسی کاشت کار کو اپنی زمین اس معاہدے پر دے کہ کاشت کار اس کو غلہ کی ایک معین مقدار دیا کرے۔ فرض کیجئے کہ آپ کی ایک زمین ہے اور آپ وہ زید کو اس معاہدے پر کاشت کے لئے دیں کہ وہ غلے کی ایک معین مقدار مثلاً پانچ من ہر فصل پر آپ کو دیتا رہے گا، خواہ اس کی پیداوار کم ہو یا زیادہ یا بالکل نہ ہو۔ یا مثلاً یہ معاہدہ طے ہو کہ جتنی پیداوار پانی کی نالیوں کے قریبی حصوں پر ہوگی وہ آپ کو دے دے اور باقی کاشت کار کا ہے، یہ معاملہ ”مخابرہ“ کہلاتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے اس معاملے کو ”ربا“ کی ایک شکل قرار دے کر حرام فرمایا ہے، اب آپ ہی غور فرمائیں کہ یہ معاملہ ربا کی کون سی صورت سے متعلق ہے؟ ضرفی اور احتیاجی سود سے یا تجارتی سود سے؟ ظاہر ہے کہ یہ صورت تجارتی سود سے مشابہ ہے، جس طرح تجارتی سود میں قرض دینے والا قرض کی رقم کسی نفع آور کام میں لگاتا ہے، اسی طرح مخابرہ میں کاشت کار زمین کو نفع آور کام میں لگا دیتا ہے، ضرفی اور احتیاجی سود میں ایسا نہیں ہوتا۔

پھر جو علت تحریم ”مخابرہ“ کو ناجائز قرار دیتی ہے وہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ کاشت کے بعد گل پیداوار پانچ من ہی ہو اور بے چارے کاشت کار کو کچھ بھی نہ ملے، یہی علت تجارتی سود میں بھی پائی جاتی ہے کہ ممکن ہے جو رقم قرض لے کر تجارت میں لگائی گئی ہے اس سے صرف اتنا ہی نفع ہو جتنا کہ اسے سود میں دے دینا ہے یا اتنا بھی نہ ہو (جس کی پوری تفصیل آگے آرہی ہے)، اور یہ علت ضرفی اور احتیاجی سود میں نہیں پائی جاتی ہے، کیونکہ مقروض قرض کی رقم کسی تجارت میں نہیں لگاتا، اس کے

حرام ہونے کی علت کچھ اور ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ”غبارہ“ کو ”ربا“ میں داخل فرمایا اور غبارہ، صرف سود کے مشابہ نہیں ہو سکتا، وہ تجارتی سود کے مشابہ ہے، اس سے یہ بھی پتہ چل گیا کہ عہد رسالت میں نفع بخش کاموں میں لگانے کے لئے سودی لین دین کا رواج تھا اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ سود حرام ہے۔

## ایک اور دلیل

اب آپ ایک اور روایت پر غور فرمائیے:

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لیأتین علی الناس زمان لا یبقی أحد إلا أکل الربوا فمن لم یأكله أصابه من غبارہ. (۱)

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: لوگوں پر ایک ایسا زمانہ ضرور آئے گا جس میں کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس نے سود نہ کھایا ہو، اور اگر کسی نے نہ کھایا ہوگا تو اس کا غبار اس تک ضرور پہنچا ہوگا۔

اس روایت میں آنحضرت ﷺ نے ایک ایسے زمانے کی خبر دی ہے جس میں سود خوری بہت عام ہو جائے گی، اگر اس سے مراد موجودہ زمانہ ہے (جیسا کہ ظاہر بھی ہے) تو آپ غور فرمائیے کہ اس زمانے میں کون سے سود کو اس قدر عموم حاصل ہوا ہے جس سے بچنا مشکل ہے، ہر شخص جانتا ہے کہ اس زمانے میں تجارتی سود عام ہو رہا ہے اور مہاجنی سود گھٹتا جا رہا ہے۔

اور اگر حدیث میں جس زمانے کی پیش گوئی کی گئی ہے اس سے مراد کوئی آئندہ زمانہ ہے تو اول تو بظاہر تجارتی سود ہی بڑھے گا اور مہاجنی سود گھٹتا رہے گا، اور دوسرے عقلاً بھی یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ مہاجنی سود کے رواج عام سے ہر شخص تک اس کا اثر ضرور پہنچے، یہ بات بہت بعید ہے کہ دنیا میں بسنے والوں کی اکثریت مہاجن بن جائے اور سود لے لے کر کھائی رہے، اور پھر اگر ایسا ہو بھی تو جو لوگ سود پر قرض لیں گے کم از کم وہ تو سود کا غبار کھانے سے بھی بچے رہیں گے، حالانکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد یہ ہے کہ ہر شخص کو اس کا غبار تو ضرور ہی پہنچے گا۔

سود کا ایسا رواج عام جس سے کہ ہر کس و نا کس کو اس کا کچھ نہ کچھ غبار ضرور پہنچے، تجارتی سود

ہی میں ممکن ہے، جیسا کہ بینکنگ کے موجودہ نظام میں ہو رہا ہے۔ تقریباً آدمی دنیا کا روپیہ بینکوں میں جمع رہتا ہے جس پر انہیں سود دیا جاتا ہے، بڑے سرمایہ دار ان بینکوں سے سود کا لین دین کرتے ہیں اور چھوٹے تاجر بینک میں روپیہ جمع رکھتے ہیں، پھر بینکنگ کچھ اتنے بڑے پیمانے پر ہونے لگی ہے کہ ہر ایک بینک میں سینکڑوں کی تعداد میں لوگ نوکری کرتے ہیں، اس طرح کسی نہ کسی درجے میں سود کی نجاست میں ملوث ہو جاتے ہیں، اور جو لوگ براہ راست ملوث نہیں ہوتے تو وہ مال جو بذریعہ سود حاصل کیا جاتا ہے جب اس کی گردش ملک میں ہوتی ہے تو بالواسطہ ہی کسی مگر سود کے پیسے سے ہر شخص ملوث ہو جاتا ہے، جس کو حدیث میں ”سود کا غبار“ کہا گیا ہے، اور جس سے بچنے کا دعویٰ کوئی بڑے سے بڑا متقی بھی نہیں کر سکتا۔

اس لئے رسول کریم ﷺ کا مذکورہ بالا ارشاد تجارتی سود ہی کے بارے میں ہو سکتا ہے۔

### حضرت زبیر بن عوفؓ

اس کے علاوہ حضرت زبیر بن عوفؓ کا جو طرز عمل اس سلسلے میں روایات سے ثابت ہوتا ہے وہ بڑی حد تک اس طریقے سے مشابہ ہے جو آج بینکنگ کے نظام میں رائج ہے۔ حضرت زبیرؓ اپنی امانت و دیانت کے اعتبار سے مشہور تھے، اس لئے بڑے بڑے لوگ ان کے پاس اپنی امانتیں جمع کرایا کرتے تھے اور اپنی مختلف ضروریات کی بنا پر وہ اپنی پوری یا تھوڑی رقمیں واپس بھی لیتے رہتے تھے، حضرت زبیرؓ کے بارے میں بخاری کی کتاب الحہاد، باب برکۃ الغازی فی مالہ، اور طبقات ابن سعد میں یہ ضمن طعنات البدیین من المهاجرین یہ تصریح موجود ہے کہ یہ لوگوں کی رقموں کو بطور امانت رکھنا منظور نہیں کرتے تھے بلکہ یہ کہہ دیا کرتے تھے:

”لَا وَلَٰكِنْ هُوَ سَلَفٌ“

”یہ امانت نہیں قرض ہے۔“

اس کا مقصد کیا تھا؟ شارح بخاری حافظ ابن حجرؒ کی زبانی سنئے:

وَكَانَ غَرَضُهُ بِذَلِكَ أَنَّهُ كَانَ يَخْشَى عَلَى الْمَالِ أَنْ يَضِيعَ فَيُطْلَقَ بِهِ

التَفْصِيرُ فِي حِفْظِهِ فَرَأَى أَنْ يَجْعَلَهُ مَضْمُونًا فَيَكُونُ أَوْثَقَ لِمُصَاحِبِ

الْمَالِ أَبْقَى لِمُرُوتِهِ، وَزَادَ ابْنُ بَطَّالٍ لِيُطِيبَ لَهُ رِيحَ ذَلِكَ الْمَالِ. (۱)

ترجمہ: اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ انہیں خطرہ تھا کہ کہیں مال ضائع نہ ہو

## ہند بنت عتبہ کا واقعہ

۶: علامہ طبریؒ نے سنہ ۲۳ھ کے واقعات میں ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ:

ان ہند بنت عتبہ قامت الی عمرو بن الخطاب فاستقرضتہ من بیت المال أربع الاف تشجر فیہا وتضمنہا فأقرضہا فخرجت الی بلاد کلب فاشترت وباعت..... الخ۔

ترجمہ: ہند بنت عتبہ، حضرت عمرؓ کے پاس آئی اور بیت المال سے چار ہزار قرض مانگے تاکہ ان سے تجارت کرے اور ان کی ضمان ہو، حضرت عمرؓ نے دے دیئے، چنانچہ وہ بلاد کلب میں گئی اور مال خرید کر فروخت کیا۔

اس میں خاص تجارت کے نام سے روپیہ قرض لینے اور دینے کا ذکر ہے، کیا اس کے بعد بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ قرونِ اولیٰ میں تجارت کے لئے قرض لینے دینے کا رواج نہ تھا؟ ہاں! یہ صحیح ہے کہ اس قرض پر سود لینے دینے کا رواج احکام قرآنی نازل ہونے کے بعد نہ رہا تھا، جیسا کہ اس واقعے میں چار ہزار قرض بلا سود دینا مذکور ہے۔

## حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہماؓ کا واقعہ

موطا امام مالکؒ میں ایک لمبی روایت ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے صاحبزادے عبداللہ اور حضرت عبید اللہؓ ایک لشکر کے ساتھ عراق گئے، لوٹتے وقت حضرت ابوہریرہؓ سے ملنے گئے، انہوں نے فرمایا کہ: اگر میرے لئے آپ کو کوئی نفع پہنچانا ممکن ہو تو ضرور پہنچاؤں گا، پھر فرمایا کہ: میرے پاس بیت المال کی ایک رقم ہے، میں وہ امیر المؤمنین کو بھیجنا چاہتا ہوں، وہ میں آپ کو قرض دیتا ہوں، آپ اس سے مال تجارت لے کر جائیں اور مدینہ جا کر فروخت کریں اور اصل رقم امیر المؤمنین کو پہنچا کر منافع خود رکھ لیں، چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔<sup>(۱)</sup>

اس واقعے میں بھی تجارت ہی کے لئے قرض لیا گیا ہے۔

عہدِ سلف کے یہ چند واقعات سرسری نظر میں سامنے آئے، اگر باقاعدہ جستجو کی جائے تو اور بھی بہت مل سکتے ہیں، لیکن ان سب کو جمع کر کے مضمون کو طول دینا بے حاصل ہی ہوگا، مذکورہ سات

(۱) موطا مالک، ص: ۲۸۵، کتاب القرض۔

جائے اور یہ سمجھا جائے کہ انہوں نے اس کی حفاظت میں کوتاہی کی ہوگی، اس لئے انہوں نے یہ مناسب سمجھا کہ اسے (قرض بنا کر) بہر صورت واجب الادا قرار دے لیں تاکہ مال والے کو بھروسہ زیادہ رہے اور ان کی ساکھ بھی قائم رہے۔ ابن بطالؒ نے یہ بھی فرمایا کہ: وہ ایسا اس لئے بھی کرتے تھے تاکہ اس مال سے تجارت کرنا اور فائدہ کماتا ان کے لئے جائز ہو جائے۔

اس طریقے سے حضرت زبیرؓ کے پاس کتنی بڑی رقمیں ہو جاتی تھیں؟ اس کا اندازہ طبقات ابن سعدؒ کی اس روایت سے کیجئے:

قال عبد اللہ بن الزبیر: فَحَسِبْتُ مَا عَلَيْهِ مِنَ الدَّيُونِ فَوَجَدْتُهُ أَلْفِي أَلْفِي وَمِائَتِي أَلْفًا. (۱)

ترجمہ: حضرت زبیرؓ کے بیٹے عبد اللہؓ فرماتے ہیں کہ: میں نے ان کے ذمے واجب الادا قرضوں کا حساب لگایا تو وہ بائیس لاکھ لکھ لکھے۔

حضرت زبیرؓ جیسے متمول صحابی پر یہ بائیس لاکھ روپے کا قرض ظاہر ہے کہ کسی ضروری اور وقتی ضرورت کے لئے نہیں تھا بلکہ یہ امانتوں کا سرمایہ تھا اور یہ تمام سرمایہ کاروبار ہی میں مشغول تھا، کیونکہ حضرت زبیرؓ نے وفات سے قبل اپنے صاحبزادے حضرت عبد اللہؓ کو یہ وصیت فرمائی تھی کہ ہماری تمام املاک کو فروخت کر کے یہ رقم ادا کی جائے، اس کی تصریح بھی طبقات ابن سعدؒ ہی میں موجود ہے: ”يَا بُنَيَّ! بَعِ مَالَنَا وَاقْضِ ذِينِي“ (بیٹے! ہمارا مال فروخت کر کے قرضہ ادا کرنا)۔ (۲)

## یا نچویں شہادت

امام بغویؒ نے بروایت عطاء و عکرمہؒ ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ حضرت عباس اور حضرت عثمانؓ کی ایک سودی رقم کسی تاجر کے ذمے واجب تھی، اس کا مطالبہ کیا گیا تو حرمتِ ربا کی آیات کے تحت رسول کریم ﷺ نے اُسے روک دیا اور سود کی رقم چھوڑنے کا فیصلہ کیا۔

اس روایت میں تصریح ہے کہ حضرت عباس اور حضرت عثمانؓ نے یہ رقم ایک تاجر کو قرض دی تھی۔

پختہ شہادتیں ایک منصف مزاج انسان کو یہ رائے قائم کرنے پر مجبور کر دیتی ہیں کہ تجارتی قرضے اس نئے دور تہذیب ہی کی ایجاد نہیں بلکہ ان کا رواج اہل عرب میں قدیم زمانے سے تھا۔ ہم نے جو روایات اُد پر پیش کی ہیں ان سے قدر مشترک کے طور پر یہ بات بوضاحت سامنے آ جاتی ہے کہ تجارتی قرض اور ان پر سود کا لین دین اہل عرب کے معاشرے میں کوئی نیا نوس اور اچھبے کی بات نہ تھی بلکہ اس کا بھی اسی طرح عام رواج تھا جس طرح حاجت مندانہ اور ضروری قرضوں کا۔

## دوسرا گروہ

تجارتی سود کو جائز کہنے والوں کا دوسرا گروہ وہ ہے جو اپنے استدلال کی بنیاد سود کے عہدِ جاہلیت میں رائج ہونے یا نہ ہونے پر نہیں رکھتا، بلکہ وہ اس کے جواز پر کچھ اور ایجابی دلائل پیش کرتا ہے، اس گروہ نے کئی دلائل پیش کیے ہیں، ہم ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ لیتے ہیں۔

## کیا تجارتی سود میں ظلم نہیں؟

ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اس بات کا نفس مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں کہ تجارتی سود کا رواج عہدِ رسالت میں تھا یا نہیں، لیکن ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ سود کی رُوح تجارتی سود میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟

ان کا یہ کہنا کہ سود کے حرام ہونے کی علت یہ ہے کہ اس میں قرض لینے والے کا نقصان ہوتا ہے، اس بے چارے کو محض اپنی تنگ دستی کے ”جرم“ میں ایک چیز کی قیمت اس کی اصل قیمت سے زائد دینی پڑتی ہے، اور دوسری طرف قرض دینے والا اپنے فاضل سرمایہ سے بغیر کسی محنت کے مزید مال وصول کرتا ہے جو سراسر ظلم ہے، لیکن یہ علت تجارتی سود میں نہیں پائی جاتی بلکہ اس میں قرض دار اور قرض خواہ دونوں کا فائدہ ہے، قرض دار قرض کی رقم کو تجارت میں لگا کر نفع حاصل کر لیتا ہے اور قرض خواہ قرض کی رقم پر سود لے کر، اس لئے اس میں کسی کے ساتھ نا انصافی اور ظلم نہیں ہوتا۔

یہ دلیل آج کل لوگوں کو بہت اپیل کرتی ہے اور بظاہر بڑی خوشنما ہے لیکن آپ تھوڑا سا غور و فکر کیجئے تو آپ پر واضح ہو جائے گا کہ یہ بھی اپنے اندر کوئی دزن نہیں رکھتی، اس دلیل کا سارا دار و مدار اس بات پر ہے کہ تجارتی سود میں کسی کا نقصان نہیں، کیونکہ حرمتِ سود کی حکمت صرف وہ نہیں جو حامیان تجارتی سود نے پیش کی ہے، اس کے بہت سے اسباب ہیں، من جملہ ان کے ایک حکمت وہ بھی ہے کہ کسی فریق کا نقصان اس میں ضرور ہوتا ہے اور نقصان والا معاملہ ناجائز ہوتا ہے، مگر تھوڑے سے

تغیر کے ساتھ ان حضرات نے تو بات یہیں تک ختم کر دی ہے کہ ایک فریق کا نقصان اور دوسرے کا فائدہ ہو تو معاملہ ناجائز ہوتا ہے اور دونوں کا فائدہ ہو تو جائز، حالانکہ بات یہیں تک محدود نہیں بلکہ اگر دونوں کا فائدہ ہو سکتا ہو مگر ایک کا فائدہ یقینی ہو اور دوسرے کا یقینی نہ ہو، مشتبہ ہو، تب بھی معاملہ ناجائز ہوتا ہے، جیسا کہ ”مخابرہ“ کی صورت میں آپ معلوم کر چکے۔

جناب یعقوب شاہ صاحب دسمبر ۱۹۶۱ء کے ماہنامہ ”ثقافت“ میں اس پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

کیا قرآن مجید میں کوئی ایسا حکم موجود ہے جو اس منافع کی رقم کو مشتبہ رکھ لینے کی جگہ معین کر لینے کو ممنوع قرار دیتا ہے؟

ہم اس کے جواب میں ان سے بھدا ادب یہ پوچھیں گے کہ ”مخابرہ“ کے ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہے؟ اُسے آنحضرت ﷺ نے خدا اور رسول ﷺ کے خلاف اعلان جنگ کیوں قرار دیا ہے؟ صرف اور صرف اس لئے کہ اس میں ایک فریق کا معین نفع ہے اور ایک کا مشتبہ۔

اب دیکھ لیجئے کہ یہ علت تجارتی سود میں بھی پائی جاتی ہے یا نہیں؟

ظاہر ہے کہ قرض لینے والا جو مال تجارت میں لگاتا ہے اس میں یہ کوئی ضروری نہیں کہ اُسے نفع ہی ہو، یا نفع ہو تو اتنی مقدار میں کہ وہ سود ادا کرنے کے بعد بھی بچ رہے، ہو سکتا ہے کہ اسے تجارت میں خسارہ آجائے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ نفع اتنا کم ہو کہ سود ادا کرنے کے بعد کچھ نہ بچے، یا نفع تو زیادہ ہو مگر اس کے حاصل کرنے میں اتنی مدت صرف ہو جائے کہ اس کی وجہ سے سود کی رقم اصل مال سے بھی بڑھ گئی ہو۔ فرض کیجئے کہ آپ نے کسی شخص سے ایک ہزار روپے، تین روپے فیصد سالانہ کی شرح سود سے قرض لیا اور کسی تجارت میں لگا دیا، اب اس میں مندرجہ ذیل عقلی احتمالات ہیں:

۱: آپ کو ایک ہی سال میں پانچ سو روپے کا فائدہ ہو گیا تو آپ فائدے میں رہے کہ تمیں روپے قرض خواہ کو دے کر باقی سب آپ نے لے لیا۔

۲: آپ کو ایک سال میں کل ساٹھ روپے کا نفع ہوا، اس میں سے تمیں آپ قرض خواہ کو دیں گے اور تمیں اپنے پاس رکھیں گے۔

۳: آپ کو پانچ سال میں دو سو روپے کا فائدہ ہوا، اس میں سے ڈیڑھ سو قرض خواہ کو دے دیں گے اور پچاس آپ کے پاس رہیں گے۔

۴: آپ کو پانچ سال میں ڈیڑھ سو ہی کا فائدہ ہوا تو آپ سارا نفع سود ہی میں دے دیں گے، آپ کے پاس کچھ نہ بچے گا۔



۵: آپ کو ایک سال میں کل تیس روپے کا فائدہ ہوا تب بھی آپ وہ سارا سود میں دے دیں گے، آپ کے پاس ایک پیسہ بھی نہ رہے گا۔

۶: آپ کو ایک سال ہی میں کل دس روپیہ کا فائدہ ہوا تو آپ وہ تو سا ہو کار کو دیں گے ہی، آپ کو اپنی جیب سے تیس روپے مزید دینے پڑیں گے۔

۷: آپ نے ایک سال تک تجارت کی مگر ایک پیسے کا نفع بھی نہ ہوا تو محنت بھی بے کار گئی اور تیس روپے اپنی جیب سے دینے پڑے۔

۸: اور اگر آپ نے دس سال تک تجارت کی اور پھر بھی کوئی نفع نہ ہوا تو آپ کو تین سو روپے بھگتنے پڑیں گے۔

۹: آپ نے ایک سال تک تجارت کی مگر اس میں سو روپے کا نقصان ہو گیا تو آپ کو یہ نقصان بھی بھگتنا ہو گا اور تیس روپے علیحدہ دینے ہوں گے۔

۱۰: آپ نے دس سال تک تجارت کی اور اس میں سو روپے کا نقصان ہو گیا تو نقصان بھی آپ کی گردن پر رہا اور تین سو روپے سود کے اس کے علاوہ ہیں۔

ان دس صورتوں میں سے صرف پہلی اور دوسری صورت تو ایسی ہے جس میں دونوں کا فائدہ ہے، کسی کا نقصان نہیں، باقی تمام صورتوں میں آپ کا نقصان ہے کہ کہیں آپ کو سا ہو کار سے کم نفع ہوا، کہیں کچھ بھی نہ ہوا اور کہیں الٹا نقصان ہوا، کہیں اس وجہ سے کہ تجارت بار آور نہ ہوئی، کہیں اس وجہ سے کہ نفع تو ہوا مگر سود میں چلا گیا، لیکن ان تمام صورتوں میں سا ہو کار کا فائدہ کہیں نہیں گیا، اسے ہر جگہ نفع ملتا رہا ہے۔

اب آپ بنظر انصاف غور فرمائیے کہ یہ بھی کوئی معقول معاملہ ہے جس میں دو ایک ہی جیسے افراد میں سے ایک کا کبھی نقصان ہوتا ہے کبھی نفع، اور دوسرا نفع ہی بنورتا رہتا ہے؟ اس معاملے کو کون سی شریعت اور کون سی عقل گوارا کر سکتی ہے؟

اس پر جناب یعقوب شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ:

تجارت کے لئے روپیہ سود پر اس واسطے لیا جاتا ہے کہ قرض لینے والے کو شرح سود سے کئی گنا زائد نفع کی امید ہوتی ہے اور اکثر یہ امید برآتی ہے، ورنہ پیداواری سود کو اس قدر فروغ حاصل نہ ہوتا۔ ایسے قرض دینے والے کو ایک چھوٹی رقم مقررہ وقت پر ملتی رہتی ہے اور اس کے برخلاف قرض لینے والا اکثر اس رقم سے کئی گنا فائدہ کما لیتا ہے اور کبھی اس کو نقصان بھی ہوتا ہے مگر اس

خطرے کو قبول کرنا تجارت کا عام مسلک ہے، اور یہ ایسی چیز نہیں اور اس سے ایسی خرابیاں پیدا نہیں ہوتیں کہ **فَاذْنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ** کی سزا کی مستحق ہوں۔<sup>(۱)</sup>

اس کے جواب میں ہم صرف اتنا عرض کریں گے کہ نفع کی اُمید ہونا اس بات کی دلیل ہرگز نہیں بن سکتا کہ وہ معاملہ جائز ہے، اس لئے کہ نفع کی اُمید تو کاشت کار کو ”مخایرہ“ کی صورت میں بھی ہوتی ہے اسی لئے تو وہ یہ معاملہ کر لیتا ہے، مگر اس کے باوجود بصراحت حدیث ”مخایرہ“ نا جائز ہے اور اس کے بارے میں **”فَاذْنُوْا بِحَرْبٍ..... الخ“** کی وعید آپ رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں پڑھ چکے ہیں کہ:

من لم يترك المخايرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله. (۲)  
ترجمہ: جو مخایرہ نہ چھوڑے وہ اللہ اور رسول ﷺ کی طرف سے اعلان جنگ سن لے۔

## سرمایہ اور محنت کے اشتراک کا اسلامی تصور

اسلامی شریعت نے سرمایہ اور محنت کے اشتراک کی ایک سیدھی سادی، آسان اور مفید شکل ”مضاربت“ تجویز کر دی ہے کہ ایک کا سرمایہ ہو، دوسرے کی محنت ہو اور نفع میں دونوں کی شرکت یقینی طور پر ایک ہی نوعیت کی ہو، نہ اس سے کسی کی حق تلفی ہوتی ہے، نہ کسی پر ظلم ہے، دونوں ہر حیثیت سے برابر ہیں، نفع ہے تو دونوں کا برابر ہے، نقصان ہے تو دونوں کو ہے، مگر نہ جانے اسلامی شریعت سے خدا واسطے کا بیر ہے یا سرمایہ دارانہ نظام نے عقلوں پر پردے ڈال دیئے ہیں کہ لوگ اس سیدھی سادی صورت اشتراک کو چھوڑ کر اس بُرے بیج اور مضر صورت کو اختیار کرنا زیادہ پسند کرتے ہیں۔

جناب محمد جعفر شاہ صاحب نے ”کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت“ میں مضاربت کی شکل پر یہ اشکال پیش کیا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص غلے کی تجارت کرتا ہے اور اس کے پاس خاصی رقم بھی موجود ہے، ایک دوسرا شخص اس سے یہ کہتا ہے کہ میں ”بس سروس“ کا تجربہ رکھتا ہوں مگر میرے پاس سرمایہ نہیں، اگر تم رقم لگاؤ تو اس میں خاصا منافع ہو سکتا ہے جس میں ہم دونوں شریک ہوں گے، اب ظاہر ہے کہ غلے کی تجارت کرنے والا اپنی تجارت میں روپیہ لگا سکتا ہے لیکن وہ ساتھ ہی اس شخص کا نفع بھی چاہتا ہے، اور چاہتا ہے کہ میں موثر سروس کا کام بھی شرکت میں کروں لیکن اسے یہ بھی خیال

ہے کہ میں خود موٹر کے کام سے نا بلند ہوں اور یہ میری نادانیت سے فائدہ اٹھا سکتا ہے کہ مضارب بت میں میرے اصل حصے میں بے بازی سے کام لے اور مجھے پورا حصہ نہ مل سکے، نیز میں اس کے حساب کتاب کی جانچ پڑتال کے لئے وقت نہیں نکال سکتا، اس صورت میں اس کے پاس سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ وہ اسے سود پر قرض دے دے اور ایک قلیل مگر محض نفع پر قناعت کرے۔

مگر ہمیں افسوس ہے کہ ان حضرات نے بہت تلاش و جستجو کے بعد ایک لمبی چوڑی شکل نکالی مگر اس میں مضارب بت کے طریقے کو چھوڑنے کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے کہ کوئی بے وقوف سے بے وقوف انسان بھی ایسی حماقت نہیں کر سکتا کہ صرف فریب میں آ جانے کے موہوم خطرے سے اپنے زیادہ نفع کو چھوڑ دے اور کم پر راضی ہو جائے، ظاہر ہے کہ اگر بالفرض اس کا شریک دھوکا دے کر اس حصے میں سے مال کم بھی کر لے تو اس کے لئے سود کی قلیل شرح لینا اور حصہ کم لینا دونوں برابر ہیں، پھر اسے خواہ مخواہ ہاتھ گھما کر ناک پکڑنے کی کیا ضرورت ہے؟ اور اگر اسے اپنے شریک کی دریافت کے بارے میں اس قدر بدگمانی ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ دھوکا دے کر تجارت میں نقصان ظاہر کرے گا حالانکہ درحقیقت اس میں نفع ہوگا تو پھر ایسے شخص کے ساتھ معاملہ کر کے اس کی ہمت افزائی کرنے کا اسے کس ڈاکٹر نے مشورہ دیا ہے؟

ہاں! البتہ یہ خیالی اس شخص کے دل میں ضرور پیدا ہوگا جو نفع کی صورت میں تو مسلسل شریک رہنا چاہتا ہو لیکن ساتھ ہی نقصان کی زد سے دامن بچا لینے کا بھی خواہش مند ہو، اس کے دل میں یہ کھوٹ ہو کہ میرے لئے کوئی خطرہ لاحق نہ ہو اور نقصان ہو تو مجھ پر اس کا کوئی اثر نہ پڑے بلکہ میرا نفع کہیں نہ جائے۔

اسلام کا انصاف پسند مزاج اسے اس عیاری اور خود غرضی کی ہرگز اجازت نہیں دے گا، اس تشریح سے حامیان سود کا ایک وہ استدلال بھی ختم ہو جاتا ہے جس میں انہوں نے تجارتی سود کو مضارب بت کے مشابہ قرار دے کر جائز کہا ہے۔ گزشتہ صفحات کی بحث سے تجارتی سود اور مضارب بت کا عظیم فرق آپ کے ذہن نشین ہو گیا ہوگا کہ مضارب بت میں دونوں شریک نفع اور نقصان دونوں میں شریک رہتے ہیں، اور تجارتی سود ایک کا نفع معین رکھتا ہے اور دوسرے کا مشتبه اور موہوم، اس لئے دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

## تجارتی سود رضامندی کا سودا ہے!

۲: اس گروہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم نے اکل بالباطل سے منع کیا ہے: ”يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ..... الخ“ لہذا تجارت کے جن جن طریقوں میں اکل بالباطل ہے وہ حرام ہیں اور ظاہر ہے کہ جہاں اکل باطل ہو گا وہاں ایک فریق کی عدم رضا ضرور ہوگی، اکل باطل میں کھانے والا تو راضی ہوتا ہے لیکن جسے کھایا جاتا ہے وہ کبھی راضی نہیں ہوتا، وہ اسے صرف اپنی مجبوری سے برداشت کرتا ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی ایسی تجارت ہو جس میں دونوں فریقوں کی رضامندی اور خوشدلی ہو تو وہ یقیناً اکل بالباطل نہ ہوگا۔ اب اسی عینک سے کمرشل انٹرسٹ (تجارتی سود) کو دیکھئے کہ اس میں قرض لینے والا مجبور اور مظلوم نہیں ہوتا اور اسی طرح وہ دائن کے نفع سے ناخوش بھی نہیں ہوتا، لہذا جو ربا حرام ہے وہ وہی ہے جس میں ایک فریق کا خود غرضانہ نفع اور دوسرے کا نقصان ہے، کمرشل انٹرسٹ پر جو تجارت کی جاتی ہے اس میں دونوں کی باہمی رضامندی اور خوش دلی ہوتی ہے۔<sup>(۱)</sup>

ہم نے ان حضرات کا یہ استدلال من وعن نقل کر دیا ہے، آپ خود ہی فیصلہ فرمائیے کہ کیا آج تک کسی عقلمند نے فریقین کی رضامندی کو ایک حرام چیز کے حلال ہونے کے لئے سبب قرار دیا ہے؟ کیا فریقین رضامند ہوں تو زنا کو جائز کہا جاسکتا ہے؟ اور دُور جانے کی بھی ضرورت نہیں خود تجارت ہی میں بہت سی انواع آپ کو ایسی ملیں گی جن میں دونوں فریق رضامند اور خوش ہوتے ہیں مگر وہ ناجائز ہیں، کتب حدیث ”أبواب المبيع الباطلة“ کھول کر دیکھئے، محافلہ، تلفی، الجلب، بیع کی ان تمام صورتوں میں فریقین کی رضامندی اور خوش دلی ہوتی ہے مگر ہر ایک کو رسول اللہ ﷺ نے حرام قرار دیا ہے۔

دراصل اسلام کی حکیمانہ نظر سطحی چیزوں پر نہیں ہوتی وہ عام قوم کی خوش حالی اور اس کا فائدہ چاہتا ہے، اسی لئے اس نے فریقین کی رضامندی اور خوش دلی کو جائز یا حرام ہونے کا معیار نہیں ٹھہرایا، اس لئے کہ ان کی رضامندی اپنے حق میں تو مفید ثابت ہو سکتی ہے لیکن بہت ممکن ہے کہ وہ عام قوم کے لئے زہر ہو، مذکورہ بیوع کی بعض صورتوں میں کسی کا نقصان نہیں دونوں کا فائدہ ہے اور دونوں رضامند بھی ہیں، مگر اس کی وجہ سے پوری قوم افلاس، اقتصادی بد حالی اور اخلاقی بیماریوں کا شکار ہوتی ہے اس لئے اس نے انہیں ممنوع قرار دیا ہے، وہ ہر معاملے کا اسی وسیع نظر سے تجزیہ کرتا ہے اور جہاں خرابی دیکھتا ہے وہاں بند باندھ دیتا ہے۔

مثال کے طور پر ایک حدیث میں آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

”لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِّبَادٍ“

(۱) ”کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت“ از جعفر شاہ صاحب۔

”کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت نہ کرے۔“

اس حدیث کے ذریعہ اسلام نے آڑھتی (Middle Man) کا تمام کاروبار ممنوع قرار دیا ہے، جو لوگ ہر معاملے کو سطحی انداز میں اور تنگ نظری سے دیکھنے کے عادی ہیں وہ اس حکم کی حکمت سمجھنے سے ضرور محروم رہیں گے، ان کو یہ حکم ظلم نظر آئے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک معاملات کے جائز یا ناجائز ہونے کا مدار رضامندی اور خوش دلی پر ہے، وہ سوچیں گے کہ ایک دیہاتی گاؤں سے مال لے کر آتا ہے اور وہ ایک شہری کو اپنا مال بیچنے کے لئے وکیل بنا دیتا ہے تو اس میں کیا حرج ہے؟ دیہاتی کا بھی فائدہ ہے کہ اسے زیادہ محنت نہیں کرنی پڑے گی اور اس کا مال بھی اچھے داموں بک جائے گا، اور آڑھتی کا بھی نفع ہے کہ اسے مال بیچنے پر کمیشن ملے گا، ان کا ذہن شخصی مفاد اور خوش دلی کی اس بھول بھلیاں میں الجھ کر رہ جائے گا۔

لیکن جو شخص اسلامی شریعت کے مزاج سے واقف ہے وہ اس حکم کی تہ میں پوری قوم کا اجتماعی مفاد دیکھ کر بے ساختہ پکار اٹھے گا: ”رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا“، وہ فوراً سمجھ جائے گا کہ اسلام نے یہ حکم اس لئے دیا ہے کہ اس سے پوری قوم کا فائدہ ہو، اگر دیہاتی نے آڑھتی کو اپنا وکیل بنایا تو وہ مال کو بازار کا رنگ دیکھ کر نکالے گا، جس وقت نرخ سستے ہوں گے اس وقت مال کو چھپا کر رکھ دے گا اور جب بازار میں مال ختم ہو جائے گا اس وقت اسے نکال کر من مانے بھاؤ پر فروخت کرے گا جس سے پوری قوم گمرانی کا شکار ہوگی اور وہ ان کا مال سینٹار ہے گا، یہاں تک کہ قوم مفلس سے مفلس تر ہوتی چلی جائے گی اور اس سرمایہ دار کی جیب بھرتی چلی جائے گی، اس کے برعکس اگر دیہاتی خود اپنا مال فروخت کرے گا تو اتنا بے وقوف تو وہ بھی نہیں ہے کہ اپنا نقصان کر کے بیچے، ظاہر ہے کہ نفع ہی سے فروخت کرے گا، لیکن بہر حال آڑھتی کی بہ نسبت اس کے لگائے ہوئے دام بہت سستے ہوں گے، اور وہ روک کر بھی نہیں بیچے گا، جس کی وجہ سے پورا بازار سستا ہو جائے گا اور عام قوم خوش حالی سے زندگی بسر کرے گی۔

بہر کیف! صرف فریقین کی رضامندی اور خوش دلی معاملے کی حلت و حرمت پر کوئی اثر مرتب نہیں کرتی، اس لئے کہ بعض اوقات دونوں کی رضامندی پوری قوم کی تباہی کا سبب بن جاتی ہے۔ یہی حال تجارتی سود کا ہے کہ اگرچہ اس میں دونوں فریق راضی اور خوش ہوتے ہیں مگر وہ جائز نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ وہ پوری قوم کو تباہی کی راہ پر لگا دیتا ہے۔

ہم نے جو بات اوپر کہی ہے وہ خود اس آیت سے مأخوذ ہے جو جعفر شاہ صاحب نے پیش کی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً  
عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ.

ترجمہ: اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طریقے سے نہ  
کھاؤ، بلکہ یہ کہ وہ تجارت ہو اور آپس کی رضامندی سے ہو۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے معاملے کے جائز ہونے کے لئے دو شرطیں ذکر فرمائی ہیں، ایک تو یہ کہ  
وہ معاملہ تجارت ہو، دوسرے یہ کہ آپس کی رضامندی سے ہو، نہ صرف آپس کی رضامندی معاملے کی  
حلت کے لئے کافی ہے، اور نہ صرف تجارت ہونا، دونوں باتیں پائی جائیں گی تو معاملہ جائز ہوگا ورنہ  
نہیں۔

تجارتی سود میں فریقین کی رضامندی تو ہے مگر چونکہ وہ اجتماعی طور پر مضر ہے، اس لئے  
اسلام اسے تجارت نہیں کہتا، ”ربا“ کا نام دیتا ہے لہذا وہ جائز نہیں۔

### کیا روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے؟

تجارتی سود کو جائز کہنے والے حضرات اپنی اس دلیل کی تائید میں کچھ روایات بھی پیش  
کرتے ہیں جن سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ سود میں اگر خوش دلی ہو، جائز نہ دباؤ نہ ہو تو وہ جائز  
ہو سکتا ہے، مثلاً احادیث ذیل:

۱: حضرت علی بن ابی طالبؓ نے اپنا ایک ”عصفیر“ نامی اونٹ بیس (چھوٹے) اونٹوں کے عوض  
فروخت کیا ہے اور وہ بھی ادھار۔<sup>(۱)</sup>

۲: حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کچھ دراهم قرض لیے پھر ان سے اچھے واپس کیے تو دائن  
نے لینے سے انکار کیا کہ یہ میرے دیئے ہوئے دراهم سے اچھے ہیں، حضرت ابن عمرؓ نے جواب  
دیا کہ مجھے معلوم ہے، مگر میں خوش دلی سے دے رہا ہوں۔<sup>(۲)</sup>

۳: حضور ﷺ نے حضرت جابرؓ سے قرض لے کر زیادہ واپس کیا۔

۴: حضور ﷺ نے فرمایا: ”خبارکم أحاسکم قضاء“ بہتر طریقے سے قرض ادا کرنے  
والے تم میں زیادہ بہتر ہیں۔<sup>(۳)</sup>

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان روایتوں سے مذکورہ دعوے پر دلیل نہیں لی جاسکتی۔

۱: جہاں تک حضرت علی بن ابی طالبؓ کے عمل کا تعلق ہے تو اس پر کسی معاملے کی حلت و حرمت کی

بنیاد اس لئے نہیں رکھی جاسکتی کہ اس کے برخلاف ہمارے سامنے رسول اللہ ﷺ کا واضح فتویٰ موجود ہے:

”عن سمرة رضى الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم بھی عن بیع  
الْحَيَوَانِ بِالْحَيَوَانِ نَسِيتُ.“ (۱)

”حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے حیوان کو حیوان کے  
بدلے ادھار بیچنے سے منع فرمایا۔“

یہ ایک صحیح حدیث ہے اور حضرت جابر، ابن عباس، ابن عمر رضی اللہ عنہم سے بھی اسی مضمون کی  
احادیث منقول ہیں۔

حضور ﷺ کا یہ فیصلہ بالکل واضح اور صاف ہے، اسے چھوڑ کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایک  
عملی واقعے کو جس کا پورا پس منظر بھی معلوم نہیں، فتویٰ کی اساس بنالینا اصول حدیث و فقہ کے خلاف  
ہے، اس کے علاوہ اگر اس عمل صحابی کو حدیث مرفوعہ کے برابر بھی مان لیا جائے تو جب حلت اور حرمت  
میں تعارض ہو تو متفقہ اصول ہے کہ اسی حدیث کو ترجیح دی جاتی ہے جو حرام قرار دے رہی ہو۔

۲: رہا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا عمل تو اس سے کسی درجے میں بھی یہ بات سمجھ میں نہیں  
آتی ہے کہ انہوں نے خوش دلی کی وجہ سے سود کو جائز قرار دیا ہے، وہاں تو معاملہ یہ تھا کہ انہوں نے جو  
دراہم قرض لیے تھے وہ کیفیت کے اعتبار سے دیے نہ تھے جیسے واپس کیے گئے، گویا زیادتی محض کیفیت  
میں تھی، ایسا نہ تھا کہ دس لیے ہوں اور گیارہ واپس کیے ہوں، ”خیر“ کا لفظ اس بات پر شاہد ہے، اس  
کے علاوہ چونکہ قرض لینے وقت دونوں کے درمیان زیادتی کا کوئی معاہدہ نہیں تھا اور اس وقت دونوں  
کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہ تھی اس لئے بعد میں زیادہ ادا کرنے کی حیثیت ایسی ہو گئی جیسے کوئی  
کسی کے احسان کا بدلہ کرنے کے لئے اسے کچھ نقد دے دے۔

۳: اور یہی صورت حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے واقعے میں ہے کہ انہوں نے حضور اکرم ﷺ کو  
قرض دیتے وقت کوئی زیادتی کا معاہدہ نہیں کیا تھا۔ حدیث کے الفاظ نے یہ بتلایا کہ آنحضرت ﷺ  
نے اپنے اخلاق کریمانہ کی بناء پر ادائیگی کے وقت ان کے حق سے کچھ زیادہ دے دیا، زیادتی کیسی اور  
کتنی تھی؟ حدیث اس کے بیان سے خاموش ہے، ہو سکتا ہے کہ یہ زیادتی بھی صرف کیفیت کی زیادتی  
ہو، اور اگر تعداد کی زیادتی بھی تسلیم کر لی جائے تو چونکہ وہ کسی شرط اور معاہدے کے ماتحت نہ تھی، اس  
لئے وہ بھی ”حسن قضا“ اور احسان کی مکافات ہی کے درجے میں ہو سکتی ہے، جس کی طرف خود

احادیث میں ترغیب دی گئی ہے، چنانچہ شیخ الاسلام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ابورافع رضی اللہ عنہ کی حدیث کے ماتحت یہ لکھا ہے کہ:

ليس هو من قرض جز منفعة فانه منهي عنه لأن المنهي عنه ما كان مشروطاً في العقد. (۱)

ترجمہ: یہ صورت اس قرض میں داخل نہیں جس کے ذریعہ کچھ نفع حاصل کیا گیا ہو کیونکہ وہ ناجائز ہے اور ناجائز صورت وہی ہے کہ زیادتی کا عقد کرتے وقت معاہدہ کیا گیا ہو۔

اس لئے اگر کسی شخص نے کسی پر احسان کیا کہ وقت پر قرض دے دیا اور اس نے قرض ادا کرنے کے وقت اس کے احسان کا بدلہ دینے کے لئے کوئی رقم یا چیز اپنی خوشی سے بغیر کسی سابقہ معاہدے کے دے دی تو یہ آج بھی جائز ہے، ”سود حرام“ سے اس کا کوئی واسطہ نہیں، اگرچہ حضرت امام مالکؒ اس وقت بھی عددی زیادتی کو ناجائز قرار دیتے ہیں اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے واقعے کو کیفیت کی زیادتی پر محمول فرماتے ہیں۔

اس کے علاوہ اس معاملے کی حقیقت پر غور کیا جائے تو اس میں رہا کا کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بیت المال شری سے ان کا قرض دیا اور قرض سے زیادہ بھی کچھ عطا فرمایا۔ یہ ظاہر ہے کہ بیت المال میں سب مسلمانوں کا حق ہے خصوصاً علمائے اُمت جو دین کی خدمت میں مشغول ہوں، تو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا بیت المال میں حق پہلے سے متعین اور معلوم تھا جس میں امام و امیر کو اختیار ہوتا ہے وہ زیادتی اس حق میں سے دی گئی نہ کہ قرض کے معاوضے میں۔

۴: چوتھی روایت کا مسئلہ سے کوئی تعلق ہی نہیں، اس لئے کہ اس میں ”حسن اداء“ کی ترغیب ہے، جس کا مطلب یہ نہیں کہ زیادہ اداء کرو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ ”اچھی طرح ادا کرو، ٹال مٹول نہ کرو، قرض خواہ کو بار بار آنے جانے کی تکلیف مت دو اور چیز بھی اچھی دو، ایسا نہ ہو کہ اچھی چیز لو اور خراب واپس کرو۔“

## تجارتی سود اور اجارہ

تجارتی سود کے دلاء تیسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کمرشل انٹرسٹ کی حیثیت ایسی ہی ہے جیسے ایک شخص اپنا رکشہ، ٹانگہ یا ٹیکسی لوگوں کو اس شرط پر دیتا ہے کہ تم مجھے اتنی رقم روزانہ دے دیا



کرد، یہ معاملہ باتفاق جائز ہے اور یہی تجارتی سود کی صورت ہے کہ اس میں سرمایہ دار اسی شرط پر اپنا سرمایہ دیتا ہے کہ مجھے ایک معینہ رقم سال بہ سال ملتی رہے۔

لیکن آپ خود ہی ذرا غور سے دیکھئے کہ دونوں میں کتنا فرق ہے؟ رکشہ، ٹانگہ اور ٹیکسی کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے مگر نقد کو کرایہ پر نہیں دیا جاسکتا، اس لئے کہ کرایہ اور اجارہ کا مفہوم ہی یہ ہوتا ہے کہ اصل چیز کو باقی رکھتے ہوئے اس کے منافع حاصل کیے جائیں، آپ کسی سے ٹیکسی کرایہ پر لیتے ہیں تو ٹیکسی جوں کی توں باقی رہتی ہے، صرف اس کے منافع آپ حاصل کر لیتے ہیں، اور نقد میں یہ بات نہیں، کیونکہ اس کو باقی رکھ کر اس سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا، اس سے فائدہ حاصل کرنے کے لئے اسے خرچ کرنا پڑتا ہے، اس لئے اس میں اجارہ کی کوئی شکل نہیں بنتی۔

اور اس سے بھی تھوڑی دیر کے لئے قطع نظر کر لیجئے اور غور کیجئے کہ اگر اجارہ پر تجارتی سود کو قیاس کرنا صحیح ہے تو اس معاملے میں مہاجنی اور تجارتی دونوں سود برابر ہیں، جس طرح تجارتی سود اجارہ کے مشابہ ہے اسی طرح مہاجنی سود بھی ہے، ظاہر ہے کہ کرایہ پر لینے والا ہمیشہ نفع آور کام میں لگانے کے لئے کوئی چیز کرایہ پر نہیں لیتا، بسا اوقات اپنی وقتی ضرورت کے لئے لیتا ہے، آپ روزانہ ٹیکسی کرائے پر لیتے ہیں تو وہ وقتی ضرورت ہی کے لئے ہوتی ہے، اس لئے اگر اجارہ پر سود کو قیاس کرنا صحیح ہے تو مہاجنی سود کو بھی جائز کہنا پڑے گا، حالانکہ اس سود کو وہ لوگ بھی جائز نہیں کہتے جو تجارتی سود کے جواز کے قائل ہیں، بلکہ قرآن کریم میں اس کی حرمت کی تصریح موجود ہے، اس سے خود اندازہ کر لیجئے کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے، اگر صحیح ہوتا تو قرآن اسے ناجائز قرار نہ دیتا۔

## بیع سلم اور تجارتی سود

تجارتی سود کو جائز بتلانے والے حضرات اسے بیع سلم پر بھی قیاس کرتے ہیں، پہلے ”بیع سلم“ کا مطلب سمجھ لیجئے، سلم کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً ایک کاشت کار ایک شخص کے پاس آکر یہ کہتا ہے کہ میں اس وقت گندم کی فصل بورہا ہوں، تھوڑے دنوں میں وہ پک جائے گی، مگر میرے پاس اس وقت پیسے نہیں ہیں، تم مجھے پیسے اب دے دو اور جب فصل تیار ہو جائے گی تو میں تمہیں اتنا گندم دے دوں گا۔

لیکن ذرا سوچئے کہ بیع سلم ایک قسم کی بیع ہے، جسے شرائط کے ساتھ رسول اکرم ﷺ نے صراحتہً جائز رکھا اور اسے بیع کے اندر داخل قرار دیا، جسے اللہ تعالیٰ نے ”أَحْلَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ“ فرما کر حلال کیا ہے اور اس کے بالمقابل ربا کو حرام فرمایا ہے، جو حضرات ربا کو بھی نص قرآن و حدیث کے خلاف

بیع ہی میں داخل کہتے ہیں، کیا وہ اپنے آپ کو مخالفین قرآن و اسلام کی اس صف میں کھڑا نہیں کر رہے جنہوں نے ”إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا“ کہا تھا اور قرآن نے ان کی تردید و وعید سنائی؟

پھر عقدِ سلم اور ربا میں اس حیثیت سے زمین آسمان کا تفاوت ہے کہ سلم میں پہلے پیسے دینے کی بناء پر سامان زیادہ حاصل کرنے کی شرط نہیں لگائی جاتی، چنانچہ فقہ کی ساری معتبر کتابوں میں سلم کی تعریف ”بیع الاجل بالاجل“ (یعنی ایک دیر میں ملنے والی چیز کی بیع فوری قیمت کے معاوضے میں) بغیر کسی شرط و تفصیل کے لکھی ہوئی ہے، عربی مفہوم بھی غیر مشروط بیع کا ہے اور کسی معتبر عالم یا فقیہ نے کہیں یہ شرط نہیں لگائی کہ اس عقد میں مال چونکہ دیر میں ملتا ہے اس لئے زیادہ ملنا چاہئے، اس کے برخلاف تجارتی سود کی بنیاد ہی اس شرط پر قائم ہے۔

## مدت کی قیمت

ان کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ بعض فقہائے کرامؒ نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے کہ ایک تاجر اپنا مال قیمت کے نقد ہونے کی صورت میں مثلاً دس روپے میں دیتا ہے اور ادھار کی صورت میں پندرہ روپے میں، اس صورت میں تاجر نے محض مدت کی زیادتی کی وجہ سے پانچ روپے زیادہ کیے ہیں، چنانچہ ہدایہ باب المراءبحة میں ہے:

الایزی أنه یراء فی الثمن لأجل الأجل؟

ترجمہ: کیا یہ مشاہدہ نہیں ہے کہ مدت کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کی جاتی ہے؟

ہدایہ کی اس عبارت پر یہ تعمیر کھڑی کی گئی ہے کہ جب مدت کے معاوضے میں زیادتی لینا جائز ہو تو تجارتی سود میں بھی یہی شکل ہے کہ مدت کے عوض پیسے زیادہ لیے جاتے ہیں۔ لیکن انہیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جس ہدایہ میں مذکور الصدر جملہ لکھا ہے، اسی کی کتاب الصلح میں نہایت واضح الفاظ میں یہ بھی لکھا ہوا ہے:

وذلك اعتیاض عن الأجل وهو حرام. (۱)

ترجمہ: یہ مدت کی قیمت لینا ہے، اور وہ حرام ہے۔

اور اس کے تحت علامہ اکمل الدین بایر قی رحمہ اللہ نے ہدایہ کی شرح عنایہ میں لکھا ہے کہ:

روی ان رجلاً سال ابن عمر رضی اللہ عنہ فنہاہ عن ذلك، ثم سالہ

فقال: ان هذا يريد ان اطعمه الرزبا. (۱)

ترجمہ: روایت ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے کسی نے (مدت پر قیمت لینے کے سلسلے میں) سوال کیا تو آپ نے اسے منع فرمایا، اس نے پھر پوچھا تو آپ نے یہ فرمایا کہ: یہ چاہتا ہے کہ میں اسے سو کھانے کی اجازت دے دوں۔

یہ نقل کرنے کے بعد صاحب عثمانیہ نے لکھا ہے: ”حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ اس لئے فرمایا کہ سود کی حرمت صرف اس وجہ سے ہے کہ اس میں صرف مدت سے مال کے تبادلے کا شبہ ہے، تو جہاں یہ بات شبہ کی حدود سے آگے بڑھ کر حقیقت بن گئی ہو وہاں تو حرمت میں کیا شبہ ہو سکتا ہے؟“  
اس کے علاوہ فقہ حنفی کے ایک بلند پایہ عالم قاضی خان رحمہ اللہ جو صاحب ہدایہ ہی کے ہم رتبہ ہیں، انہوں نے اس کی تصریح فرمائی ہے کہ اُدھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کرنا بھی جائز نہیں۔

لا يجوز بيع الحنطة بثمان النسيئة أقل من سعر البلد فانه فاسد وأخذ ثمنه حرام.

ترجمہ: گندم کی بیج اگر اُدھار ہونے کی بناء پر شہر کے عام نرخ سے کم قیمت پر کی جاتی ہے تو وہ فاسد ہے اور اس کی قیمت لینا حرام ہے۔  
عالمگیریہ وغیرہ میں بھی اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں۔

البتہ اہل علم کے لئے یہ بات قابل غور رہ جاتی ہے کہ ہدایہ کی دو عبارتیں متضاد کیوں ہیں؟ پہلی عبارت سے مدت کے معاوضے میں زیادتی لینے کا جواز معلوم ہوتا ہے اور دوسری عبارت سے اس کا حرام ہونا واضح ہے۔

اس کا جواب اہل علم کے لئے سمجھنا مشکل نہیں، اس سامان کے سودے میں اُدھار کا خیال کر کے کچھ قیمت میں اضافہ کیا جائے تو وہ براہ راست مدت کا معاوضہ نہیں بلکہ اس سامان ہی کی قیمت ہے، بخلاف اس کے براہ راست مدت ہی کا معاوضہ سالانہ یا ماہوار طے کیا جائے، یہ وہی ہے جسے ہدایہ کی کتاب الصلح والی عبارت میں حرام کہا ہے۔

جن حضرات کوفتہ سے کچھ بھی مناسبت ہوگی ان کو اس فرق کے سمجھنے میں کوئی اشکال نہیں رہ سکتا، کیونکہ اس کی نظیریں بے شمار ہیں کہ بعض اوقات بعض چیزوں کا معاوضہ لینا براہ راست جائز نہیں ہوتا اور کسی دوسرے سامان کے ضمن میں جائز ہو جاتا ہے، اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ ہر مکان، دکان اور

زمین کی قیمت پر اس کے محل وقوع اور پڑوس کا بڑا اثر ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کی قیمت میں نمایاں امتیاز ہوتا ہے، ایک محلہ میں ایک مکان دس ہزار روپے کا ہے تو وسط شہر میں بالکل اسی طرح کا اور اتنے ہی رقبے کا مکان ایک لاکھ میں بھی سستا سمجھا جاتا ہے، یہ قیمت کی زیادتی ظاہر ہے کہ مکان کی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس کی خاص کیفیت اور محل وقوع کے اعتبار سے ہے، اور جب کوئی آدمی یہ مکان بیچتا یا خریدتا ہے تو اس کی یہ کیفیت بھی فروخت ہو جاتی ہے اور قیمت کی جتنی زیادتی ہے وہ اسی کیفیت کے مقابلے میں ہے حالانکہ یہ کیفیت اور صفت کوئی مال نہیں جس کا معاوضہ لیا جائے، مگر مکان یا زمین کی بیچ کے ضمن میں اس کیفیت و صفت کا معاوضہ بھی شامل ہو کر جائز ہو جاتا ہے، اسی طرح ہر مکان کے لئے ایک گزرگاہ اور راستے کا حق ہوتا ہے، ہر زرعی زمین کے لئے آبیاری کا حق ہوتا ہے، اگر کوئی شخص ان حقوق کو تنہا بغیر مکان یا زمین کے فروخت کرنے لگے تو بیچ نا جائز ہے کیونکہ حقوق خود تو کوئی مال نہیں، مگر مکان یا زمین فروخت کرے گا تو یہ حقوق ضمنی طور پر خود بخود فروخت ہو جائیں گے اور مکان، زمین کی قیمت میں ان کا معاوضہ بھی شامل ہو جائے گا۔

ہمارے زیر بحث مسئلے میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اگر ادھار کی وجہ سے سامان کی قیمت میں زیادتی کو جائز تسلیم کیا جائے تو اس کی نوعیت وہی ہے کہ ضمنی طور پر مدت کی رعایت سے سامان کی قیمت بڑھ گئی اور براہ راست صرف مدت کا معاوضہ لیا جائے تو وہ رہا میں داخل ہو کر ناجائز ہوگا۔ چنانچہ جہاں صاحب ہدایہ نے مدت کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کو جائز کہا ہے وہاں پہلی صورت مراد ہے، اور انہوں نے مذکورہ صورت کو اس لئے جائز قرار دیا ہے کہ وہاں مدت پر جو قیمت لی جا رہی ہے وہ اصلاً اور براہ راست نہیں بلکہ ضمنی ہے (اگرچہ قاضی خاں وغیرہ نے اسے بھی ناجائز کہا ہے)، اور جہاں صاحب ہدایہ نے مدت کے مقابلے میں عوض لینے کو حرام کہا ہے وہاں ان کا مطلب یہ ہے کہ براہ راست مدت کی قیمت نہیں لی جاسکتی۔

تجارتی سود میں چونکہ مدت کی قیمت ضمنی طور سے نہیں براہ راست لی جاتی ہے، اس لئے یہ صورت باتفاق فقہاء حرام ہے۔

## چند ضمنی دلائل

یہ دلیلیں تو بڑی اور اہم تھیں، اب آپ اُن حضرات کے اُن ضمنی دلائل پر بھی ایک نظر ڈالتے چلے جو بذات خود تو کسی نظر سے کی بنیاد نہیں بن سکتے لیکن بڑی دلیلوں کو تقویت پہنچاتے ہیں، اگرچہ یہ تمام دلائل گزشتہ اہم دلائل کے ختم ہو جانے کے بعد خود بخود بے معنی ہو جاتے ہیں، تاہم پورے

اطمینان کے لئے ہم ان پر بھی کچھ کہنا چاہتے ہیں۔

پہلی چیز جناب یعقوب شاہ صاحب نے پیش کی ہے کہ حدیثوں کی تدوین کے متعلق محدثین حضرات نے درایت کے اصول منضبط کیے ہیں، ابن جوزیؒ نے لکھا ہے کہ وہ حدیث جس میں ذرا سی بات پر سخت عذاب کی دھمکی ہو یا معمولی کام پر بہت بڑے ثواب کا وعدہ ہو، مخدوش ہے، قرآن کریم نے جس قدر سزا سود خور کے لئے رکھی ہے وہ شاید کسی اور مجرم کے لئے تجویز نہیں فرمائی۔ یہ عظیم سزا حاجت مند اور ضرر فی (Usury) قرضوں پر لیے جانے والے گھناؤنے سود پر تو بالکل ٹھیک ٹھیک اُترتی ہے لیکن تجارتی سود اتنا زیادہ نقصان دہ فعل نہیں ہے جس پر خدا و رسول ﷺ کی طرف سے اعلان جنگ کر دیا جائے۔ ایک حاجت مند سے سود لیتا سنگ دلی ہے اور اس کی ممانعت سختی سے ہونی چاہئے، لیکن تجارتی سود پر یہ الزام عائد نہیں کیا جاسکتا، اس کے لینے والے مفلس نہیں ہوتے، وہ قرض نفع کمانے کی غرض سے لیتے ہیں اور عام طور پر نفع شریع سود سے کئی گنا زیادہ ہوتا ہے۔

اس دلیل کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ تجارتی سود کوئی نقصان دہ چیز نہیں ہے۔ حامیان تجارتی سود کی اکثر دلیلوں میں دراصل یہی ذہنیت کارفرما نظر آتی ہے، اس لئے ہم یہاں قدرے تفصیل کے ساتھ تجارتی سود کے انفرادی، اجتماعی، معاشی اور سیاسی نقصانات پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں، وَمَا نُوَفِّقُنِي إِلَّا بِاللَّهِ۔

## نقصانات

### اخلاقی نقصانات

سود کے حرام ہونے کی ایک حکمت تو یہ ہے کہ وہ تمام اخلاقی قدروں کو پامال کر کے خود غرضی، بے رحمی، سنگ دلی، زر پرستی اور کنجوسی کی صفات پیدا کرتا ہے، اس کے برعکس اسلام ایک ایسے صحت مند معاشرے کی تعمیر کرنا چاہتا ہے جو رحم و کرم، محبت و مودت، ایثار، تعاون اور بھائی چارے کی بنیاد پر قائم ہو، اس میں تمام انسان مل جل کر زندگی گزاریں، ایک دوسرے کی مصیبت میں کام آئیں، غریبوں اور ناداروں کی امداد کریں، دوسرے کے نفع کو اپنا نفع اور دوسرے کے نقصان کو اپنا نقصان سمجھیں، رحم دلی اور سخاوت کو اپنا شعار بنائیں اور اجتماعی مفاد کے آگے کچھ نہ سمجھیں۔ انسانوں میں یہ تمام صفات پیدا کر کے اسلام انہیں انسانیت اور شرافت کے اس اوج کمال تک پہنچانا چاہتا ہے جہاں سے انہیں ”اشرف المخلوقات“ کا خطاب عطا ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف سود (خواہ وہ تجارتی ہو یا مہاجتی) جس ذہنیت کو جنم دیتا ہے اس میں ان اخلاقی اوصاف کی کوئی جگہ نہیں، قرض دینے والے ساہوکار کو بس اپنے سود کی تو پروا ہوتی ہے، آگے اسے اس سے کچھ سروکار نہیں کہ مقرض کو نفع ہو یا نقصان؟ نفع ہوا تو کتنا؟ کتنی مدت میں؟ اور کتنے پاپز بنانے کے بعد؟ وہ مسلسل اپنے دیئے ہوئے مال پر منافع وصول کرتا رہتا ہے، اس کی دلی خواہش ہوتی ہے کہ مقرض کو جتنا ہو سکے دیر میں نفع ہوتا کہ وقت کی رفتار کے ساتھ ساتھ اس کا سود بڑھتا اور چڑھتا رہے، اسے مدیون کے نقصان کا بھی کوئی غم نہیں ہوتا کیونکہ نفع نقصان کی ہر شکل میں اس کا نفع کھرا رہتا ہے۔ یہ چیز خود غرضی کو اس قدر بڑھا دیتی ہے کہ ایک سرمایہ دار کسی حاجت مند انہ قرضے میں بھی اپنی رقم کو بلا سود لگانے پر راضی نہیں ہوتا، وہ یہ سوچتا ہے کہ میں یہ فاضل رقم کسی تاجر کو کیوں نہ دوں تاکہ گھر بیٹھے ایک معین نفع مجھے حاصل ہوتا رہے، اس خیال کے پیش نظر اگر ایک شخص کے گھر میں بے گورد کفن الاش پڑی ہے یا اس کا کوئی عزیز دم توڑ رہا ہے وہ بھی اس کے پاس آکر اس سے قرض مانگے گا تو وہ یا تو انکار کر دے گا یا تمام اخلاقی قدروں کو بالائے طاق رکھ کر اس سے بھی سود کا مطالبہ کرے گا، ایسے مواقع پر بالعموم حرام کھاتے کھاتے قسارت قلب کی یہ صفت اس درجہ رنگ جمالیتی ہے کہ اس وقت آپ کے مدلل لکچر اور پڑا اثر مواعظ کچھ کام نہیں آتے، سود خور دولت مند کو اپنے چاروں طرف پیسہ ہی ناچتا نظر آتا ہے، اس لئے اس وقت آپ کو اس سے یہ شکایت ہونی بھی نہ چاہئے کہ وہ ہماری بات کیوں نہیں سنتا؟ اور ہمارے مواعظ کا کیوں اثر نہیں لیتا؟ اس کے پاس بزبان حال یہ جواب ہے کہ

اندرون قعر دریا تختہ بندم کردہ

بازی گوئی کہ دامن ترکمن ہشیار باش

پھر جب لوگ دیکھتے ہیں کہ فاضل سرمایہ اس قدر منافع بخش ہے کہ اس سے ہاتھ پاؤں ہلائے بغیر بھی ایک یقینی نفع حاصل ہو سکتا ہے تو ان میں ذرا اندوزی کا جذبہ جنگل کی آگ کی طرح پھیلتا ہے اور وہ پیسہ بچانے کے لئے ہر ممکن کوشش کرتے ہیں، اور بسا اوقات وہ اسی حرص کے نشے میں نا جائز ذرائع سے روپیہ کمانے کی فکر کرتے ہیں اور کچھ نہیں تو یہ چیز ان میں کنجوسی تو ضرور ہی پیدا کر دیتی ہے، اور اس مرحلے پر ذرا اندوزی کے میدان میں ریس شروع ہوتی ہے، ہر شخص یہ چاہتا ہے کہ میں دوسرے سے زیادہ روپیہ جمع کر لوں، اور پھر یہ ریس حسد، بغض اور عداوت کو جنم دیتی ہے، بھائی سے بھائی کی لڑائی ہوتی ہے، دوست سے دوست جلنے لگتا ہے، باپ کو بیٹے کے اور بیٹے کو باپ کے نقصان کی کوئی پروا نہیں رہتی، یہاں تک کہ نفسی نفسی کے اس محشر میں انسانیت سسک سسک کر دم توڑ دیتی ہے۔

یہ محض خیالی باتیں نہیں ہیں، آپ نے گرد و پیش پر نظر ڈال کر دیکھے کہ کیا آج یہ سب کچھ

نہیں ہو رہا ہے؟ آپ کو جواب اثبات میں ملے گا اور اگر آپ نے انصاف سے کام لیا تو آپ پر یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ یہ سب کچھ ”سود“ ہی کے شجرہ خبیثہ کے پھل پھول ہیں، اور اگر ہمیں ان تمام ناہمواریوں کو دور کرنا ہے تو ہمیں ہمت کر کے اسی شجرہ خبیثہ پر کلہاڑا چلانا پڑے گا اور اگر ہم اصلاح و تبلیغ کے صرف لفظی طریقے اختیار کرتے رہے تو ہماری مثال اس احمق سے مختلف نہ ہوگی جو بدن پر جا بجا نکل ہوئی پھنسیوں کا علاج صرف پاؤں چھڑک کر کرنا چاہتا ہے، جس طرح اس شخص کو کبھی شفا حاصل نہیں ہو سکتی تا وقتیکہ وہ بیماری کی اصل جڑ کو پکڑ کر اسے ختم نہ کر ڈالے اسی طرح ہم بھی اپنے معاشرے کو اس وقت تک صحت مند نہیں بنا سکتے جب تک کہ سود کی لعنت سے چھٹکارا نہ پالیں۔

### معاشی اور اقتصادی نقصانات

اس کے بعد معاشی نقصانات پر بھی ایک نظر ڈال لیجئے، معاشیات میں بصیرت رکھنے والوں سے پوشیدہ نہیں کہ تجارت، صنعت، زراعت اور تمام نفع آور (Productive) کاموں کی معاشی بہتری یہ چاہتی ہے کہ جتنے لوگ کسی کاروبار میں کسی بھی نوعیت سے شریک ہوں وہ سب کے سب اپنے مشترکہ کاروبار کے فروغ سے پوری پوری دلچسپی رکھتے ہوں، ان کی ولی خواہش یہ ہو کہ ہمارا کاروبار بڑھتا اور چڑھتا رہے، کاروبار کے نقصان کو وہ اپنا ہی نقصان تصور کریں تاکہ ہر خطرے کے موقع پر اس کے دفعیہ کے لئے اجتماعی کوشش کریں اور کاروبار کے فائدے کو وہ اپنا فائدہ خیال کریں تاکہ اُسے پروان چڑھانے میں ان کی پوری پوری طاقت صرف ہو۔

اس نقطہ نظر سے عام معاشی مفاد کا تقاضا یہ ہے کہ جو لوگ کاروبار میں صرف سرمایہ ہی کی حیثیت سے شریک ہوں وہ بھی کاروبار کے نفع و نقصان سے پوری پوری دلچسپی رکھیں، لیکن سودی کاروبار میں ان مفید جذبات کی کوئی رعایت نہیں بلکہ بعض اوقات معاملہ اس کے بالکل برخلاف رہ جاتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں، سود خور سرمایہ دار کو صرف اپنے نفع سے سروکار ہوتا ہے، آگے اُسے اس کی کوئی پروا نہیں کہ کاروبار ترقی پر ہے یا تنزل پر؟ اس میں نفع ہو رہا ہے یا نقصان؟ وہ مسلسل اپنے دیئے ہوئے روپے پر منافع وصول کرتا رہتا ہے اور بسا اوقات اس کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ کاروبار کو جتنا ہو سکے دیر میں نفع ہوتا کہ وقت کی رفتار کے ساتھ ساتھ اس کا اپنا نفع بڑھتا رہے۔ اسی بناء پر اگر کاروبار کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو تاجر اپنی پوری محنت اور کوشش اس کے دفعیہ پر صرف کرے گا لیکن سرمایہ دار اس وقت تک ٹس سے مس نہ ہوگا جب تک کہ کاروبار کے بالکل ہی دیوالیہ ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو۔ اس غلط طریق کار نے سرمایہ اور محنت کے درمیان ہمدردانہ رفاقت کی بجائے

ایک سو فیصد خود غرضی کا تعلق قائم کر دیا ہے جس کے نتیجے میں بے شمار نقصانات جنم لیتے ہیں، ان میں سے بے شمار نمایاں ترین یہ ہیں:

۱: سرمایہ کا ایک بڑا حصہ محض اس وجہ سے کام میں نہیں لگتا کہ اس کا مالک شرح سود کے بڑھنے کا انتظار کرتا ہے باوجودیکہ اس کے بہت سے معارف موجود ہوتے ہیں اور بے شمار آدمی کسی کاروبار کی تلاش میں سرگرداں ہوتے ہیں، اس کی وجہ سے ملکی تجارت و صنعت کو بھی بڑا نقصان پہنچتا ہے اور عام قوم کی معاشی حالت بھی گر جاتی ہے۔

۲: چونکہ ساہوکار کو زیادہ شرح سود کا لالچ ہوتا ہے اس لئے وہ اپنے سرمایہ کو کاروبار کی واقعی ضرورت اور طبعی مانگ کے اعتبار سے نہیں لگاتا بلکہ وہ محض اپنی اغراض کو سامنے رکھ کر سرمایہ کو روکنے یا لگانے کا فیصلہ کرتا ہے، اس صورت میں اگر سرمایہ دار کے سامنے دو صورتیں ہوں کہ یا تو وہ اپنا سرمایہ کسی فلم کمپنی میں لگائے یا بے خانماں لوگوں کے لئے مکانات بنوا کر انہیں کرایہ پر دے، اور اسے فلم کمپنی کی صورت میں زیادہ نفع کی امید ہو تو وہ یقیناً فلم کمپنی میں سرمایہ لگا دے گا، بے خانماں افراد کی اسے کوئی پروا نہ ہوگی، ظاہر ہے کہ یہ ذہنیت عام ملکی مفاد کے لئے کس قدر خطرناک ہے؟

اس پر جناب یعقوب شاہ صاحب اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس نقصان کی وجہ سود نہیں، انفرادی ملکیت ہے، جب تک سرمایہ افراد کی ملکیت ہے اس وقت تک سرمایہ دار طبقہ اس کے بہاؤ کو اپنے مفاد کے لحاظ سے روکتا اور کھولتا رہے گا۔<sup>(۱)</sup>

ہمیں جناب یعقوب شاہ صاحب سے یہ عجیب سی بات سن کر بڑی حیرت ہوتی ہے، جب وہ یہ فرماتے ہیں کہ ”اس خرابی کی وجہ انفرادی ملکیت ہے“ تو ایک بڑی اہم قید کو نظر انداز کر جاتے ہیں، صرف ”انفرادی ملکیت“ اس کا سبب نہیں، ”بے لگام اور خود غرض انفرادی ملکیت“ اس کا سبب ضرور ہے، جو ملکیت کسی قسم کی کوئی قید اور پابندی برداشت نہ کرتی ہو وہی سرمایہ کے بہاؤ کا رخ ذاتی مفاد کی جانب پھیر دیتی ہے، لیکن ذرا اور آگے بڑھ کر دیکھئے کہ اس ”بے لگام اور خود غرض انفرادی ملکیت“ کا سبب کیا ہے؟

آپ بنظر انصاف غور کریں گے تو صاف پتہ چل جائے گا کہ اس کا سبب ہے سود اور سرمایہ داری نظام! سود کا لالچ ہی انسان میں وہ خود غرضی پیدا کرتا ہے جس کی بناء پر وہ اپنی الماک کو ہر قسم کی پابندی سے آزاد کر دیتا ہے اور ہر وقت ذاتی منافع کے تصور میں گمن رہتا ہے، کسی بھلائی اور بہبود کے کام میں پیسہ لگانے کا خیال بھی اُسے نہیں آتا۔ اب واقعات کی منطقی ترتیب اس طرح ہو گئی کہ:



سرمایہ کا ذاتی مفاد کے پابند ہو جانا خود غرض انفرادی ملکیت سے پیدا ہوتا ہے

اور اس قسم کی انفرادی ملکیت کا سبب سود اور سرمایہ دارانہ نظام ہے!

نتیجہ کیا نکلا؟ یہی نا کہ اس خرابی کا اصل سبب سود اور سرمایہ داری نظام ہے، اب آپ ہی بتائیے کہ یہ بات کیسی غلط ہو جاتی ہے کہ ”ذاتی مفاد پر سرمایہ کار کتنا اور کھلنا سود سے نہیں انفرادی ملکیت سے ہوتا ہے۔“

اگر واقعی مذکورہ خرابی (یعنی سرمایہ کا ذاتی مفاد کے پابند ہو جانے) کا ازالہ منظور ہے تو اس کے لئے سب سے پہلے سود اور سرمایہ داری نظام پر ہاتھ ڈالنا پڑے گا، جب تک یہ نہ ہوگا ملکیت میں وہی خود غرضی اور بے لگامی باقی رہے گی جو مذکورہ خرابی کا اصل سبب ہے، اس خرابی کو دور کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ سودی اور سرمایہ داری نظام معیشت کو ختم کر کے اسلامی نظام معیشت کو بروئے کار لایا جائے جس میں سود، قمار اور شے کی ممانعت، زکوٰۃ، عشر، صدقات، خیرات اور میراث کے احکام اس قسم کی خود غرضانہ ذہنیت پیدا ہونے ہی نہیں دیتے، اسلام کی اخلاقی تعلیمات کو عام کیا جائے اور لوگوں کے دلوں میں خدا کا خوف پیدا کیا جائے جو انہیں باہمی تعاون اور اجتماعی بہبود کے کاموں میں سرگرم بنائے۔

سود اور سرمایہ داری نظام جو خود غرض انفرادی ملکیت کے سرچشمے ہیں، ان کی حمایت کرتے ہوئے صرف یہ کہہ کر فارغ ہو جانا کہ ”ان خرابیوں کا اصل سبب انفرادی ملکیت ہے“ اس مسئلے کا حل کیسے بن سکتا ہے؟

۳: سود خور دولت مند چونکہ سیدھے سادے طریقے پر کاروباری آدمی سے شرکت کا معاملہ طے نہیں کرتا کہ اس کے نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہو، اس لئے وہ یہ اندازہ لگاتا ہے کہ اس کاروبار میں تاجر کو کتنا نفع ہوگا؟ اسی نسبت سے وہ اپنی شرح سود متعین کرتا ہے، اور عام طور سے وہ اس کے منافع کا اندازہ لگانے میں مبالغہ آمیزی سے کام لیتا ہے۔

دوسری طرف قرض لینے والا اپنے نفع و نقصان دونوں پہلوؤں کو پیش نظر رکھ کر بات کرتا ہے، چنانچہ جب کاروباری شخص کو نفع کی امید ہوتی ہے وہ سرمایہ دار سے قرض لینے آتا ہے، سرمایہ دار معاملے کو بھانپ کر سود کی شرح اس حد تک بڑھاتا چلا جاتا ہے کہ تاجر اس شرح پر قرض لینا اپنے لئے بالکل بیکار سمجھتا ہے، دائن اور مدیون کی اس کشمکش سے سرمایہ کا کام میں لگنا بند ہو جاتا ہے اور وہ بے کار پڑا رہ جاتا ہے، پھر جب کساد بازاری اپنی آخری حدوں تک پہنچ جاتی ہے اور سرمایہ دار کو خود اپنی ہلاکت نظر آنے لگتی ہے تو وہ شرح سود گھٹا دیتا ہے، یہاں تک کہ کاروباری آدمیوں کو اس پر نفع کی امید ہو جاتی

ہے، پھر بازار میں سرمایہ آنا شروع ہو جاتا ہے، یہ وہ کاروباری چکر (Trade Cycle) ہے جس سے ساری سرمایہ کار دنیا پریشان ہے، غور کیا جائے تو اس کا سبب ہی تجارتی سود ہے۔

۳: پھر بعض اوقات بڑی بڑی صنعتی اور تجارتی اسکیموں کے لئے سرمایہ بطور قرض لیا جاتا ہے اور اس پر بھی ایک خاص شرح کے مطابق سود عائد کیا جاتا ہے، اس طرح کے قرض عام طور پر دس بیس یا تیس سال کے لئے حاصل کیے جاتے ہیں اور تمام مدت کے لئے ایک ہی شرح سود مقرر ہوتی ہے، اس وقت اس بات کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا کہ آئندہ بازار کے نرخ میں کیا اتار چڑھاؤ پیدا ہوگا؟ اور ظاہر ہے کہ جب تک فریقین کے پاس علم غیب نہ ہو اس وقت تک وہ یہ جان بھی نہیں سکتے۔

فرض کیجئے کہ ۱۹۶۲ء میں ایک شخص بیس سال کے لئے سات فیصد شرح سود پر ایک بھاری رقم بطور قرض لیتا ہے، اور اس سے کوئی بڑا کام شروع کرتا ہے، اب وہ مجبور ہے کہ ۱۹۸۲ء تک ہر سال باقاعدگی کے ساتھ اسی طے شدہ شرح کے مطابق سود دیتا رہے، لیکن اگر ۱۹۷۰ء تک پہنچتے پہنچتے قیمتیں گر کر موجودہ نرخ سے نصف رہ جائیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شخص جب تک موجودہ حالت کی بہ نسبت دگنا مال نہ بیچے وہ نہ اس رقم کا سود ادا کر سکتا ہے اور نہ قسط، اس کا یہ لازمی نتیجہ ہوگا کہ اس ارزائی کے دور میں یا تو اس قسم کے قرض داروں کے دیوالیے نکل جائیں گے یا وہ اس مصیبت سے بچنے کے لئے معاشی نظام کو خراب کرنے والی ناجائز حرکات میں سے کوئی حرکت کریں گے۔

اس معاملے پر غور کرنے سے ہر انصاف پسند اور معقول آدمی پر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مختلف زمانوں کی گرتی اور چڑھتی قیمتوں کے درمیان ساہوکار کا ایک متعین اور یکساں نفع نہ تو قرین انصاف ہی ہے اور نہ معاشی اصولوں کے لحاظ سے اسے درست کہا جاسکتا ہے۔ آج تک کبھی ایسا نہیں ہوا کہ کوئی تجارتی کمپنی یہ معاہدہ کر لے کہ وہ آئندہ بیس یا تیس سال تک خریدار کو ایک ہی متعین قیمت پر اشیاء فراہم کرتے رہیں گے، جب یہ معاملہ صحیح نہیں تو آخر سود خور دولت مند میں وہ کیا خصوصیت ہے جس کی بناء پر اس کے نفع پر قیمتوں کے اتار چڑھاؤ کا کوئی اثر نہیں پڑتا؟

## جدید بینکنگ

نئی مغربی تہذیب نے یوں تو بہت سی مہلک چیزوں پر چند سطحی فوائد کا طمع چڑھا کر پیش کیا ہے، مگر اس کا یہ کارنامہ سب سے زیادہ ”قابلِ داد“ ہے کہ ”سود“ جیسی گھناؤنی اور قابلِ نفرت چیز کو جدید بینکنگ سسٹم کا دلکش اور نظر فریب لبادہ پہنا کر پیش کیا اور اس طرح پیش کیا کہ اچھے خاصے سمجھ دار اور پڑھے لکھے لوگ بھی اس نظام کو نہایت معصوم اور بے ضرر سمجھنے لگے۔

مغربی تہذیب کے اس بدترین مظہر کی خوبیاں لوگوں کے دل و دماغ پر کچھ اس طرح چھا چکی ہیں کہ وہ اس کے خلاف کچھ سننے کے لئے تیار نہیں ہوتے اور اس کو بے ضرر بلکہ نفع بخش، جائز بلکہ قطعاً ناگزیر سمجھتے ہیں، حالانکہ اگر تہذیب مغرب کی منحوس عینک اتار کر واقعات کا جائزہ لیا جائے تو ایک سلیم الفکر انسان کا ذہن سو فیصد اسی نتیجے پر پہنچے گا کہ عام قوم کے لئے معاشی ناہمواریاں پیدا کرنے میں جس قدر بڑی ذمہ داری بینکنگ کے موجودہ نظام پر ہے اتنی کسی اور چیز پر نہیں، حقیقت یہ ہے کہ قدیم نظام ساہوکاری کے نقصانات پھر اتنے زیادہ نہیں تھے جتنے کہ اس جدید نظام سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہم پہلے مختصر بینکنگ کا طریق کار ذکر کرتے ہیں تاکہ بات کو سمجھنے اور کسی نتیجے تک پہنچنے میں کسی قسم کا اشتباہ باقی نہ رہے۔

ہوتا یہ ہے کہ چند سرمایہ دار مل کر ایک ادارہ ساہوکاری قائم کر لیتے ہیں، جس کا دوسرا نام "بینک" ہے، یہ لوگ مشترکہ طور پر ساہوکاری کا کاروبار کرتے ہیں۔

شروع میں کام چلانے کے لئے یہ لوگ کچھ اپنا سرمایہ لگاتے ہیں لیکن بینک کے مجموعی سرمایہ میں اس کا تناسب بہت کم ہوتا ہے، بینک کا زیادہ تر سرمایہ وہ رقم ہوتی ہے جو عام لوگ (Depositors) بینک میں رکھواتے ہیں۔ دراصل بینک کی ترقی کے لئے سب سے اہم یہی سرمایہ ہوتا ہے، جس بینک میں جتنا زیادہ سرمایہ امانت داروں کا ہوتا ہے اتنا ہی وہ طاقتور سمجھا جاتا ہے، لیکن اگرچہ امانت داروں کا سرمایہ بینک کی اصل رُوح رواں ہوتی ہے مگر ان لوگوں کو بینک کی پالیسی میں کوئی دخل نہیں ہوتا، روپیہ کو کس طرح استعمال کیا جائے؟ شرح سود کیا مقرر ہو؟ منتظم کسے رکھا جائے؟ ان تمام چیزوں کا تعین صرف سرمایہ داروں کی صوابدید پر ہوتا ہے، امانت داروں کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ پیسہ رکھوا کر معمولی شرح سے سود لیتے رہیں، اور پھر اگرچہ کہنے کو تو بینک کے بہت سے حصے دار (Shares) ہوتے ہیں مگر بینک کی پالیسی میں تمام عمل و دخل ان لوگوں کا ہوتا ہے جن کے حصص (Shares) زیادہ ہوں، رہے چھوٹے حصے دار تو ان کا تعلق بینک سے صرف اس قدر ہوتا ہے کہ جب نفع کی تقسیم کا وقت آئے تو ان کا حصہ رسدی پہنچ جائے اور بس۔

اب یہ چند بڑے سرمایہ دار اپنی مرضی کے مطابق بینک کا روپیہ سود پر دیتے ہیں، سرمایہ کا ایک حصہ یہ لوگ روزمرہ کی ضروریات کے لئے اپنے پاس رکھتے ہیں، کچھ صرافہ بازار کو قرض دیا جاتا ہے اور کچھ دوسرے قلیل المیعاد قرضوں میں صرف کیا جاتا ہے، ان قرضوں پر بینک کو ایک سے لے کر تین چار فیصد تک سود مل جاتا ہے۔

پھر ایک بڑا حصہ کاروباری لوگوں، بڑی بڑی کمپنیوں اور دوسرے اجتماعی اداروں کو دیا جاتا

ہے جو بالعموم مجموعی رقم کا ۳۰٪ سے لے کر ۶۰٪ تک ہوتا ہے، بینک کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ یہی قرضے ہیں، ہر بینک کی خواہش اور کوشش ہوتی ہے کہ اس کا زیادہ سے زیادہ سرمایہ ان قرضوں میں لگے، اس لئے کہ ان قرضوں پر سب سے زیادہ شرح سے سود ملتا ہے، اس طرز پر جو آمدنی بینک کو حاصل ہوتی ہے وہ بینک کے تمام شرکاء کے درمیان اسی انداز سے تقسیم کر دی جاتی ہے جیسے عام تجارتی کمپنیوں کا دستور ہے۔

اس دام ہم رنگ زمین کو پھیلانے میں جس چالاکی اور ہوشیاری سے کام لیا گیا ہے وہ واقعہ عجیب ہے، عوام تو سود کے لالچ میں اپنی رقیں ایک ایک کر کے بینک کی تجویروں میں بھرتے رہتے ہیں اور اس سے پورا نفع چند سرمایہ دار اٹھاتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ ساہوکار غریب اور کم دولت مند تاجر کو تو پیسہ دینے سے رہے، وہ تو ہمیشہ یہ روپیہ ان بڑے بڑے سرمایہ داروں کو دیتے ہیں جو انہیں اچھی شرح سے سود دے سکیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پوری قوم کا سرمایہ چند مٹھی بھر سرمایہ داروں کے پاس جمع ہو جاتا ہے اور یہ دولت کے اس خزانے کے بل پر پوری قوموں کی قسمت سے کھیلنے لگتی ہیں۔ دنیا کے سیاسی معاملات سے لے کر قوم کے معاشی حالات تک ہر چیز ان کے رحم و کرم پر ہوتی ہے اور یہ پوری دنیا کی سیاسی، معاشی اور تمدنی زندگی پر پوری خود غرضی کے ساتھ حکومت کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب ایک تاجر صرف دس ہزار کا مالک ہوتے ہوئے دس لاکھ کے سرمایہ سے تجارت کرتا ہے تو اگر اسے نفع پہنچ جائے تو وہ سود کے چند ٹکوں کے سوا پورا اسی کو ملا، اور اگر اسے نقصان ہو تو اس کے صرف دس ہزار ڈوبے، باقی نو لاکھ تو بے ہزار روپیہ تو پوری قوم کا گیا، جس کی تلافی کی کوئی صورت نہیں، پھر اسی پر بس نہیں، ان سرمایہ داروں نے یہاں بھی دس ہزار کے نقصان سے بچنے کی یہ راہ نکال لی ہے کہ اگر یہ خسارہ کسی حادثے کے سبب ہوتا ہے تو یہ اپنا پورا انشورنس کمپنی سے وصول کر لیتے ہیں، جو درحقیقت قوم ہی کا سرمایہ ہوتا ہے، گویا ان سرمایہ داروں کے نقصان کی تلافی بھی ان ہی غریبوں پر فرض ہو جاتی ہے جو اپنا پورا روپیہ انشورنس کمپنیوں میں جمع رکھتے ہیں، اور نہ ان کا کبھی کوئی جہاز ڈوبتا ہے، نہ ان کے کسی تجارتی مرکز کو آگ لگتی ہے، اور اگر یہ نقصان بازار کے نرخ گر جانے سے ہوتا ہے تو سرمایہ دار سنے کے ذریعے اپنا نفع ٹوٹا برابر کر لیتے ہیں۔

اب اس معمولی نفع کا حال بھی سنئے جو بینک اپنے امانت دار عوام کو ہر سال ایک سو کے عوض ایک سو تین دیتا ہے، مگر درحقیقت یہ تین روپے بھی مزید کچھ سود لے کر پھر ان ہی سرمایہ داروں کی جیب میں پہنچ جاتے ہیں۔

جو سرمایہ دار بینکوں سے بڑی بڑی رقیں لے کر تجارت کرتے ہیں وہ اس دولت کی وجہ سے

پورے بازار پر قابض ہو جاتے ہیں، چنانچہ وہ جب چاہتے ہیں نرخ بڑھا دیتے ہیں، جب چاہتے ہیں گھٹا دیتے ہیں۔ جب اور جہاں جی میں آتا ہے قحط برپا کر دیتے ہیں اور جہاں چاہتے ہیں اشیاء کی فراوانی ہو جاتی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جہاں انہیں اپنے نفع میں کچھ کمی ہوتی نظر آئی، انہوں نے بازار میں اشیاء کے نرخ بڑھا دیئے، اشیاء گراں ہو گئیں اور بے چارے عوام نے خود اپنے ہاتھوں سے وہ سود کی رقم جو بینک سے حاصل کی تھی پھر ان ہی سرمایہ داروں کے حوالے کر دی، اس طرح ہمارے بینک درحقیقت پوری قوم کے (Blood Bank) بنے ہوئے ہیں جہاں سے یہ سرمایہ دار پوری قوم کا خون چوس چوس کر پھولتے رہتے ہیں اور پوری قوم اقتصادی اعتبار سے نیم جان لاش رہ جاتی ہے۔

اس بینکنگ کی اصلیت معلوم کرنے کے بعد بھی کیا کسی سلیم الفکر انسان پر یہ بات مخفی رہ سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سود کے لین دین کرنے والے کے لئے خدا اور رسول ﷺ کے اعلان جنگ کی سخت وعید کیوں سنائی؟

## ایک اور ضمنی دلیل

جناب جعفر شاہ صاحب بھلواروی لکھتے ہیں:

فرض کیجئے ایک شخص آٹھ سو روپے کی ایک بھینس خریدتا ہے جو روزانہ دس پندرہ سیر دودھ دیتی ہے، یہ اپنی بھینس ایک شخص کو اس شرط پر دیتا ہے کہ تم اس کی خدمت کرو اور اس کے دودھ، دہی، مکھن سے فائدہ اٹھاؤ اور مجھے چار پانچ سیر دودھ روزانہ دے دیا کرو۔ سوال یہ ہے کہ اگر اس قسم کی شرائط پر وہ بھینس کسی کے حوالے کر دے اور وہ ان شرائط کو قبول کر لے تو کیا یہ سودا کسی فقہ کی

رُود سے ناجائز ہوگا؟

اس سلسلے میں ہم سوائے اظہار حیرت کے اور کیا کر سکتے ہیں؟ نہ جانے جعفر شاہ صاحب کو اس صورت کے ناجائز ہونے میں کیا شبہ ہے؟ ہمارے نزدیک سوال یہ نہیں کہ یہ صورت کون سی فقہ کی رُود سے ناجائز ہے؟ اگر کسی فقہ کی رُود سے جائز ہے تو براہ کرم نشاندہی فرمائیں۔ اس صورت میں بھی چونکہ ایک شخص کا نفع متعین اور ایک کا موہوم اور مشتبہ ہے، اس لئے یہ معاملہ ہر فقہ میں ناجائز ہے، ہو سکتا ہے کہ کبھی بھینس صرف پانچ سیر دودھ دے اور سارا بھینس کا مالک لے لے اور خدمت کرنے والے کی محنت اور پیسہ بیکار جائے!



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## ☆ سوال نامہ ربا کا جواب

حال ہی میں اسلامی نظریاتی کونسل نے ربا کے بارے میں ایک سوالنامہ جاری کیا تھا، اس کا جو جواب حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہم کی طرف سے روانہ کیا گیا ہے۔ اس مرتبہ ادارہ یہ میں پیش خدمت ہے۔

سوال ۱ (الف): قرآن مجید اور سنت کی روشنی میں ربا کا صحیح مفہوم کیا ہے؟ اور قبل از اسلام اس سے کیا مراد لی جاتی تھی؟ تخصیصاً کیا ربا سے مراد ایسا سود ہے جو اصل زر کو دو گنا اور سہ گنا (اضاعافاً مضاعفۃ) کر دیتا ہے یا اس میں قرض خواہ کی طرف سے وصول کیا جانے والا رائج الوقت سود مفرد اور سود مرکب شامل ہے؟

جواب ۱ (الف): قرآن کریم نے جس ”ربا“ کو حرام قرار دیا ہے اس کے مفہوم میں کوئی گنجلک یا اشتباہ نہیں۔ قرآن کریم، سنت نبویہ، آثار و صحابہ اور اجماع امت نے قرض پر طے کر کے لی جانے والی ہرز یادتی کو ”ربا“ قرار دیا ہے خواہ وہ سود مفرد ہو یا مرکب۔ اس سلسلہ میں دلائل کی تفصیل پیش کی جائے تو ایک پوری کتاب تیار ہو سکتی ہے اور بہت سے حضرات نے اس پر مبسوط مقالات اور کتابیں لکھی ہیں۔ احقر نے بھی اپنے ایک رسالے ”مسئلہ سود“ میں اس حقیقت کو دلائل کے ساتھ واضح کیا ہے۔ یہ رسالہ سوالنامہ کے جواب کے ساتھ منسلک ہے، تاکہ تفصیل کے لئے اس کی طرف رجوع کیا جاسکے۔ تاہم یہاں چند اہم نکات کی طرف اشارہ مناسب ہوگا۔

☆ از حضرت مفتی اعظم مولانا محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔

(۱) قرآن کریم نے ”ربا“ کی حرمت کے تفصیلی احکام بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ۝ (۱)

اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو، اور ربوا کی جو کچھ رقم باقی ہو اسے چھوڑ دو اگر تم مومن ہو۔

اس میں ”مَنْ بَقِيَ مِنَ الرِّبَا“ (ربا کی جو کچھ رقم باقی ہو) کے الفاظ عام اور سود کی ہر مقدار کو شامل ہیں، آگے اس سے زیادہ واضح الفاظ میں ارشاد ہے: **إِن كُنتُمْ فَذَرُّوا** (اگر تم (ربا سے) توبہ کرو تو تمہارے راس المال تمہیں مل جاویں گے۔ (اس طرح) نہ تم کسی پر ظلم کرو گے نہ تم پر کسی طرف سے ظلم ہوگا۔ اس آیت نے واضح طور سے بتا دیا کہ ”ربا“ سے توبہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قرض خواہ اس المال (اصل زر) کے سوا کسی چیز کا مطالبہ نہ کرے، اور **لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ** سے اس بات کی وضاحت بھی کر دی گئی ہے کہ اصل رقم پر ہر اضافہ خواہ کتنا کم کیوں نہ ہو، ظلم میں داخل ہے۔ رہا قرآن کریم کا ارشاد کہ **لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً** (سود کو چند در چند کر کے مت کھاؤ) (۲) سو اس میں ”چند در چند“ کا لفظ حرمت سود کی قانونی شرط نہیں ہے، بلکہ اس جرم کی صرف ایک نتیجہ ترین صورت پر تنبیہ ہے، اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے ارشاد ہے **لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا** (۳) یعنی میری آیتوں کو تھوڑی سی قیمت لے کر فروخت نہ کرو۔ ظاہر ہے کہ یہاں ”تھوڑی سی قیمت“ ممانعت کی قانونی شرط نہیں ہے چنانچہ کوئی معقول آدمی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ آیات الہی کو بڑی قیمت کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ اس کے بجائے یہ الفاظ محض جرم کی شناعت کو واضح کرنے کے لئے لائے گئے ہیں۔ بعد میں یہی معاملہ ”اضعاقا مضاعفة“ کا ہے کہ جرم کی شناعت بیان کرنے کے لئے ایک خاص صورت ذکر کر دی گئی ہے ورنہ اگر یہ قانونی شرط ہوتی تو سورہ بقرہ کی آیت میں یہ نہ کہا جاتا کہ ربا سے توبہ کی صورت میں صرف راس المال قرض خواہ کو ملے گا، اور ساری رقم اسے چھوڑنی ہوگی۔

(۲) سرکارِ دو عالم ﷺ نے بھی بار بار یہ حقیقت واضح فرمائی کہ اصل رقم پر لیا جانے والا ہر اضافہ ”ربا“ اور حرام ہے، خواہ کم ہو یا زیادہ۔ امام شافعیؒ اور امام ابن ابی حاتمؒ آپ کا یہ ارشاد روایت فرماتے ہیں:

إِن كَانَ كُلُّ رِبَا كَانَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضِعٌ عَنْكُمْ كَلَّةٌ، لَكُمْ رَهْ وَسْ

اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون، ولول ربا موضوع ربا العباس بن عبدالمطلب کلمہ۔ (۱)

یعنی سنو کہ ہر وہ ربوا جو جاہلیت میں واجب تھا تم سے پورا کا پورا ختم کر دیا گیا۔ تمہارے لئے قرض کی صرف اصل رقم ہے۔ نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے اور سب سے پہلے جو ربا ختم کیا گیا وہ عباس ابن مطلب کا ربا ہے جو پورے کا پورا ختم کر دیا گیا۔ نیز آپ نے ربا کا مفہوم بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: ”کل قرض جر منفعة فهو ربا“ ہر وہ قرض جو کوئی نفع کھینچ لائے، ربا ہے۔ (۲) یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہونے کی بنا پر حسن لغیرہ ہے۔ (۳)

چنانچہ صحابہ و تابعین بھی ”ربا کا مطلب سمجھتے تھے کہ قرض پر طے کر کے لیا جانے والا ہر اضافہ ”ربا“ ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔ حضرت فضالہ بن عبید بن جراحؓ مشہور صحابی ہیں، وہ ربا کی یہ تعریف کرتے ہیں: کل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا۔ ہر وہ قرض جو کوئی منفعت کھینچ لائے وہ ربا کی اقسام میں داخل ہے (۴) اور امام بخاری نے کتاب الاستقراض ”باب اذا اقرض الی اجل مسمى“ میں حضرت عبداللہ بن عمر کا یہ قول تعلیقا نقل کیا ہے کہ

قال ابن عمر فی القرض الی اجل لا یاس به وان اعطى الفصل من دراهمه ما لم یشرط۔ (۵)

معین مدت کے لئے قرض دینے میں کوئی حرج نہیں، خواہ قرض دار اس کے دراہم سے بہتر دراہم ادا کرے بشرطیکہ (یہ بہتر دراہم ادا کرتا) قرض کے معاہدے میں طے نہ کیا گیا ہو۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اگر معاہدہ میں یہ طے کر لیا جائے کہ قرض کے دراہم سے بہتر دراہم ادا کیے جائیں گے تو وہ ربا میں داخل ہو کر حرام ہوگا۔

نیز حضرت ابو بردہ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن سلامؓ نے مجھے نصیحت کی کہ تم ایک ایسی سر زمین میں آباد ہو جہاں ربا بہت عام ہے۔ لہذا اگر کسی شخص پر تمہارا قرض واجب ہو اور وہ تمہیں بھوسے، جو یا چارے کا بوجھ ہدیہ دینا چاہے تو تم اسے قبول نہ کرو۔ کیونکہ وہ ربا ہے۔ (۶)

(۱) تفسیر ابن کثیر، ص: ۳۳۱، ج: ۱، مطبوعہ ۱۳۵۶ھ۔

(۲) الجامع الصغیر للسیوطی، بحوالہ حارث بن ابی اسامہ، ص: ۹۳، ج: ۱، حدیث ۶۳۳۶۔

(۳) السراج المبرور للعلوی، ص: ۸۶، ج: ۳۔

(۴) اسنن الکبریٰ للبیہقی، ص: ۳۵۰، ج: ۵۔ (۵) صحیح بخاری، ص: ۳۲۳، ج: ۱۔

(۶) صحیح بخاری، مناقب عبداللہ بن سلامؓ، ص: ۵۳۸، ج: ۱۔



اور حضرت قتادہ بن دعامة الدوسی آیت "وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ" کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

مَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دِينٍ فَحَلَّ لَهُمْ أَنْ يَأْخُذُوا بِهِ وَسُ أَمْوَالِهِمْ وَلَا يَزِدُّوهُ عَلَيْهِ شَيْئًا. (۱)

جس شخص کا کچھ قرض دوسرے پر ہو۔ اس کے لئے قرآن نے اصل رقم لینے کی اجازت دی لیکن اس پر ذرا بھی اضافہ کرنے کی اجازت نہیں دی۔

(۲) علماء لغت نے بھی "ربا" کی یہی تشریح کی ہے، چنانچہ لغت عرب کے مشہور امام زجاج ربا کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "كل قرض يؤخذ به أكثر منه" (۲) یعنی ہر وہ قرض جس کے ذریعہ اس سے زیادہ رقم وصول کی جائے۔ نیز لسان العرب وغیرہ میں بھی ربا کی یہی تعریف نقل کی گئی ہے۔

چنانچہ امت کے تمام علماء و فقہاء بلا اختلاف "ربا" کی یہی تعریف کرتے آئے ہیں۔ امام ابو بکر بصری احکام القرآن میں اہل جاہلیت کے ربا کی قانونی اور جامع و مانع تعریف اس طرح فرماتے ہیں:

هو القرض المشروط فيه الاجل وزيادة مال على المستقرض. (۳)  
قرض کا وہ معاملہ جس میں ایک مخصوص مدت ادائیگی اور قرض دار پر مال کی کوئی زیادتی طے کر لی گئی ہو۔

مذکورہ بالا تصریحات نے "ربا" کے مفہوم میں کوئی گنجک یا ابہام و اجمال باقی نہیں چھوڑا، اور ان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرض کے معاملہ میں قرض دار کے ذمہ اصل پر جو اضافہ بھی معاہدے میں طے کر کے لیا اور دیا جائے وہ "ربا" ہے، اس میں کم یا زیادہ، یا مفرد و مرکب کی کوئی تخصیص نہیں ہے، یہی قرآن و سنت کا حکم ہے، یہی اجماع امت کا فیصلہ ہے، اور اسلامی شریعت میں اس کے سوا کسی نظریہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

(ب) کیا ظہور اسلام کے بعد ہونے والی ترقی اور تبدیلیوں کے پیش نظر "ربا" کی نئی تشریح کی جاسکتی ہے؟

(۱) تفسیر ابن جریر طبری، ص: ۱۷۰، ج: ۳۔

(۲) تاج العروس، ص: ۱۳۲، ج: ۱۔

(۳) احکام القرآن، ص: ۵۵۷، ج: ۱۔

اس کا مختصر جواب ہے کہ ہرگز نہیں۔ جس چیز کی تشریح خود قرآن و حدیث نے کر دی ہو، جس پر فقہاء صحابہ و تابعین متفق رہے ہوں، اور جس پر اُمت کا اجماع متفق ہو چکا ہو اس کی ”نئی تشریح“ درحقیقت قرآن و سنت کی تحریف کا نام ہے اور ایسی نئی تشریحات کی اجازت دینے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن و حدیث کا کوئی حکم صحیح و سالم باقی نہ رہے۔ اگر محض زمانے کے عام چلن سے متاثر ہو کر ”ربا“ کی کوئی ایسی نئی ”تشریح“ کی جاسکتی ہے جو قرآن و سنت اور اجماع کے صریح ارشادات کے خلاف ہو تو ”خمر“، ”زنا“ یہاں تک کہ ”کفر“ و ”شرک“ کی نئی تشریح بھی ممکن ہوگی، پھر اسلام کا کون سا حکم تحریف و ترمیم کی دست برد سے محفوظ رہ سکتا ہے؟

شریعت کے جو احکام زمانے کی تبدیلی سے متاثر ہونے والے تھے، ان کے بارے میں خود قرآن و سنت نے صریح اور تفصیلی احکام دینے کے بجائے کچھ اصول بتا دیئے ہیں جن کی روشنی میں شریعت کے اصولوں کے تحت احکام مستنبط کیے جاسکیں، لہذا جہاں قرآن و سنت کے احکام منصوص اور واضح ہیں اور ان میں آئندہ کسی تبدیلی کی نشاندہی نہیں کی گئی، ان پر قیام قیامت تک جوں کا توں عمل ضروری ہے۔ اگر زمانے کی تبدیلی سے واقعہ ”ربا“ کے حکم میں کوئی تبدیلی ہونی تھی تو اس کی کیا وجہ ہے کہ قرآن کریم ”ربا“ کی شناعت بیان کرنے کے لئے پورے دور کو غ نازل کرتا ہے، اسے اللہ اور اس کے رسول کے خلاف اعلان جنگ قرار دیتا ہے، سرور کونین ﷺ اس پر شدید ترین وعیدیں بیان فرماتے ہیں، لیکن قرآن و سنت میں کسی جگہ اس بات کا کوئی ادنیٰ اشارہ بھی نہیں ملتا کہ یہ حکم کسی زمانے میں تبدیل ہو سکتا ہے۔ اس کے بجائے آئندہ زمانے کے بارے میں آنحضرت ﷺ کا جو ارشاد کتب حدیث میں ملتا ہے وہ تو یہ ہے:

لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَفِي مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَكَلَ الرَّبَا، فَمَنْ لَمْ يَأْكُلْهُ أَصَابَهُ مِنْ غِبَارِهِ. (۱)

یعنی لوگوں پر ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ ان میں کوئی شخص ایسا نہ بچے گا جس نے سود نہ کھایا ہو، اور جس شخص نے واقعی سود نہ کھایا ہوگا، اس کو سود کا غبار تو ضرور ہی پہنچے گا۔

نیز یہ ارشاد ہے کہ ”بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ يَظْهَرُ الرَّبَا وَالزُّنَا وَالْخَمْرُ“ (۲) قیامت کے قریب سود، زنا اور شراب کی کثرت ہو جائے گی۔

ان احادیث میں آپ ﷺ صراحت بتا رہے ہیں کہ آئندہ ایک زمانہ ایسا آجائے گا جب

سود یا اس کے غبار سے بچنا مشکل ہوگا، اس کے باوجود آپ اس سود کو ”ربا“ ہی قرار دیتے ہیں، اور کوئی ادنیٰ اشارہ بھی ایسا نہیں دیتے کہ اس دور میں ربا کی ”نئی تشریح“ کر کے اسے حلال کر لینا چاہئے۔ پھر حدیث کی پیشین گوئی کے مطابق آج ربا کی کثرت کا مشاہدہ ہو رہا ہے، لیکن جس ربا کی کثرت ہے وہ تجارتی سود ہے کیونکہ مہاجنی سود کی تو ایسی زیادتی نہ ہوئی ہے نہ آئندہ بظاہر امکان ہے کہ اس سے کوئی انسان خالی نہ رہے۔ یہ بینکوں ہی کا سود ہے جس کے اثرات ہر کس و نا کس تک پہنچتے ہیں۔ اس سے مزید یہ معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث نے جس ربا کو حرام قرار دیا ہے اس میں تجارتی اور مہاجنی ہر طرح کے سود شامل ہیں۔

سوال نمبر ۲: کیا اسلامی تعلیمات اور احکام کے مطابق

(۱) دو مسلم ریاستوں کے درمیان یا (۲) ایک مسلم اور دوسری غیر مسلم

ریاست کے مابین سود کی بنیاد پر کاروبار جائز ہے؟

جواب: جہاں تک دو مسلم ریاستوں کا تعلق ہے ان کے درمیان سود کے لین دین کی کوئی گنجائش نہیں۔ البتہ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف رہا ہے کہ کسی غیر مسلم ریاست سے سود لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے، لیکن اس کی وجہ سود کا جواز نہیں، بلکہ یہ ہے کہ دارالحرب میں رہنے والے کافروں کا مال ان کی رضامندی سے وصول کر کے اس پر قبضہ کر لینا ان فقہاء کے نزدیک جائز ہے، دارالحرب کے کفار وہ مال خواہ کوئی نام رکھ کر دیں، ان فقہاء کے مسلک کے مطابق مسلمان اسے بحیثیت سود نہیں بلکہ اس حیثیت سے وصول کر سکتے ہیں کہ وہ ایک حربی کا مال مباح ہے، لہذا اضطراری حالات میں اس نقطہ نظر کو اختیار کر لینے کی گنجائش ہے۔

سوال نمبر ۳: حکومت قومی ضروریات کے لئے جو قرضے جاری کرتی ہے کیا ان

پر لاگو ہونے والا سود ربا کے ذیل میں آتا ہے؟

جواب نمبر ۳: بلاشبہ ربا کے ذیل میں آتا ہے، کیونکہ ”ربا“ جس طرح انفرادی طور پر مسلمان

کے لئے حرام ہے اسی طرح حکومت کے لئے حرام ہے

سوال نمبر ۴: کیا آپ کے خیال میں غیر سودی بینکاری ممکن ہے؟ اگر جواب

اثبات میں ہے تو کن مفروضات کے مطابق؟

جواب نمبر ۴: غیر سودی نظام بینکاری بلاشبہ ممکن ہے۔ اس کی تفصیلات تو اس مختصر سوالنامے

کے جواب میں نہیں سمجھ سکتیں، لیکن اس کا مختصر خاکہ درج ذیل ہے: اس پر عمل کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس نظام کی مکمل تفصیلات مدون کرنے کے لئے صاحب بصیرت فقہاء اور ماہرین معاشیات و بینکاری کی

ایک مجلس خاص اسی غرض کے لئے بنائی جائے جو رہا کی حلت و حرمت کی بحث میں وقت ضائع کرنے کے بجائے مثبت طور پر غیر سودی نظام بینکاری کی تفصیلات مرتب کرے۔ خاکہ درج ذیل ہے:

اسلامی احکام کے مطابق بینکاری ”ربا“ کے بجائے ”شرکت“ اور ”مضاربت“ کے اصولوں پر استوار کی جائے گی جس پر عمل مندرجہ ذیل طریقے سے ہوگا۔

عوام جو رقمیں بینک میں رکھوائیں گے وہ دو قسم پر مشتمل ہوں گی، عندالطلب قرضے (Current Account) اور دوسرے مضاربت (Fixed Deposit)، سیونگ اکاؤنٹ پہلی قسم میں شامل ہو جائے گا۔

عندالطلب قرضوں میں تمام رقوم بینک کے پاس فقیہ نقطہ نظر سے قرض ہوں گی۔ کھاتہ دار ہر وقت بذریعہ چیک ان کی واپسی کا مطالبہ کر سکے گا، اور ان پر منافع کھاتہ دار کو نہیں دیا جائے گا۔ جب کہ موجودہ نظام میں بھی اس مد پر کوئی سود نہیں دیا جاتا۔ البتہ مضاربت کے کھاتہ دار معین مدت کے لئے جو تین ماہ سے ایک سال تک ہو سکتی ہے رقم رکھوائیں گے، اور اس رقم سے بینک (اس طریقے کے مطابق جس کی تفصیل آگے آرہی ہے) جو منافع حاصل کرے گا اس میں متناسب طور سے (Proportionately) شریک ہوں گے۔ یعنی ان کی رقم کل لگے ہوئے سرمایہ (Invested Money) کا جتنا فی صد حصہ ہے، بینک کے کل منافع میں سے اتنا ہی فی صد حصہ انہیں ملے گا۔

عندالطلب قرضوں اور مضاربت کھاتہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی رقم میں سے بینک ایک حصہ مد محفوظ (Reserve) کے طور پر رکھ کر باقی سرمایہ کاروباری افراد کو شرکت یا مضاربت کے اصول پر دے گا۔ کاروباری افراد اس سرمایہ کو صنعت یا تجارت میں لگا کر جو نفع حاصل کریں گے اس کا ایک طے شدہ فی صد حصہ بینک کو اصل رقم کے ساتھ ادا کریں گے۔ اور بینک یہ نفع اپنے حصہ داروں اور کھاتہ داروں کے درمیان طے شدہ متناسب حصوں کی صورت میں تقسیم کرے گا۔

مذکورہ طریق کار کے علاوہ غیر سودی نظام میں بینک اپنے وہ تمام وظائف بھی جاری رکھے گا جو وہ اجرت پر انجام دیتا ہے، مثلاً لا کرز، ٹریولز چیک، بینک ڈرافٹ، اور لینز آف کریڈٹ جاری کرنا بیع و شرا کی دلالی، کاروباری مشورے دینا وغیرہ ان تمام خدمات کو بدستور جاری رکھ کر ان پر اجرت وصول کی جاسکے گی۔

یہ غیر سودی بینکاری کے لئے انتہائی مجمل اشارات ہیں۔ اس موضوع پر مفصل کتابیں بھی شائع ہو چکی ہیں جن میں اس نظام کی جزوی تفصیلات سے بھی بحث کی گئی ہے۔ ذاتی طور پر متعدد ماہرین بینکاری سے مشوروں کے دوران انہوں نے اس طریق کار کو بالکل قابل عمل قرار دیا ہے اور اس

پر عمل کرنے کے لئے صحیح طریقہ وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے کہ خاص اس غرض کے لئے ماہرین کی ایک مجلس بنادی جائے جو غور و خوض کے بعد اس نظام کی عملی تفصیلات مرتب کرے۔

سوال نمبر ۵: کیا اسلامی احکام کی روشنی میں بینکوں کی فراہم کردہ سہولتوں یا خدمات کے عوض سود کی وصولی کے سلسلہ میں نجی اور سرکاری بینکاری میں کوئی امتیاز کیا جاسکتا ہے؟

جواب نمبر ۵: اسلامی احکام کے اعتبار سے نجی بینکوں اور سرکاری بینکوں میں کوئی فرق نہیں۔ جن نہ مات کی اجرت لینا نجی بینکوں کے لئے جائز ہے ان کی اجرت سرکاری بینکوں کے لئے بھی جائز ہے۔ اور سود کے معاملات نہ نجی بینکوں کے لئے جائز ہے نہ سرکاری بینکوں کے لئے۔

سوال نمبر ۶: کیا حکومت کے مملوکہ یا اس کے زیر نگرانی چلنے والے بینکاری کے کسی ادارے کو نامعلوم مالک کی ملکیت (مال مجہول المالک) قرار دیا جاسکتا ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو اسلام کی زد سے ایسے ادارے کی کیا حقیقت ہوگی؟

جواب نمبر ۶: جو بینک حکومت نے قائم کیے ہوں وہ حکومت کی ملکیت ہیں۔ لہذا انہیں مجہول المالک اموال میں داخل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

سوال نمبر ۷ (الف): آیا اسلامی تعلیمات کے بموجب سرمایہ کو عامل پیداوار قرار دیا جاسکتا ہے، اور اس کے استعمال کے عوض کوئی معاوضہ دیا جاسکتا ہے؟  
(ب) اگر جواب اثبات میں ہے تو آیا اسلام منافع کی تقسیم میں سرمایہ کا کوئی حصہ مقرر کرتا ہے؟

جواب نمبر ۷: یہ ایک نظریاتی بحث ہے جسے صراحۃً قرآن و سنت میں نہیں چھیڑا گیا، البتہ اس سلسلہ میں قرآن و سنت کے احکام سے جو صحیح پوزیشن سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ”سرمایہ“ کو عامل پیداوار شمار کیا گیا ہے، البتہ جس چیز کو آج کل علم معاشیات میں سرمایہ یا اصل (Capital) کہا جاتا ہے اور جس کی تعریف پیدا شدہ ذریعہ پیدائش سے کی جاتی ہے، وہ اسلامی شریعت کے اعتبار سے دو قسموں پر منقسم ہے:

(۱) وہ سرمایہ جس کا عمل پیداوار میں استعمال اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اسے خرچ نہ کیا جائے جیسے روپیہ اور اشیاء خوردنی۔

(۲) وہ وسائل پیداوار جن کا عمل پیدائش میں اس طرح استعمال کیا جاتا ہے کہ ان کی اصل

شکل و صورت برقرار رہتی ہے مثلاً مشینری۔

تقسیم دولت میں ان دو قسموں میں سے پہلی قسم کا حصہ منافع (Profit) ہے نہ کہ سود اور دوسری قسم کا حصہ زمین کی طرح اجرت یا کرایہ ہے (Rent)۔ یہاں مختصراً اتنا اشارہ کافی ہے۔ اس مسئلہ کی مکمل تشریح اور اس کی فنی حیثیات احقر کے مقالے ”اسلام کا نظام تقسیم دولت“ میں موجود ہیں۔ جو ساتھ منسلک ہے۔

سوال نمبر ۸: (الف): کیا آپ کے خیال میں موجودہ اقتصادی حالات میں بینکاری کی سہولتوں سے استفادہ کیے بغیر یا ایسی سہولتوں کے عوض سوا یا بینکاری کے اخراجات ادا کیے بغیر ملکی اور غیر ملکی تجارت کو موثر طریقہ سے چلانے ممکن ہے؟

(ب) اگر مندرجہ بالا سوال کا جواب نفی میں ہے تو کیا آپ اسلامی احکام سے ہم آہنگ کوئی متبادل تجویز کر سکتے ہیں؟

جواب نمبر ۸: جی ہاں۔ ممکن ہے۔ یہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ بینک اپنی بن خدمات پر اجرت وصول کرتا ہے مثلاً لاکرز، لیٹرز آف کریڈٹ، بینک ڈرافٹ، بیج و شرائی دلالی وغیرہ، ان کی اجرت لینا جائز ہے۔ البتہ سود کا کاروبار ناجائز ہے، اور اس کی متبادل صورت سوال نمبر ۴ کے جواب میں آچکی ہے۔

سوال نمبر ۹: کیا بیمہ کا کاروبار سود کے بغیر چلایا جاسکتا ہے؟

جواب نمبر ۹: جی ہاں۔ اور اس کی صحیح اسلامی صورت یہ ہے کہ:

(۱) بیمہ پالیسی کی حاصل شدہ رقوم کو مضاربیت کے شرعی اصول کے مطابق تجارت میں لگایا جائے اور معین سود کے بجائے اسی طریقے پر تجارتی نفع تقسیم کیا جائے جس کا ذکر غیر سودی بینکاری کے ذیل میں آیا ہے۔

(۲) بیمہ کے کاروبار کو امداد باہمی کا کاروبار بنانے کے لئے بیمہ پالیسی لینے والے پی رضامندی سے اس معاہدے کے پابند ہوں کہ اس کاروبار کے منافع کا ایک معتد بہ حصہ نصف یا تہائی یا چوتھائی ایک ریزرو فنڈ کی صورت میں محفوظ رکھ کر اسے وقف قرار دیں گے، اور اسے حوادث میں ہٹانے والے افراد کی امداد پر خاص اصول و قواعد کے ماتحت خرچ کیا جائے گا۔

(۳) بصورتِ حوادث یہ امداد صرف ان حضرات کے ساتھ مخصوص ہوگی جو اس معاہدے کے پابند اور اس کمپنی کے حصہ دار ہیں۔ اوقاف میں ایسی تخصیصات شرعاً جائز ہیں، وقف علی الاولاد اس

کی نظیر موجود ہے۔

(۴) اصل رقم مع تجارتی نفع کے ہر فرد کو پوری پوری ملے گی الا یہ کہ کاروبار میں خسارہ ہو اور وہی اس کی ملک سمجھی جائے گی۔ امداد باہمی کاریزرو فنڈ وقف ہوگا۔ جس کا فائدہ وقوع حادثہ کی صورت میں اس وقف کرنے والے کو بھی پہنچے گا، اور اپنے وقف سے خود کوئی فائدہ اٹھانا اصول وقف کے منافی نہیں جیسے کوئی رفاہ عام کے لئے ہسپتال وقف کر دے پھر بوقت ضرورت اس سے خود بھی فائدہ اٹھائے یا قبرستان وقف کر دے پھر خود اس کی اور اس کے اقربا کی قبریں بھی اس میں بنائی جائیں۔

(۵) حوادث پر امداد کے لئے مناسب قوانین بنائے جائیں جو صورتیں عام طور پر حوادث کی اور سمجھی جاتی ہیں ان میں پسماندگان کی امداد کے لئے معتد بہ رقم مقرر کی جائے، اور جو صورتیں عادیہ حوادث میں داخل نہیں سمجھی جاتیں جیسے کسی بیماری کے ذریعہ موت واقع ہو جائے۔ اس کے لئے یہ کیا جاسکتا ہے کہ متوسط تندرستی والے افراد کے لئے ساٹھ سال کو عمر طبعی قرار دے کر اس سے پہلے موت واقع ہو جانے کی صورت میں کچھ مختصر امداد دی جائے۔ متوسط تندرستی کو جانچنے کے لئے جو طریقہ ڈاکٹری معائنہ کا یہ کمپنی میں جاری ہے وہ استعمال کیا جاسکتا ہے اور بیمار یا کمزور آدمی کے لئے اسی پیمانہ سے عمر طبعی کا ایک اندازہ مقرر کیا جاسکتا ہے۔

(۶) کوئی شخص چند قسطیں جمع کرنے کے بعد سلسلہ بند کر دے تو اس کی رقم ضبط کر لینا جیسا کہ آج کل معمول ہے ظلم صریح اور حرام ہے۔ البتہ کمپنی کو ایسے غیر محتاط لوگوں کے ضرر سے بچانے کے لئے معاہدے کی ایک شرط یہ رکھی جاسکتی ہے کہ کوئی شخص حصہ دار بننے کے بعد اپنا حصہ واپس لینا چاہے یعنی شرکت کو ختم کرنا چاہے تو پانچ یا سات یا دس سال سے پہلے رقم واپس نہ کی جائے گی۔ اور ایسے شخص کے لئے تجارتی نفع کی شرط بھی کم رکھی جاسکتی ہے۔ یہ سب امور منظمہ کمپنی کی صوابدید سے طے ہو سکتے ہیں۔ ان کا اثر معاملہ کے جواز یا عدم جواز پر نہیں پڑتا۔

یہ ایک سرسری و اجمالی خاکہ ہے۔ اگر کوئی جماعت اس کام کے لئے تیار ہو تو اس پر مزید غور و فکر کر کے اسے زیادہ سے زیادہ نافع بنانے اور نقصانات سے محفوظ رکھنے کی تدبیریں سوچی جاسکتی ہیں۔ اور سال دو سال تجربہ کر کے۔ اس بھی شرعی قواعد کے تحت تغیر و تبدل کیا جاسکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ بینکنگ اور انشورنس کا مروجہ نظام بھی تو راتوں رات وجود میں نہیں آگیا، بلکہ اس پر غور و فکر اور تجربات میں ایک عرصہ لگا ہے۔ اگر صحیح جذبہ کے ساتھ مذکورہ بالا طریقے کا تجربہ کیا جائے، اور تجربات کے ساتھ شرعی قواعد کے ماتحت اصلاحات کا سلسلہ جاری رہے تو یقیناً چند سال میں

غیر سودی بینکاری اور بیمہ وغیرہ کا نظام شرعی اصول پر پورے استحکام کے ساتھ بروئے کار آ سکتا ہے۔

سوال نمبر ۱۲<sup>(۱)</sup>: پراویڈنٹ فنڈ اور سیونگز بینک اکاؤنٹ پر جو نفع دیا جاتا ہے کیا

وہ ربا کی تعریف میں آتا ہے؟

جواب نمبر ۱۲: جہاں تک سیونگز اکاؤنٹ کا تعلق ہے اس پر دیا جانے والا نفع بلاشبہ ربا ہے۔ کیونکہ وہ ربا کی اس تعریف میں داخل ہے جس کی تشریح سوال نمبر ۱ کے جواب میں کی گئی ہے۔ ربا پراویڈنٹ فنڈ کا مسئلہ سو اس کا بھی صاف اور بے غبار طریقہ تو یہی ہے کہ اس فنڈ کو بھی شرکت یا مضاربہ کے اصول پر تجارت میں لگایا جائے اور اس سے جو تجارتی نفع حاصل ہو وہ فنڈ کے حصہ داران میں ان کے حصوں کے بقدر تقسیم کیا جائے لیکن آج کل جو طریقہ مروج ہے کہ محکمہ اس فنڈ کو تجارت وغیرہ میں لگا کر حصہ داروں کو سود کے نام سے کچھ معین رقم دیتا ہے ملازمین کے لئے ان کے لینے کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ فقہی اعتبار سے وہ ربا کی تعریف میں نہیں آتی وجہ یہ ہے کہ تنخواہ کا جو حصہ ملازم کو وصول نہیں ہوا وہ ابھی اس کی ملک میں نہیں آیا بلکہ بدستور محکمہ ہی کی ملک میں ہے۔ اب محکمہ یا گورنمنٹ نے جو زیادتی پراویڈنٹ فنڈ کی رقم سے تجارت وغیرہ کے ذریعہ حاصل کی وہ زیادتی ملازم کی حقیقی ملک سے فائدہ اٹھانے کا نتیجہ نہیں، بلکہ اپنی ملک سے فائدہ اٹھانے کا نتیجہ ہے۔ اب اگر محکمہ اپنی ملک سے ملازم کو کوئی حصہ دیتا ہے تو وہ شرعاً سود نہیں بلکہ تبرع ابتدائی یعنی انعام ہے اس لئے ملازم کے لئے اسے وصول کرنا جائز ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل احقر کے ایک رسالہ ”پراویڈنٹ فنڈ“ میں موجود ہے جس کی دوسرے حضرات علماء نے بھی تصدیق فرمائی ہے۔ یہ رسالہ جواب کے ساتھ منسلک ہے۔

سوال نمبر ۱۱ (الف): ایک ملازم کو اپنے پراویڈنٹ فنڈ سے قرض لینے پر جو رقم

بطور سود ادا کرنی پڑتی ہے اور جو بعد میں اس کے اسی فنڈ میں جمع کر دی جاتی

ہے کیا آپ اسے ربا کہیں گے؟

جواب نمبر ۱۱: پراویڈنٹ فنڈ کے معاملہ کی جو تشریح سوال نمبر ۱۲ کے جواب میں کی گئی ہے اس کی روشنی میں شرعی نقطہ نگاہ سے یہ نہ قرض ہے نہ سودی معاملہ۔ قرض تو اس لئے نہیں کہ ملازم کا جو قرض محکمہ کے ذمہ تھا اور جس کے مطالبے کا اسے حق تھا اس نے اسی کا ایک حصہ وصول کیا ہے۔ اور بعد کی تنخواہوں سے جو رقم ادائے قرض و سود کے نام سے بالا قسطا کٹی جاتی ہے وہ بھی ادائے قرض نہیں بلکہ فنڈ میں جو رقم معمول کے مطابق ہر ماہ کٹتی تھی، اسی کی طرح یہ بھی ایک کٹوتی ہے۔ فرق صرف یہ

(۱) (نوٹ) جواب کی سہولت کے پیش نظر سوال نمبر ۱۲ کو مقدم اور ۱۱ کو مؤخر کر دیا گیا ہے۔



ہے کہ ان مہینوں میں کٹوتی کی مقدار زیادہ ہوگی جس کی دلیل یہ ہے کہ یہ سب رقم بالآخر اسی کو واپس ملے گی۔

(ب) اگر آجر بھی پراویڈنٹ فنڈ میں اپنی طرف سے کچھ رقم کا اضافہ کرے تو صورت حال کیا ہوگی؟ اس سے بھی مذکورہ صورت حال پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ آجر جس رقم کا اپنی طرف سے اضافہ کر رہا ہے وہ اس کی طرف سے تبرع (ایک طرح کا انعام) ہے۔

سوال نمبر ۳: کیا انعامی بانڈوں پر یا سیونگ بینک اکاؤنٹ پر بطور انعام دی جانے والی رقم ربا کی تعریف میں داخل ہے؟

جواب نمبر ۱۳: انعام بانڈز میں یہ ہوتا ہے کہ بانڈ خریدنے والے ہر شخص کی رقم پر سود لگایا جاتا ہے، لیکن معینہ مدت پوری ہونے پر ہر شخص کا سود اسی کو دینے کے بجائے سود کی مجموعی رقم صرف ان افراد کو تسلیم کر دی جاتی ہے جن کا نام قرضہ اندازی میں نکل آئے لہذا جو رقم بانڈ پر ”انعام“ کے نام سے دی جاتی ہے وہ درحقیقت سود اور ربا ہے، فرق یہ ہے کہ عام حالات میں اتنی رقم پر جتنا سود ملتا ہے، بانڈ کے ”انعام“ میں اتنے ہی سود کے علاوہ بعض دوسرے افراد کی رقموں پر لگنے والا سود بھی شامل ہوتا ہے جو انعام یافتگان کو بذریعہ قمار دیا جاتا ہے۔ اس طرح انعامی بانڈز کے مروجہ طریقے سے سود کی رقم کو قمار کے ذریعہ تقسیم کیا جاتا ہے۔ البتہ اہل علم کے مشورے سے اس طریقے میں ایسی ترمیم کی جاسکتی ہے جس کے ذریعہ اس میں سود اور قمار باقی نہ رہے۔

ربا سیونگ بینک اکاؤنٹ، سو اس کے بارے میں پیچھے بار بار عرض کیا جا چکا ہے کہ وہ خالص ربا کا معاملہ ہے، لہذا اس پر انعام کے نام سے جو رقم دی جائے گی وہ ”عقد ربا“ پر دیا جانے والا انعام ہے جس کا لینا جائز نہیں۔

سوال نمبر ۱۴: کیا اسلامی قانون کے تحت تجارتی اور غیر تجارتی قرضوں میں امتیاز کرنا درست ہوگا جب کہ تجارتی قرضوں پر سود لیا جائے اور غیر تجارتی قرضے بلا سود ہوں؟

جواب نمبر ۱۴: سوال نمبر ۱ کے جواب میں تفصیل سے عرض کیا جا چکا ہے کہ ”ربا“ کی حقیقت ہر وہ زیادتی ہے جو کسی قرض کے مقابلہ میں ملے کر کے لی اور دی جائے، اس میں یہ سوال قطعی خارج از بحث ہے کہ قرض لینے والا کس مقصد کے لئے قرض لے رہا ہے؟ اس معاملے میں اصل یہ ہے کہ جو شخص کسی دوسرے کو قرض دے رہا ہے اس میں اسلامی نقطہ نظر سے اس کو پہلے یہ متعین کرنا چاہئے کہ وہ یہ روپیہ اس شخص کی امداد کے طور پر دے رہا ہے یا اس کے کاروبار میں حصہ دار بننا چاہتا ہے، اگر وہ یہ

روپیہ دوسرے کی امداد کی غرض سے دے رہا ہے تو پھر ضروری ہے کہ وہ اس امداد کو امدادی رہنے دے اور نفع کے ہر مطالبہ سے دستبردار ہو جائے۔ وہ اتنے ہی روپے کی واپسی کا مستحق ہوگا جتنے اس نے قرض دیئے تھے، اور اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ روپیہ دے کر کاروبار کے نفع سے مستفید ہو تو اسے ”شرکت“ یا ”مضاربت“ کے طریقوں پر عمل کرنا پڑے گا، یعنی اسے کاروبار کے نفع و نقصان دونوں کی ذمہ داری اٹھانی پڑے گی، ان دو صورتوں کے علاوہ اسلام میں تیسری راہ نہیں ہے جس کے ذریعہ کوئی فریق اپنا نفع ہر حال میں متعین کر لے جب کہ دوسرے کا نفع موہوم اور مشتبہ ہو۔

سوال نمبر ۱۰: کیا اسلام کے اقتصادی نظام میں قومی سرمایہ کی تشکیل کے لئے

بچت کی حوصلہ افزائی کرنے والی کوئی جائز ترغیبات موجود ہیں؟

سوال نمبر ۱۵: اگر سود کو قطعی طور پر ختم کر دیا جائے تو اسلامی نظام معیشت میں

لوگوں کو بچت پر ابھارنے اور سرمایہ کے استعمال میں کفایت شعاری کی ترغیب

دینے کے لئے کونسے محرکات استعمال کیے جائیں گے؟

جواب نمبر ۱۰، ۱۵: یہ دونوں سوال درحقیقت ایک ہی ہیں۔ اور ان کا جواب یہ ہے کہ اگر

بینکوں اور بیمہ کمپنیوں کو سود کے بجائے شرکت اور مضاربت کے اصولوں پر چلایا جائے تو کھاتہ داروں کو آج کی معمولی شرح سود سے کہیں زیادہ منافع حاصل ہوگا، کیونکہ وہ پورے کاروبار کے شریک ہوں گے۔ لہذا جو بچت قومی مقاصد کے لئے ضروری ہے اس کے لئے اس سے بڑھ کر ترغیبی نظام اور کیا ہوگا؟

صرف سیونگ اکاؤنٹ کا مسئلہ رہ جاتا ہے، کیونکہ غیر سودی نظام میں نہ اس پر سود ملے گا اور نہ منافع، لیکن اول تو جدید ماہرین معاشیات کی عام رائے یہ ہے کہ سیونگ اکاؤنٹ کی معمولی شرح سود بچت کے لئے کوئی قوی اور فیصلہ کن محرک نہیں ہوتی بچت کی اصل وجہ بذات خود کفایت شعاری اور پس اندازی ہی کا جذبہ ہوتا ہے اس لئے سیونگ اکاؤنٹ پر سود نہ دینے سے اس مد میں کوئی معتد بہ کمی واقع نہیں ہوگی۔ اس کے علاوہ مد مضاربت (Fixed Deposit) کی مدتیں آٹھ ماہ کے تین ماہ سے ایک سال تک بھی رکھی جاسکتی ہیں۔ اس طرح بچت کے ساتھ نفع کے خواہش مند اس مد کی طرف آسانی رجوع کر سکتے ہیں۔

سوال نمبر ۱۶: جدید معاشی نظریہ کے طور پر سود کے معنی اس شرح سود سے مختلف

ہو گئے ہیں جو قرض پر واقعی ادا کیا جاتا ہے۔ مثلاً ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل

میں ماہرین معاشیات ”فرضی شرح سود“ سے کام لیتے ہیں جس سے سرمایہ کی

کیا بی کی قیمت ظاہر ہوتی ہے۔ کیا اس قسم کا نظریہ اقتصادی حکمت عملی کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے خواہ واقعی سود ادا کیا جائے یا نہ ادا کیا جائے۔

جواب نمبر ۱۶: سوال پوری طرح واضح نہیں ہے، تاہم اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ ترقیاتی منصوبہ بندی وغیرہ میں فرضی شرح سود کو بنیاد بنا کر فیصلے کیے جاسکتے ہیں یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی ضرورت وہیں پیش آسکتی ہے جہاں سود عملاً جاری و ساری بھی ہو، لیکن اگر معیشت کو غیر سودی نظام کے مطابق استوار کر لیا جائے تو فرضی شرح سود کی کوئی ضرورت یا فائدہ باقی نہ رہے گا۔

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



## ☆ غیر سودی کاؤنٹرز

(۱) یکم جنوری ۱۹۸۱ء سے حکومت نے بلا سود بینکاری کے آغاز کا اعلان کیا ہے، اور ہر بینک میں "غیر سودی کاؤنٹر" کھول دیئے گئے ہیں، حکومت کا کہنا ہے کہ یہ "بلا سود بینکاری" کی طرف پہلا قدم ہے اور آئندہ بینکنگ کے پورے نظام کو رفتہ رفتہ غیر سودی نظام میں تبدیل کر دیا جائے گا۔

سود جیسی لعنت سے جلد از جلد چھٹکارا حاصل کرنا ایک اسلامی حکومت کا اہم ترین فریضہ ہے، اور جس دن ہماری معیشت اس شیطانی چکر سے نجات پاگئی، وہ نہ صرف پاکستان بلکہ پوری انسانیت کے لئے روزِ سعید ہوگا، موجودہ حکومت نے بار بار اپنے اس عزم کا اعلان کیا ہے کہ وہ ملکی معیشت کو غیر سودی بنیادوں پر استوار کرنا چاہتی ہے، اور ایک ایسے ماحول میں جہاں بینکوں کے سود کو حلال طیب قرار دینے کی شرمناک کوششیں جاری رہی ہیں، حکومت کی طرف سے اس عزم کے اظہار کو بھی مسلمانوں نے غنیمت سمجھا، اور اس نیک کام کی طرف جو قدم بھی آگے بڑھایا جائے اسے ماضی میں مستحسن ہی قرار دیا جائے گا، اس لئے ان نئے "غیر سودی کاؤنٹروں" کے افتتاح کے بعد مسلمانوں کی خاصی بڑی تعداد نے اسے خوش آمدید کہا اور اپنے اکاؤنٹ ان کاؤنٹروں میں کھلوانے شروع کر دیئے۔

ذاتی طور پر اگرچہ ہمیں اس طریق کار سے شدید اختلاف تھا کہ سودی اور غیر سودی کاؤنٹر متوازی طور پر ساتھ ساتھ چلائے جائیں، مگر جب ان کاؤنٹروں کا افتتاح ہوا تو اس اقدام کو ماضی کے

☆ ۱۹۸۱ء میں جب حکومت نے بلا سود بینکاری کا آغاز کرتے ہوئے پی۔ ایل۔ ایس۔ جینی پروڈکٹ اینڈ لوس شیرمنک (نفع اور نقصان کی شرکت کا کھاتا) جاری کیا اور اس کے لئے غیر سودی کاؤنٹر کھولے جبکہ یہ سارا سلسلہ سودی بنیادوں پر مبنی تھا تو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ نے لوگوں کو اس کھاتے کی حقیقت سے آگاہ فرمانے کے لئے مندرجہ ذیل مضمون تحریر فرمایا جس میں یہ واضح کیا کہ متذکرہ بالا کھاتا بھی سودی ہے جس میں رقم رکھوا کر نفع لینا جائز نہیں۔ ۱۲ محمود احمد

مقابلے میں بہر حال غنیمت سمجھتے ہوئے ہمارا فوری اور پہلا تاثر یہ تھا کہ ان کاؤنٹروں کو کامیاب بنانے کی کوشش کرنی چاہئے، کیونکہ عرصہ دراز کی تمناؤں اور جدوجہد کے بعد اس کام کا آغاز ہو رہا ہے جس کے انتظام میں ایک تہائی صدی بیت گئی ہے، خیال یہ تھا کہ حکمت عملی خواہ کیسی ہو، لیکن غیر سودی بینکاری کا قیام بہر صورت ایک ایسا نیک کام ہے جس میں تعاون خیر ہی خیر ہے، چنانچہ اس کار خیر میں تعاون اور حصہ داری کے جذبے کے ساتھ ہم نے اس کی اسکیم کا مطالعہ کیا۔ لیکن افسوس اور شدید افسوس، حسرت اور شدید حسرت اس بات کی ہے کہ ان کاؤنٹروں کے تفصیلی طریق کار کو دیکھنے کے بعد یہ جذبہ بڑی حد تک سرد پڑ گیا۔

یکم جنوری ۱۹۸۱ء کے بعد اطراف و اکناف سے تحریری اور زبانی طور پر ہم سے یہ سوال کیا جا رہا ہے کہ کیا ان کاؤنٹروں سے واقعہ سود ختم ہو گیا ہے؟ اور کیا ایک مسلمان سود کے کسی خطرے کے بغیر ان کاؤنٹروں میں رقم رکھوا سکتا ہے؟

ان سوالات کا اعلیٰ وجہ البصیرت جواب دینے کے لئے جب ہم نے اس اسکیم کا مطالعہ کیا جو یکم جنوری سے نافذ کی گئی ہے، اور اس کے طریق کار کا جائزہ لیا تو اندازہ ہوا کہ سود کی آغوش میں پرورش پائی ہوئی ذہنیت اتنی آسانی سے اس نجاست کا خاتمہ کرنے کے لئے تیار نہیں، بلکہ وہ اس پر تھوڑا سا عطر چھڑک کر اور کچھ خوش نما پالش کر کے کچھ مزید عرصے تک کام چلانا چاہتی ہے۔ لہذا مسلمانوں کو ابھی نہ صرف اور انتظار کرنا ہوگا، بلکہ سود کی گرتی ہوئی دیوار کو — جو انشاء اللہ بالآخر گر کر رہے گی صحیح طرح سے ڈھانے کے لئے ابھی اور جدوجہد کرنی ہوگی۔

چونکہ عام طور پر مسلمانوں بلکہ بیشتر علماء کو بھی اس نئی اسکیم کی تفصیلات پہنچ نہیں سکیں، اس لئے ہم اپنا فرض سمجھتے ہیں کہ اپنے علم و بصیرت کی حد تک اس اسکیم پر تبصرہ پیش کریں، تاکہ حکومت، عوام اور علماء اس کی روشنی میں راہ عمل طے کر سکیں۔

بینکوں کو غیر سودی نظام پر کس طرح چلایا جائے؟ اور معیشت کے لئے سود کی متبادل اساس کیا ہو؟ اس مسئلے پر مدت دراز سے عالم اسلام کے مختلف حصوں میں سوچا جا رہا ہے اور اس پر بہت سا علمی اور تحقیقی کام ہو چکا ہے، فکر و تحقیق کی ان تمام کاوشوں کو سامنے رکھنے کے بعد ایک بات تقریباً تمام تجاویز میں مشترک نظر آتی ہے، اور وہ یہ کہ سود کے اصل متبادل طریقے صرف دو ہیں: ایک نفع و نقصان کی تقسیم یعنی شرکت یا مضاربہ اور دوسرے قرض حسن۔ لہذا سود کو ختم کرنے کے بعد بینکاری کا سارا نظام بنیادی طور سے انہی دو طریقوں پر مبنی ہونا چاہئے، البتہ بینک کو بعض ایسے کام بھی کرنے پڑتے ہیں جن کی انجام دہی کے لئے نہ وہ شرکت و مضاربہ کا طریقہ اپنا سکتا ہے، اور نہ قرض حسن کا۔

ایسے مقامات پر جزوی طور سے کچھ دوسرے طریقے بھی مختلف حضرات نے تجویز کیے ہیں، یہ طریقے پورے نظام بینکاری کی بنیاد نہیں بن سکتے، بلکہ انہیں استثنائی یا عبوری طور پر اختیار کیا جاسکتا ہے۔ بلاسود بینکاری پر اب تک جو علمی اور تحقیقی کام سامنے آیا ہے، ان میں احقر کی معلومات کی حد تک سب سے زیادہ جامع، مفصل اور تحقیقی رپورٹ وہ ہے جو اسلامی نظریاتی کونسل نے علماء کرام اور ماہرین معاشیات و بینکاری کی مدد سے مرتب کی ہے اور اب منظر عام پر آچکی ہے۔ اس رپورٹ کا حاصل بھی یہی ہے کہ بلاسود بینکاری کی اصل بنیاد نفع و نقصان کی تقسیم پر قائم ہوگی، اور بینک کا بیشتر کاروبار شرکت یا مضاربت پر مبنی ہوگا، البتہ جن کاموں میں شرکت یا مضاربت کارآمد نہیں ہو سکتی، وہاں کے لئے اس رپورٹ میں کچھ اور متبادل راستے بھی تجویز کیے گئے ہیں جنہیں بوقت ضرورت عبوری دور میں اختیار کیا جاسکتا ہے، انہی متبادل راستوں میں ایک متبادل راستہ وہ ہے جسے اس رپورٹ میں ”بیج مؤجل“ کا نام دیا گیا ہے۔

اس طریق کار کا خلاصہ اس طرح سمجھئے کہ مثلاً ایک کاشتکار ٹریڈر خریدنا چاہتا ہے لیکن اس کے پاس رقم نہیں ہے، بحالات موجودہ ایسے شخص کو بینک سود پر قرض دیتا ہے، یہاں سود کے بجائے شرکت یا مضاربت اس لئے نہیں چل سکتی کہ کاشتکار ٹریڈر تجارت کی غرض سے نہیں، بلکہ اپنے کھیت میں استعمال کے لئے خریدنا چاہتا ہے۔ اس صورت حال کا مثالی حل تو یہ ہے کہ بینک ایسے اشخاص کو قرض حسن فراہم کرے، لیکن جب تک بینکوں کی مالی پوزیشن اتنی مستحکم ہو کہ وہ اپنا روپیہ قرض حسن کے طور پر دے سکیں، اس وقت تک کے لئے یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ بینک کاشتکار کو روپیہ دینے کے بجائے ٹریڈر خرید کر ادھار قیمت پر دے دے، اور اس کی قیمت اپنا کچھ منافع رکھ کر متعین کرے اور کاشتکار کو اس بات کی مہلت دے کہ وہ بینک کو ٹریڈر کی مقررہ قیمت کچھ عرصے کے بعد ادا کر دے۔ اس طریقے کو اسلامی کونسل کی رپورٹ میں ”بیج مؤجل“ کا نام دیا گیا ہے، اور اس میں بینک نے ٹریڈر کی بازاری قیمت پر جو منافع رکھا ہے اسے معاشی اصطلاح میں ”مارک اپ“ کہا جاتا ہے۔

یہ سود سے بچاؤ کا کوئی مثالی طریقہ تو نہیں ہے، لیکن چونکہ مذکورہ صورت میں بینک ٹریڈر کو اپنی ملکیت، اپنے قبضے اور ضمان (Risk) میں لانے کے بعد فروخت کرتا ہے، اس لئے فقہی اعتبار سے یہ نفع سود نہیں ہوتا، اور فقہائے کرام نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ جن مقامات پر بینک کے سامنے فی الحال کوئی متبادل راستہ نہیں ہے، وہاں کونسل کی رپورٹ میں یہ طریق کار اختیار کرنے کی گنجائش رکھی گئی ہے، جس کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ ضرورت کے مواقع پر صریح سود سے بچنے کے لئے یہ طریق کار اختیار کر لیا جائے، لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس طریق

کار کو سود کی روح باقی رکھنے کا ایک قانونی حیلہ بنا کر بینکاری نظام کی پوری عمارت "مارک اپ" کی بنیاد پر کھڑی کر دی جائے۔ چنانچہ کونسل کی مذکورہ رپورٹ میں جہاں سود کے متباد طریقوں میں ایک طریقہ "بیع مؤجل" مقرر کیا گیا ہے، وہاں پوری صراحت کے ساتھ یہ بات بھی واضح کر دی گئی ہے کہ اس طریق کار کو کن حدود میں استعمال کرنا چاہئے۔ رپورٹ کے تمہیدی نکات میں لکھا ہے کہ "کونسل اس امر کو ابتدا ہی میں واضح کر دینا ضروری سمجھتی ہے کہ اسلام کے اقتصادی نظام میں سود کا مثالی متبادل حل، نفع نقصان میں شرکت یا قرض حسن کی صورت میں سرمائے کی فراہمی ہے۔ اگرچہ اس رپورٹ میں پیش کردہ سفارشات بڑی حد تک نفع نقصان میں شرکت کے اصول پر مبنی ہیں، لیکن بعض سفارشات میں کچھ دوسرے متبادل طریقے مثلاً پٹہ داری، ملکیتی کرایہ داری، بیع مؤجل، سرمایہ کاری بذریعہ نظام بھی اپنائے گئے ہیں۔ اگرچہ یہ متبادل طریقے جس صورت میں زیر نظر رپورٹ میں پیش کیے گئے ہیں، سود کے عنصر سے پاک ہیں، تاہم اسلام کے مثالی اقتصادی نظام کے نقطہ نظر سے یہ صرف "دوسرا متبادل حل" ہیں۔ اس کے علاوہ یہ خطرہ بھی موجود ہے کہ یہ طریقے بالآخر سودی لین دین اور اس سے متعلقہ برائیوں کے از سر نو رواج کے لئے چور دروازے کے طور پر استعمال ہونے لگیں، لہذا یہ امر ضروری ہے کہ ان طریقوں کا استعمال کم سے کم حد تک صرف ان صورتوں اور خاص حالات میں کیا جائے جہاں اس کے سوا چارہ نہ ہو، اور اس بات کی ہرگز اجازت نہ دی جائے کہ یہ طریقے سرمایہ کاری کے عام معمول کی حیثیت اختیار کر لیں۔" (۱)

نیز "بیع مؤجل" کے طریقے کی وضاحت کرتے ہوئے آگے بھر لکھا ہے کہ

"اگرچہ اسلامی شریعت کے مطابق سرمایہ کاری کے اس طریقے کا جواز موجود ہے، تاہم بلا امتیاز اسے ہر جگہ کام میں لانا دانش مندی سے بعید ہوگا، کیونکہ اس کے بے جا استعمال سے خطرہ ہے کہ سودی لین دین کے از سر نو رواج کے لئے چور دروازہ کھل جائے گا لہذا ایسی احتیاطی تدابیر اختیار کی جانی چاہئیں کہ یہ طریقہ صرف ان صورتوں میں استعمال ہو جہاں اس کے سوا چارہ نہ ہو۔" (۲)

اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے جب ہم یکم جنوری سے نافذ ہونے والی اسکیم کا جائزہ

(۱) خاتمہ سود پر اسلامی نظریاتی کونسل کی اردو رپورٹ، ص ۱۳۔ (۲) ایضاً ص ۲۶، فقرہ ۱۷۔

لیتے ہیں تو نقشہ بالکل برعکس نظر آتا ہے۔ اس اسکیم میں نہ صرف یہ کہ ”مارک اپ“ ہی کو غیر سودی کاؤنٹرز کے کاروبار کی اصل بنیاد قرار دے دیا گیا، بلکہ ”مارک اپ“ کے طریق کار میں ان شرائط کا بھی لحاظ نظر نہیں آتا جو اس ”مارک اپ“ کو محدود فقہی جواز عطا کر سکتی تھیں، چنانچہ اس میں مندرجہ ذیل سنگین خرابیاں نظر آتی ہیں:

”بیع مؤجل“ کے جواز کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ بائع جو چیز فروخت کر رہا ہے وہ اس کے قبضے میں آچکی ہو، اسلامی شریعت کا یہ معروف اصول ہے کہ جو چیز کسی انسان کے قبضے میں نہ آئی ہو اور جس کا کوئی خطرہ (Risk) انسان نے قبول نہ کیا ہو اسے آگے فروخت کر کے اس پر نفع حاصل کرنا جائز نہیں، اور زیر نظر اسکیم میں ”فروخت شدہ“ چیز کے بینک کے قبضے میں آنے کا کوئی تذکرہ نہیں بلکہ یہ صراحت کی گئی ہے کہ بینک ”مارک اپ اسکیم“ کے تحت کوئی چیز مثلاً چاول اپنے گاہک کو فراہم نہیں کرے گا، بلکہ اس کو چاول کی بازاری قیمت دے گا، جس کے ذریعے وہ بازار سے چاول خرید لے گا، اور اسکیم کے الفاظ میں:

”جن اشیاء کے حصول کے لئے بینک کی طرف سے رقم فراہم کی گئی ہے، ان کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے اپنی فراہم کردہ رقم کے معاوضے میں بازار سے خرید لی ہیں، اور پھر انہیں تو بے دن کے بعد واجب الاداء زائد قیمت پر ان اداروں کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے، (جو اس سے رقم لینے آئے ہیں)“<sup>(۱)</sup>

اس میں اس بات کا کوئی تذکرہ نہیں ہے کہ وہ اشیاء بینک کی ملکیت اور اس کے قبضے میں کب اور کس طرح آئیں گی؟ اور محض کسی شخص کو کوئی رقم دے دینے سے یہ کیسے سمجھ لیا جائے کہ جو چیز وہ خریدنا چاہ رہا ہے وہ پہلے بینک نے خریدی اور پھر اس کے ہاتھ بیچ دی ہے؟ صرف کاغذ پر کوئی بات فرض کر لینے سے وہ حقیقت کیسے بن سکتی ہے، جب تک اس کا صحیح طریق کار اختیار نہ کیا جائے۔ زیادہ سے زیادہ جو بات ہو سکتی ہے وہ یہ کہ بینک پہلے اس ادارے کو ایجنٹ (Agent) بنائے کہ وہ مطلوبہ چیز بینک کی طرف سے خرید لے، اور جب وہ خرید کر بینک کے وکیل کی حیثیت سے اس پر قبضہ کر لے تو پھر بینک اسے فروخت کر دے، لیکن اول تو اس طریق کار کی صراحت ہونی چاہئے، دوسرے یہ بات بھی واضح ہونی چاہئے کہ جب تک وہ ادارہ مطلوبہ چیز خرید کر اس پر بینک کی طرف سے قبضہ نہیں کر لے گا، بینک کی فراہم کی ہوئی رقم اس کے ذمے قرض نہیں، بلکہ اس کے پاس بینک کی امانت ہوگی۔



یہاں نہ صرف یہ کہ اس قسم کے کسی طریق کار کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ ۲۸ مارچ کو چاول وغیرہ کی خریداری کے لئے بینکوں نے جو رقمیں راس کار پوریشن کو پہلے سے دی ہوئی تھیں، ۲۸ مارچ کو یہ سمجھا جائے گا کہ کار پوریشن نے وہ رقمیں سود کے ساتھ بینک کو واپس کر دی ہیں، اور پھر بینک نے اسی روز وہ رقمیں دوبارہ کار پوریشن کو مارک اپ کی بنیاد پر دے دی ہیں، اور جس جنس کی خریداری کے لئے وہ قرضے دیئے گئے تھے، یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے خرید لی ہے، اور پھر کار پوریشن کو مارک اپ کی بنیاد پر بیچ دی ہے، اب سوال یہ ہے کہ جن رقموں سے کار پوریشن پہلے چاول وغیرہ خرید چکی ہے اور شاید خرید کر آگے فروخت بھی کر چکی ہے اس کے بارے میں کون سی منطق کی رو سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ بینک نے خرید کر دوبارہ کار پوریشن کو بیچی ہے؟

اس سے یہ بات واضح طور پر مترشح ہوتی ہے کہ ”بیع موجل“ کا طریقہ حقیقی طور پر اپنانا پیش نظر نہیں بلکہ فرضی طور پر اس کا صرف نام لینا پیش نظر ہے، اور انتہا یہ ہے کہ اس جگہ یہ نام بھی برقرار نہیں رہے گا، بلکہ بینک کی دی ہوئی رقم کو قرض (Advance) اور اس عمل کو قرض دینے (Lend) سے تعبیر کیا گیا ہے۔<sup>(۱)</sup>

اس اسکیم کی ایک سنگین ترین غلطی اور ہے۔ ”بیع موجل“ کے لئے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ معاہدے کے وقت فروخت شدہ شے کی قیمت بھی واضح طور پر متعین ہو جائے، اور یہ بات بھی کہ یہ قیمت کتنی مدت میں ادا کی جائے گی؟ پھر اگر خریدنے والا وہ قیمت معینہ مدت پر ادا نہ کرے تو اس سے وصول کرنے کے لئے تمام قانونی طریقے استعمال کیے جاسکتے ہیں، لیکن ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر معینہ قیمت میں اضافہ کرنے کا شرعاً کوئی جواز نہیں ہے، کیونکہ تاخیر کی بنیاد پر قیمت میں اضافہ کرتے چلے جائیں تو اسی کا دوسرا نام سود ہے، لیکن زیر نظر اسکیم میں اس اہم اور بنیادی شرط کی بھی نہ صرف یہ کہ پابندی نہیں کی گئی بلکہ بعض معاملات میں وضاحت کے ساتھ اس کی خلاف ورزی کی گئی ہے، چنانچہ اس میں کہا گیا ہے کہ امپورٹ بلوں کی ادائیگی میں بینک جو رقم خرچ کرے گا، اس پر ابتداء میں دن کی مدت کے لئے اعشاریہ ۷ فی صد مارک اپ وصول کرے گا، اور اگر یہ رقم بیس دن میں ادا نہ ہوئی تو اس قیمت پر مزید چودہ دن کے لئے اعشاریہ ۵۸ فی صد مارک اپ کا مزید اضافہ ہوگا اور اگر ۳۳ دن گزر جانے پر بھی قیمت کی ادائیگی نہ ہوئی تو اس قیمت پر مزید اعشاریہ ۶۲ فی صد مارک اپ کا اضافہ ہوگا، اور اگر ۳۸ دن گزر جانے پر بھی ادائیگی نہ ہوئی تو آئندہ ہر پندرہ دن کی تاخیر پر مزید اعشاریہ ۷۹ فی صد کے مارک اپ کا اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔

(۱) اسٹیٹ بینک نیوز، یکم جنوری ۱۹۸۱ء، صفحہ ۷۔

اندازہ فرمائیے کہ یہ طریق کار واضح طور پر سود کے سوا اور کیا ہے؟ اگر "انٹرسٹ" کے بجائے نام "مارک اپ" رکھ دیا جائے اور باقی تمام خصوصیات وہی رہیں تو اس سے "غیر سودی نظام" کیسے قائم ہو جائے گا؟

یہ غیبت ہے کہ مدتوں کے اضافے سے مارک اپ کی شرحوں میں اضافہ زیر نظر اسکیم میں صرف امپورٹ بلوں کے سلسلے میں بیان کیا گیا ہے، دوسرے معاملات میں اس کی صراحت نہیں کی گئی۔ لیکن اگر یہ صورت مجوزین اسکیم کی نظر میں "غیر سودی" ہے تو شاید وہ دوسرے معاملات میں بھی اس کے اطلاق میں کوئی قباحت نہ سمجھیں۔

۳: ملکی ہنڈیوں اور بلز آف ایکسچینج کو بھنانے کے لئے جو طریقہ اسکیم میں تجویز کیا گیا ہے وہ بعینہ وہی ہے جو آج کل بینکوں میں رائج ہے، اس میں سرمو کوئی فرق نہیں کیا گیا، صرف اس کٹوتی کو جو پہلے کٹوتی (Discount) کہلاتی تھی، "مارک ڈاؤن" کا نام دے دیا گیا ہے، حالانکہ ہنڈیاں بھنانے کے لئے بھی ایک شرعی طریق کار اسلامی کونسل کی رپورٹ میں تجویز کیا گیا ہے۔

۴: پھر اگر بالفرض اسکیم سے یہ شرعی قباحتیں دور کر دی جائیں تب بھی اصولی مسئلہ یہ ہے کہ اس اسکیم میں شرکت اور مضاربت کو غیر سودی بینکاری کی اصلی اساس قرار دینے کے بجائے، مارک اپ کو اسکیم کی اصل بنیاد قرار دیا گیا ہے، اور غیر سودی کاؤنٹرز کا بیشتر کاروبار اسی قانونی حیلے کے گرد گھمادیا گیا ہے۔ اس وقت اسٹیٹ بینک آف پاکستان سے جاری ہونے والا پندرہ روزہ اخبار "اسٹیٹ بینک نیوز" ہمارے سامنے ہے، اس کے یکم جنوری ۱۹۸۱ء کے شمارے میں ان مدات اور اس طریق کار کی تفصیل دی گئی ہے جو غیر سودی کاؤنٹرز میں اختیار کیا گیا ہے، اس تفصیل کے مطابق غیر سودی کاؤنٹرز میں جمع ہونے والی رقوم سات مختلف مدتوں میں استعمال کی جائیں گی، ان سات مدتوں میں سے صرف ایک مدت میں شرکت یا مضاربت کے طریقے کو استعمال کیا گیا ہے، اور باقی تمام مدتوں میں "مارک اپ" یا "مارک ڈاؤن" کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے اور شرکت یا مضاربت والی مدت کو استعمال کرنے کے لئے بھی کوئی نیا طریق کار وضع کرنے کے بجائے یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ یہ رقم مختلف کمپنیوں کے حصص، این آئی ٹی یونٹس اور پارٹی سیپیشن ٹرم سرٹیفکیٹ خریدنے اور انویسٹمنٹ کارپوریشن آف پاکستان اور بینکرز ایکوٹی کے ان معاملات میں استعمال کی جائے گی جو نفع و نقصان کی شرکت پر مبنی ہیں۔

اس طریق کار کا حاصل یہ ہے کہ ملک میں شرکت و مضاربت کے دائرے کو تو وسیع دینے کا کوئی پروگرام پیش نظر نہیں ہے، بلکہ جو ادارے اس وقت شرکت یا مضاربت کے طریقے پر کام کر رہے ہیں، غیر سودی کاؤنٹروں کی جتنی رقم ان اداروں میں لگ سکے گی وہ ان میں لگا دی جائے گی، اور باقی

سارا کاروبار ”مارک اپ“ کی بنیاد پر ہوگا۔ اور معاملہ یہ نہیں ہوگا کہ بینک کا اصل کاروبار شرکت یا مضاربہ کی بنیاد پر ہو، اور جزوی طور پر ضرورت کے وقت ”مارک اپ“ کا طریقہ اختیار کیا جائے بلکہ ”مارک اپ“ کاروبار کی اصل بنیاد ہوگا اور جزوی طور پر شرکت یا مضاربہ کے طریقے کو بھی اختیار کر لیا جائے گا، جس کا حاصل یہ ہے کہ بینکاری کے نظام کو بدل کر اسے مثالی اسلامی اصولوں کے مطابق بنانے کے بجائے چند حیلوں کے سہارے موجودہ نظام جوں کا توں باقی رہے گا۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر ”بیع مؤجل“ کا مذکورہ بالا طریقہ شرعاً جائز ہے اور اسے بعض مقامات پر اختیار کیا جاسکتا ہے تو پھر پورے نظام بینکاری کو اس کی بنیاد پر چلانے میں کیا قباحت ہے؟ اور اس کے جائز ہونے کے باوجود شرکت یا مضاربہ ہی پر کیوں زور دیا جا رہا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”بیع مؤجل“ کا مذکورہ طریقہ جس میں کسی چیز کو ادھار بیچنے کی صورت میں اس کی قیمت بڑھادی جاتی ہے، اگرچہ ٹھینٹھ اصطلاحی معنی کے لحاظ سے سود میں داخل نہیں ہوتا، لیکن اس کے ردایع عام سے سود خور ذہنیت کی حوصلہ افزائی ہو سکتی ہے، اس لئے یہ کوئی پسندیدہ طریق کار نہیں ہے، اور اس کو پورے نظام بینکاری کی بنیاد بنالینا مندرجہ ذیل وجوہ سے درست نہیں ہے:

۱۔ ادھار بیچنے کی صورت میں قیمت بڑھادینا خود فقہاء کرامؒ کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے، اگرچہ اکثر فقہاء اسے جائز کہتے ہیں، لیکن چونکہ اس میں مدت بڑھنے کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کی جاتی ہے، اور اس طرح، خواہ یہ ٹھینٹھ معنی میں سود نہ ہو، لیکن اس میں سود کی مشابہت یا سود کی خود غرضانہ ذہنیت ضرور موجود ہے، اس لئے بعض فقہاء نے اسے ناجائز بھی قرار دیا ہے، چنانچہ قاضی خان جیسے محقق حنفی عالم اسے سود کے حکم میں شامل کر کے اسے حرام کہتے ہیں۔

اور ایسا معاملہ جس کے جواز میں فقہاء کرامؒ کا اختلاف ہو، اور جس میں سود کی کم از کم مشابہت تو پائی ہی جاتی ہو، اسے شدید ضرورت کے مواقع پر بدرجہ مجبوری اختیار کر لینے کی تو گنجائش نکل سکتی ہے لیکن اس پر اربوں روپے کی سرمایہ کاری کی بنیاد کھڑی کر دینا اور اسے سرمایہ کاری کا ایک عام معمول بنالینا کسی طرح درست نہیں۔

۲۔ بینک بنیادی طور پر کوئی تجارتی ادارہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مقصد تجارت، صنعت اور زراعت میں سرمائے کی فراہمی ہوتا ہے، اگر ایک تجارتی ادارہ جو تجارت ہی کی غرض سے وجود میں آیا ہو اور جس کے پاس سامان تجارت موجود رہتا ہو وہ ”بیع مؤجل“ کا مذکورہ طریقہ اختیار کرے تو اس کی نوعیت مختلف ہے، لیکن بینک جو نہ تجارتی ادارہ ہے اور نہ سامان تجارت اس کے پاس موجود رہتا ہے،

وہ ”بیع مؤجل“ کا یہ طریقہ اختیار کرے تو ایک کاغذی کارروائی کے سوا اس کی کوئی حقیقت نہیں ہوگی، جس کا مقصد سود سے بچنے کے ایک حیلے کے سوا کچھ اور نہیں۔ اس قسم کے حیلوں کی شدید ضرورت کے مواقع پر تو گنجائش ہو سکتی ہے، لیکن سارا کاروبار ہی حیلہ سازی پر مبنی کر دینا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔

۳۔ جب ہم ”غیر سودی بینکاری“ کا نام لیتے ہیں اور بینکنگ کو اسلامی اصولوں کے مطابق چلانے کی بات کرتے ہیں تو اس کا منشا یہ نہیں ہوتا کہ چند حیلوں کے ذریعے ہم موجودہ طریق کار کو ذرا سا تبدیل کر کے سارا نظام جوں کا توں برقرار رکھیں، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ سرمایہ کاری کے پورے نظام کو تبدیل کر کے اسے اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالیں، جس کے اثرات تقسیم دولت کے نظام پر بھی مرتب ہوں اور سرمایہ کاری کا اسلامی تصور یہ ہے کہ جو شخص کسی کاروبار کو سرمایہ فراہم کر رہا ہے وہ یا نفع کا مطالبہ نہ کرے، یا اگر نفع کا مطالبہ کرتا ہے تو نقصان کے خطرے میں بھی شریک ہو، لہذا ”غیر سودی بینکاری“ میں بنیادی طور پر اس تصور کا تحفظ ضروری ہے، اب اگر بینک کا سارا نظام ”مارک اپ“ کی بنیاد پر استوار کر لیا جائے تو سرمایہ کاری کا یہ بنیادی اسلامی تصور آخر کہاں اطلاق پذیر ہوگا؟ کیا ہم دنیا کو یہی باور کرائیں گے کہ مروجہ بینکنگ سسٹم کی خرابیوں پر پورے عالم اسلام میں جو شور مچ رہا تھا وہ صرف اس لئے تھا کہ ”انٹرسٹ“ کے بجائے مارک اپ کا حیلہ کیوں استعمال نہیں کیا جا رہا؟ کیا اس حیلے کے ذریعے نظام تقسیم دولت کی مروجہ خرابیوں کا کوئی ہزارواں حصہ بھی کم ہو سکے گا؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو خدا را سوچئے کہ ”مارک اپ“ کا حیلہ استعمال کر کے ہم اسلامی نظام سرمایہ کاری کا کیا تصور دنیا کے سامنے پیش کر رہے ہیں؟

اسی لئے ہمارے فقہاء کرامؒ نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ اکاد کا مواقع پر کسی قانونی تگلی کو دور کرنے کے لئے کوئی شرعی حیلہ اختیار کر لینے کی تو گنجائش ہے، لیکن ایسی حیلہ سازی جس سے مقاصد شریعت فوت ہوتے ہوں، اس کی قطعاً اجازت نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلام کو جس قسم کا نظام سرمایہ کاری مطلوب ہے وہ ”مارک اپ“ کے ”میک اپ“ سے حاصل نہیں ہوگا، اس کے لئے محض قانونی لیپ پوت کی نہیں، انقلابی فکر کی ضرورت ہے، اس غرض کے لئے کاروباری اداروں کو مجبور کرنا ہوگا کہ وہ شرکت یا مضاربہ کی بنیاد پر کام کریں، حسابات رکھنے کے طریقے بدلنے ہوں گے، ٹیکسوں اور بالخصوص انکم ٹیکس کے موجودہ قوانین کی ایسی اصلاح کرنی ہوگی جس سے یہ قوانین بددیانتی اور رشوت ستانی کی دعوت دینے کے بجائے لوگوں میں امانت و دیانت اور ملک و ملت کی خدمت کا جذبہ پیدا کریں، اور سب سے بڑھ کر اس ذہنیت کا خاتمہ کرنا ہوگا

جو نقصان کا ادنیٰ خطرہ مول لیے بغیر اپنے ایک ایک روپے پر یقینی نفع کی طلب گار ہوتی ہے۔

لہذا ہم ارباب حکومت سے نہایت دردمندی کے ساتھ یہ اپیل کرتے ہیں کہ جب آپ نے معیشت کو سود سے پاک کرنے کا مبارک ارادہ کیا ہے۔۔۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ اس ارادے کی نیک نیتی پر شبہ کیا جائے۔ اور جب آپ اس سمت میں عملی اقدام بھی کرنے کے لئے تیار ہیں تو خدا کے لئے یہ کام نیم دلی سے نہ کیجئے، کیونکہ اس قسم کے انقلابی کاموں میں نیم دلی بعض اوقات انتہائی خطرناک نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ اس کے بجائے آپ پوری جرأت و ہمت اور پوری یکسوئی کے ساتھ وہ اقدامات کیجئے جو اس عظیم اور مقدس کام کے لئے ضروری ہیں۔ ابھی غیر سودی کاؤنٹروں کی محض ابتدا ہے اور اس مرحلے پر خرابیوں کی اصلاح نسبتاً آسان ہے، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں مزید پیچیدگیاں پیدا ہوتی جائیں گی، چنانچہ ہماری نظر میں فوری طور سے کرنے کے کام یہ ہیں:

(۱) غیر سودی کاروبار کی اصل بنیاد ”مارک اپ“ کے بجائے نفع و نقصان کی تقسیم کو بنایا

جائے۔

(۲) جن مقامات پر ”مارک اپ“ کا طریقہ باقی رکھنا ناگزیر ہو وہاں اس کی شرعی شرائط پوری کی جائیں، یعنی اول تو قیمت کی ادائیگی میں تاخیر پر ”مارک اپ“ کی شرحوں میں اضافے کی شرط کو فی الفور ختم کیا جائے، کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ دوسرے اس بات کی وضاحت کی جائے کہ ”مارک اپ“ کی بنیاد پر فروخت کیا جانے والا سامان بینک کے قبضے میں لا کر فروخت کیا جائے گا۔

(۳) بل آف ایکسچینج بھنانے کے لئے ”مارک ڈاؤن“ کا طریقہ ختم کر کے وہ طریق کار اختیار کیا جائے جو اسلامی نظریاتی کونسل نے تجویز کیا ہے۔

(۴) ایک اور اہم بات یہ ہے کہ اب تک ”غیر سودی کاؤنٹر“ میں رقم رکھوانے والوں کو یہ نہیں بتایا گیا کہ منافع کی صورت میں ان کو ملنے والی شرح منافع کیا ہوگی؟ یعنی یہ واضح نہیں ہے کہ بینک نفع کا کتنا حصہ خود رکھے گا اور کتنا اکاؤنٹ ہولڈرز میں تقسیم کرے گا؟ اس کے بجائے غیر سودی کاؤنٹر کے پراسپیکٹس میں یہ کہا گیا ہے کہ شرح کا تعین کلی طور پر بینک کی صوابدید پر ہوگا، یہ صورت حال بھی شرعاً درست نہیں۔ جب اکاؤنٹ ہولڈرز کے ساتھ شرکت کا معاملہ کیا جا رہا ہے تو یہ بات معاہدے کے وقت طے ہونی چاہئے کہ نفع کی صورت میں نفع کا کتنا تناسب حصہ بینک کا ہوگا اور کتنا اکاؤنٹ ہولڈرز کا؟ ورنہ شرح منافع مجہول ہونے کی بنا پر اس معاملے کی شرعی حیثیت مشکوک ہو جائے گی۔

اب سوال یہ ہے کہ جن حضرات نے اس نئے نظام کے تحت ”غیر سودی کاؤنٹروں“ میں اپنے اکاؤنٹ کھلوائے ہیں، ان کو ملنے والے نفع کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ نیز جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے سود سے بچنے کی توفیق بخشی ہے، وہ آئندہ ان کاؤنٹروں میں رقم رکھوائیں یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں عرض ہے کہ ”غیر سودی کاؤنٹروں“ کے کاروبار کی جو تفصیل ہم نے دیکھی ہے اس کی رو سے اس کاروبار کے تین حصے ہیں:

(۱) پہلا حصہ واضح طور پر جائز ہے یعنی جو قریبی عام کمپنیوں کے غیر ترجیحی حصص یا این آئی ٹی یونٹ خریدنے میں لگائی جائیں گی یا کسی اور ایسے کاروبار میں لگائی جائیں گی جو شرکت یا مضاربہ کی بنیاد پر قریبی وصول کرتا ہو، ان پر حاصل ہونے والا منافع شرعاً حلال ہوگا۔

(۲) دوسرا حصہ واضح طور پر ناجائز ہے۔ یعنی درآمدی بلوں پر ”مارک اپ“ کا جو طریقہ اسکیم میں بتایا گیا ہے کہ وقت مقررہ پر ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں ”مارک اپ“ کی شرح بڑھتی چلی جائے گی، یہ واضح طور پر شرعاً ناجائز ہے، اور اس کاروبار سے حاصل ہونے والا منافع شرعاً حلال نہیں ہوگا، اسی طرح ملکی بلوں پر ”مارک ڈاؤن“ کے نام سے کوئی کر کے جو نفع حاصل ہوگا، وہ بھی شرعاً درست نہیں ہوگا۔

(۳) تیسرا حصہ مبہم اور غیر واضح ہے۔ یعنی درآمدی بلوں کے علاوہ دوسری مددات میں جہاں ”مارک اپ“ کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، وہاں صورت حال پوری طرح واضح نہیں، وہاں بھی نفع کے ناجائز ہونے کے دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہاں بھی ادائیگی میں تاخیر ہونے پر ”مارک اپ“ کی شرح بڑھائی جاتی رہے، جس کی اسکیم میں نہ کوئی صراحت ہے نہ تردید۔ اور دوسرے یہ کہ بینک جو سامان ”مارک اپ“ کی بنیاد پر فروخت کر رہا ہے، اس پر بینک کا قبضہ ہونے سے پہلے اسے فروخت کر دیا جائے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہوئی تو فقہی طور پر اس سے حاصل ہونے والے نفع کی گنجائش ہوگی۔

اس تجزیے سے یہ بات واضح ہوئی کہ فی الحال ان ”غیر سودی کاؤنٹروں“ کا کاروبار جائز اور ناجائز معاملات سے مخلوط ہے، اور اس کا کچھ حصہ مشتبہ ہے۔ لہذا جب تک ان خامیوں کی اصلاح نہ ہو، اس سے حاصل ہونے والے منافع کو کلی طور پر حلال نہیں کہا جاسکتا، اور مسلمانوں کو ایسے کاروبار میں حصہ لینا درست نہیں۔

یہ تو تھانے نظام کا علمی جائزہ اور اس سلسلے میں عملی تجاویز کا خاکہ!

لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ”غیر سودی بینکاری“ کے نام پر یہ غیر شرعی کاروبار کر

کے عام مسلمان کو دھوکے میں رکھنے کے ذمہ دار کون لوگ ہیں؟ جب حکومت کی طرف سے واضح طور پر بار بار یہ اعلان کیا جا چکا ہے کہ وہ تین سال کے اندر ملکی معیشت کو سود سے پاک کرنے کی پابند ہے، اور اس غرض کے لئے اسلامی نظریاتی کونسل اور اس کے مرتب کردہ پینل نے سال بھر کی عرق ریزی کے بعد ایک مفصل رپورٹ حکومت کو دے دی ہے اور وہ شائع بھی ہو چکی ہے تو کسی فرد یا محکمے کو یہ حق کس نے دیا ہے کہ وہ اس رپورٹ کے مندرجات کو پس پشت ڈال کر اپنی ذاتی رائے سے ایک ایسا نظام وضع کرے جو شرعی احکام کے خلاف ہے، اور جسے "غیر سودی بینکاری" کا نام دینا عام مسلمانوں کو فریب دینے کے مترادف ہے؟

ہم صدر پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق صاحب سے اپیل کرتے ہیں کہ وہ اس معاملے کی طرف فوری توجہ دے کر نہ صرف اس کی غلطیوں کی اصلاح کریں، بلکہ اس بات کی تحقیق کرائیں کہ اس غلطی کے ذمہ دار کون لوگ ہیں؟ اور وہ کون سے عناصر ہیں جو نفاذ شریعت کے ہر اقدام میں رکاوٹ ڈالنے اور مسخ کرنے کے پیچھے لگے ہوئے ہیں۔ ایسے عناصر کی ریشہ دوانیوں پر صبر و تحمل کا مظاہرہ بہت کچھ ہو چکا، اب وقت آ گیا ہے کہ ان باتوں کا نوٹس لیا جائے، اور عوام کا پیاناہ صبر لبریز ہونے سے پہلے ملک کو ان سے نجات دلائی جائے، ورنہ عام بے چینی پیدا کرنے والے ایسے اقدامات کا نتیجہ ملک و ملت اور خود حکومت کے لئے کبھی اچھا نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ ہمارے اربابِ بست و کشاد کو یہ توفیق عطا فرمائیں، کہ وہ اس نئے نظام کو تمام غیر شرعی امور سے کلی طور پر پاک کرنے کی فکر کریں، تاکہ مسلمان پوری یکسوئی و لچوئی اور اطمینان خاطر کے ساتھ غیر سودی بینکاری کو کامیاب بنانے میں حصہ لے سکیں۔ آمین

آخر میں ہم ملک کے ان علماء سے جو خاص طور پر فقہ میں بصیرت رکھتے ہیں، یہ گزارش کرتے ہیں کہ اسلامی نظریاتی کونسل نے جو رپورٹ غیر سودی بینکاری کے سلسلے میں شائع کی ہے، اس کا بنظرِ غائر مطالعہ فرما کر اس کا شرعی نقطہ نظر سے جائزہ لیں، ظاہر ہے کہ یہ رپورٹ اس معاملے میں حرفِ آخر نہیں ہے، اس میں اب بھی علمی و فقہی خامیاں ہو سکتی ہیں، اور اس کی اشاعت کا مقصد ہی یہ ہے کہ اہل علم کی مدد سے اسے بہتر سے بہتر بنایا جاسکے، اس لئے یہ علماء کا فریضہ ہے کہ اس کا جائزہ لے کر ضروری ہو تو اس میں اصلاحات تجویز فرمائیں، تاکہ یہ علمی کام پایہ تکمیل تک پہنچ جائے، اور پھر اس کے نفاذ کی عملی جدوجہد آسان ہو جائے۔



## ☆ غیر سودی بینکاری ☆

### — چند تاثرات —

سعودی عرب کے مرحوم شاہ فیصل کے صاحب زادے شہزادہ محمد الفیصل کو اللہ تعالیٰ نے اس دور میں بلا سود بینکاری کے قیام کا خاص جذبہ مرحمت فرمایا ہے، وہ سالہا سال سے دنیا کے مختلف حصوں میں غیر سودی بینک قائم کرنے کے لئے کوشاں ہیں، اور اپنی ذاتی دلچسپی اور جدوجہد سے بہت سے بینک قائم کر چکے ہیں۔ اس وقت دبئی، کویت، بحرین، اردن، مصر، سوڈان، جینیوا اور دنیا کے مختلف حصوں میں بہت سے اسلامی بینک قائم ہو چکے ہیں جن کا دعویٰ اور کوشش یہ ہے کہ وہ سود سے پاک بینکاری کا عملی نمونہ پیش کریں گے۔

شہزادہ محمد الفیصل کی قیادت میں ان تمام بینکوں کا ایک اتحاد ”الجمعية العالمية للبنوك الاسلامية“ (انٹرنیشنل ایسوسی ایشن آف اسلامک بینکس) کے نام سے قائم ہے، جو ان تمام اداروں کے درمیان رابطے اور تعاون کا اہتمام کرتا ہے، اور سب کی عملی مشکلات کو اجتماعی طور پر حل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسی ایسوسی ایشن کے تحت علماء کا ایک بورڈ بھی قائم ہے جو ”الرقابة الشرعية للبنوك الاسلامية“ کے نام سے معروف ہے، اس بورڈ کا کام یہ ہے کہ وہ ایسوسی ایشن کے تحت چلنے والے بینکوں کی شرعی حیثیت کا جائزہ لیتا ہے، اور مختلف بینکوں کو ان کے طریق کار سے متعلق فقہی مشورے دیتا ہے۔ یہ بینک عام نظام بینکاری سے ہٹ کر کام کر رہے ہیں، اس لئے ان کو اپنے کام میں طرح طرح کی مشکلات پیش آتی ہیں، جن کے حل کے لئے وہ نئی نئی اسکیمیں شروع کرتے ہیں، ان اسکیموں کے شرعی جواز یا عدم جواز کا فیصلہ یہی بورڈ کرتا ہے۔ یہ بورڈ شیخ خاطر، شیخ بدر المتولی اور شیخ یوسف القرضاوی جیسے عالمی شہرت کے پندرہ علماء پر مشتمل ہے، اور وقتاً فوقتاً اجلاس منعقد کر کے بینکوں کے ان مسائل پر غور کرتا، اور شریعت کی روشنی میں اپنا فتویٰ دیتا ہے، اور بینک اس فتوے کی رہنمائی میں اپنا کام کرتے ہیں۔



۲۴ مارچ کو اسلام آباد میں اسی ایسوسی ایشن نے ”غیر سودی بینکاری“ کے موضوع پر ایک محفل مذاکرہ کا اہتمام کیا تھا اور اسی موقع پر ”الرقبۃ الشرعیۃ“ کا ایک اجلاس بھی اسلام آباد میں طے کیا گیا تھا۔ راقم الحروف کو ان دونوں اجتماعات میں شرکت کی دعوت دی گئی تھی، اسی لئے دونوں میں شرکت کے ذریعے احقر کو اس ادارے کی کارکردگی دیکھنے کا موقع ملا۔ اسی شرکت کے چند تاثرات ذیل میں پیش خدمت ہیں:

جہاں تک ایسوسی ایشن کے عام مذاکرے کا تعلق ہے، اس میں شہزادہ محمد الفیصل کے علاوہ مختلف ملکوں میں غیر سودی بینکوں کے سربراہ شریک تھے، جنہوں نے اپنے اپنے تجربات کی روشنی میں غیر سودی معیشت کے موضوع پر اظہار خیال کیا۔ مذاکرے میں پاکستان کے متعدد بڑے بڑے مالیاتی اداروں کے سربراہ بھی مدعو تھے، جن میں سے بعض نے مقالے بھی پیش کیے، اور بعض مبصر کی حیثیت سے مذاکرے کی کاروائی میں شریک رہے۔ اس مذاکرے کا عام رجحان دو حیثیتوں سے مفید اور خوش آئند معلوم ہوا۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اب سے چند سال پہلے تک عالمی مذاکروں میں جا بجا مسئلہ یہ زیر بحث آیا کرتا تھا کہ بینکوں کا انٹرسٹ ”ربوا“ کی تعریف میں داخل بھی ہے یا نہیں؟ اور مغرب زدہ حلقوں کا ایک بڑا عنصر ہمیشہ اس بات پر مصر رہتا تھا کہ بینکوں کا سود ”ربوا“ میں داخل نہیں، اس لئے وہ حلال ہے اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے اب وہ دور ختم ہو گیا ہے، اب یہ بات صرف علماء کی حد تک نہیں، بلکہ مسلم ممالک کے ماہرین معاشیات و مالیات میں بھی ایک مسلم عالمی حقیقت کے طور پر مان لی گئی ہے کہ بینک انٹرسٹ ”ربوا“ کی تعریف میں داخل ہے، اور قطعی طور پر حرام ہے۔ چنانچہ اب مسلم ممالک میں جو بین الاقوامی کانفرنسیں یا مذاکرے منعقد ہوتے ہیں، ان کا موضوع پہلے کی طرح یہ نہیں ہوتا کہ ”بینک انٹرسٹ“ ربوا ہے یا نہیں؟ بلکہ اب موضوع یہ ہوتا ہے کہ بینکوں کو سود سے پاک کر کے چلانے کے لئے کیا کیا طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں؟

چنانچہ اس مذاکرے کا موضوع بھی یہی تھا، مذاکرے سے خطاب کرنے والے روایتی علماء نہیں تھے، بلکہ تمام تر وہ لوگ تھے جو اپنے اپنے ملکوں میں چوٹی کے ماہرین معاشیات، مالیات و بینکاری کے ماہرین سمجھے جاتے ہیں۔ ان سب نے سود پر مبنی بینکاری کی معاشی مضرتوں اور غیر سودی بینکاری کے معاشی فوائد پر پوری خود اعتمادی کے ساتھ روشنی ڈالی، اور اس بات پر اپنے محکم عزم کا اظہار کیا کہ انشاء اللہ اسلامی تعلیمات کے دائرے میں رہتے ہوئے بینکاری کا ایسا نمونہ پیش کریں گے جو ٹھیکہ معاشی نقطہ نظر سے بھی زیادہ مفید اور نتیجہ خیز ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ مختلف ملکوں میں متعدد غیر سودی بینکوں کے قیام نے یہ بات آشکارا کر دی ہے کہ سود کے بغیر بینک کا تصور محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں رہا، بلکہ اب عملی پیکر اختیار کر چکا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ یہ بینک دنیا کے صدیوں سے چلے ہوئے نظام کے مقابلے میں ایک نیا تجربہ کر رہے ہیں جس کو بینکوں کی عام برادری سے تعاون نہیں مل سکتا، اس لئے ان کو متعدد عملی مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ ابھی شرعی اور فقہی نقطہ نظر سے بھی ان کے طریق کار میں کچھ خامیاں ہوں، لیکن خوش آئند بات یہ ہے کہ ان بینکوں کے تمام سربراہ دو باتوں پر پوری طرح متفق ہیں۔ ایک یہ کہ وہ عملی پیچیدگیوں سے ذکر کر ہار بیٹھنے کے بجائے ان پیچیدگیوں کو اپنی محنت، عزم اور جدوجہد کے ذریعہ دور کرنے کا عزم مصمم رکھتے ہیں، اور دوسرے یہ کہ وہ اپنی ہر اسکیم میں جس طرح اس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ وہ عملاً کامیاب ہو، اسی طرح ان کی کوشش یہ ہے کہ حتی الامکان وہ شرعی قواعد کے پوری طرح مطابق ہو، اور جہاں جہاں فقہی نقطہ نظر سے خامیاں ہیں، وہاں وہ کھلے دل سے ان خامیوں کو دور کرنے کے لئے تیار ہیں۔

یہ ایک خوش آئند ابتداء ہے، اور اگر یہ کام اسی لگن اور جذبے کے ساتھ جاری رہا تو انشاء اللہ اس کے حوصلہ افزاء نتائج برآمد ہوں گے۔ اس وقت سودی بینکاری کے سمندر میں ان چند بینکوں کی حیثیت بظاہر چند قطروں سے زیادہ نہیں، لیکن اس اقدام کا اثر فضا پر یہ پڑا ہے کہ ان مسلم ملکوں میں بھی غیر سودی بینکاری کا آواز بلند ہو رہا ہے جن کا نظام حکومت سراسر لادینی ہے۔ چنانچہ ترکی جیسے ملک میں بھی سرکاری سطح پر غیر سودی بینکوں کے قیام کی اجازت دے دی گئی ہے، اور سوڈان میں تو بات یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ سود بذریعہ عدالت قابل نفاذ نہیں رہا۔ اللہ تعالیٰ مسلم ممالک کو مزید ہمت اور توفیق عطا فرمائے تو یہاں غیر سودی بینکوں کی ایسی مستحکم برادری وجود میں آسکتی ہے جو نہ صرف یہ کہ سودی بینکوں سے آنکھیں چار کر سکے، بلکہ ان کے لئے ایک قابل تقلید مثال بن جائے۔

اس محفلِ مذاکرہ کے افتتاحی اجلاس کی صدارت صدر پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق صاحب نے فرمائی، اور اپنے صدارتی خطاب میں جو ایمان افروز باتیں کہیں، وہ بلاشبہ پاکستان کے ہر مسلمان کے دل کی آواز ہیں، انہوں نے فرمایا کہ عالم اسلام میں نفاذ شریعت کے لئے بنیادی طور پر جس چیز کی ضرورت ہے وہ دلوں میں ایمان و یقین کی قوت ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی ذات پر اور اس کی قدرت و رحمتِ کاملہ پر ٹھیک ٹھیک ایمان ہو تو نفاذ شریعت کے راستے کی ہر مشکل پر قابو پایا جاسکتا ہے۔

انہوں نے مثال پیش کی کہ جب ہم نے پاکستان میں شراب پر پابندی عائد کی تو ایک عرصے تک پی آئی اے کی غیر ملکی پروازوں میں شراب کی فروخت کا سلسلہ جاری رہا، جب ہم نے ان

پروازوں میں بھی شراب کی فروخت بند کرنے کا ارادہ کیا تو ہمیں بتایا گیا کہ اس سے پی آئی اے کو لاکھوں روپے کا نقصان ہوگا، اور غیر ملکی پروازیں خسارے میں چلیں گی، لیکن ہم نے ایک دینی فریضہ سمجھ کر اللہ تعالیٰ کے بھروسے پر پی آئی اے میں شراب کی فروخت پر پابندی عائد کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے ایسا فضل فرمایا کہ اب بحمد اللہ ان پروازوں میں نقصان کی بجائے نفع ہو رہا ہے۔

جناب صدر نے فرمایا کہ سود کے خاتمے کے لئے ہماری سب سے پہلی ضرورت اس بات پر مستحکم ایمان ہے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے حرام قرار دیا ہے، وہ ہمارے لئے ناگزیر نہیں ہو سکتی، جب ہم اس ایمان کے ساتھ کام کریں گے تو انشاء اللہ اس راستے کی رکاوٹیں دور ہوں گی، اور ہم منزلِ مراد تک پہنچ کر رہیں گے۔

جناب صدر کے یہ خیالات بڑے پاکیزہ، بڑے ایمان افروز اور انتہائی سلامت فکر پر مبنی ہیں، اور انہی خیالات کے ساتھ ان کا یہ اعلان بھی قابل ذکر ہے کہ حکومت اس بات کی پوری کوشش کر رہی ہے کہ ملک سے جلد از جلد سود کا مکمل خاتمہ کر دیا جائے۔

جناب صدر کے ان خیالات اور اعلانات کی پوری قدردانی کے باوجود ہمیں ان سے یہ درد مندانه گزارش کرنی ہے کہ سود کے خاتمے کے سلسلے میں سرکاری سطح پر جو کچھ اس وقت عملاً ہو رہا ہے، اس میں ان خیالات اور اعلانات کی کوئی جھلک کم از کم ہم جیسے عام آدمی کو نظر نہیں آتی، اور اس بنا پر معاندین کی بات تو الگ ہے، لیکن موجودہ حکومت کے ہمدرد اور یہی خواہ افراد بھی یہ باور کرنے میں مشکل محسوس کرتے ہیں کہ کام کی اس رفتار کے ساتھ "جلد از جلد" خاتمہ سود کا خواب واقعہ شرمندہ تعبیر ہو سکے گا۔

اس وقت صورتِ حال یہ ہے کہ آج سے تین سال پہلے تک جن مالیاتی اداروں کو سود سے پاک کر دیا گیا تھا، گزشتہ تین سال کے دوران ان کی تعداد میں کوئی اضافہ نہیں ہوا، اس کے برعکس ہر سال نئی نئی سودی اسکیمیں منظرِ عام پر آ رہی ہیں، بینکوں میں جو نام نہاد "غیر سودی کاؤنٹرز" کھولے گئے ہیں، ان کے طریق کار کے بارے میں ہم بار بار ان صفحات میں عرض کر چکے ہیں کہ وہ درحقیقت سود ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے، اور شرعی اعتبار سے ان میں اور عام سودی کاؤنٹرز میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ اب تک ان کاؤنٹروں کو صحیح معنی میں سود سے پاک کر کے شرعی قواعد کے تحت لانے کی بھی کوئی کوشش نہیں ہوئی۔ ہم بار بار یہ تجویز پیش کر چکے ہیں کہ کم از کم ان نام نہاد "غیر سودی کاؤنٹروں" کا طریق کار صحیح کرنے کے لئے وزارت خزانہ اور اسلامی نظریاتی کونسل کا ایک مشترک اجلاس منعقد کر کے متعلقہ عملی مسائل کا جائزہ لے لیا جائے، باہمی گفت و شنید کے نتیجے میں انشاء اللہ ایسا طریق کار طے

ہو سکے گا جو شریعت کے تقاضوں کے مطابق ہو، لیکن ابھی تک اس قسم کی کوئی مشترک نشست بھی نہیں رکھی جاسکی۔ خلاصہ یہ کہ بحالات موجودہ معیشت کو سود سے پاک کرنے کے سلسلے میں سرکاری سطح پر ایک جمود واضح طور پر نظر آتا ہے، اور کم از کم ہمیں کوئی ایسی حرکت نظر نہیں آتی جس کی بنا پر یہ کہا جاسکے کہ ملک تدریجاً ہی سہی، غیر سودی نظام معیشت کی طرف گامزن ہے۔

جناب صدر نے بالکل صحیح فرمایا ہے کہ سود کے خاتمے کے لئے ہماری بنیادی ضرورت ایمان و یقین کے استحکام کی ہے، مغرب کے مادی نظام زندگی کے تحت پرورش پائے ہوئے دماغ ہمیشہ ذراؤں نے اعداد و شمار پیش کر کے خوف دلاتے رہیں گے، لیکن اگر اس بات پر ہمارا ایمان مستحکم ہے کہ اللہ کا ہر حکم ہر قیمت پر واجب التعمیل ہے اور وہ اپنے احکام پر عمل کرنے والوں کو بلاوجہ پریشان نہیں کرے گا، تو عملی تجربہ یقیناً ان ذراؤں نے خوابوں کی تردید کر دے گا۔ جناب صدر نے پی آئی اے کی مثال بالکل صحیح دی ہے، اگر حکومت اس وقت ان اعداد و شمار سے مرعوب ہو کر اپنے فیصلے میں ہچکچاہٹ کا مظاہرہ کرتی تو آج ہم اپنی پردازوں کے دوران شراب نوشی کی لعنت سے چھٹکارا حاصل نہ کر پاتے، لیکن جب اللہ پر بھروسہ کر کے اس لعنت کو ختم کرنے کا عزم کر لیا گیا تو دنیا نے دیکھ لیا کہ اللہ تعالیٰ کی مدد کس طرح آتی ہے۔

سود کے معاملے میں بھی جب تک اسی ایمان و یقین اور اسی جذبہ اطاعت خداوندی سے کام نہیں لیا جائے گا، سرمایہ دارانہ نظام کا یہ عفریت ہماری معیشت کو اپنے خونخوار پنجوں سے آزاد نہیں کرے گا۔ پچھلے دنوں سوڈان کی کابینہ کے ایک اہم رکن ڈاکٹر حسن الترابی پاکستان آئے تھے، انہوں نے خود مجھے بتایا کہ سوڈان میں یہ اعلان کر دیا گیا ہے کہ بینک اگر سودی کاروبار کرتے ہیں تو وہ اپنی ذمہ داری پر ایسا کریں، آئندہ عدالت کے ذریعہ سود کی کوئی ڈگری نہیں دی جائے گی۔ اس اعلان کو ایک مدت گزر چکی ہے، لیکن وہاں اس اعلان کی وجہ سے ملکی معیشت پر کوئی آسمان نہیں ٹوٹ پڑا۔ اگر سوڈان یہ ہمت کر سکتا ہے تو پاکستان — جس کی بنیاد ہی اسلام کے نام پر اٹھی ہے، یہ حوصلہ کیوں نہیں کر سکتا؟

ان تمام گزارشات کا مقصد اعتراض برائے اعتراض نہیں، بلکہ پوری دردمندی اور دلسوزی کے ساتھ حکومت کو اس بات کی طرف متوجہ کرنا ہے کہ اقتدار و اختیار اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی امانت ہے، یہ امانت ہمیشہ کسی ایک کے ہاتھ میں نہیں رہتی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو نفاذ شریعت کا ایک زریں موقع عطا فرمایا ہے، اور اس کے لئے ایک طویل مہلت دی ہے، اگر آپ اس مہلت کو صحیح استعمال کر کے کم از کم سود جیسے بڑے بڑے منکرات سے قوم کو نجات دلانے میں کامیاب ہو جائیں تو یہ دنیا و آخرت میں

آپ کے لئے سرخروئی کا باعث ہوگا، اور یہ قوم جس کی بھاری اکثریت دل سے اسلامی احکام کے تحت زندگی گزارنا چاہتی ہے، آپ کو دعائیں دے گی، لیکن اگر خدا نخواستہ آپ اس مہلت کو صحیح استعمال نہ کر سکتے تو دنیا و آخرت میں اس کی جواب دہی بھی بڑی سنگین ہے۔ لہذا خدا کے لئے مزید وقت ضائع کیے بغیر سود کی لعنت سے قوم کو نجات دلانے کے لئے پوری سنجیدگی کے ساتھ عملی قدم اٹھائیے، انشاء اللہ تعالیٰ اللہ کی مدد آپ کے ساتھ ہوگی۔ قرآن کریم نے سود کو ”اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے ساتھ جنگ کے مترادف قرار دیا ہے، اور جب تک ہم اس ”جنگ“ سے صدق دل کے ساتھ توبہ نہیں کریں گے، اس وقت تک اللہ تعالیٰ کی رحمتوں کے سزاوار کیسے ہو سکتے ہیں؟ اور اگر ہم ایک مرتبہ سچے دل سے یہ تہیہ کر لیں کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے ساتھ اس باغیانہ جنگ کو ہر قیمت پر ختم کر کے دم لیں گے تو پھر باری تعالیٰ کی طرف سے بشارت یہ ہے کہ:

”ولو انهم امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء.“

ترجمہ: اور اگر وہ ایمان لائیں اور تقویٰ اختیار کریں تو ہم ان پر آسمان سے برکتوں کے دروازے کھول دیں گے۔

اللہ تعالیٰ ہمیں ایمان و یقین کی اس دولت سے مالا مال فرمائے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے احکام کے راستے میں حائل ہونے والی ہر رکاوٹ کو اس کے ذریعے کچل سکیں، اور اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اللہ تعالیٰ کے احکام پر عمل کر کے اس کے اسباب غضب کو دور اور اس کی رحمتوں اور برکتوں کو متوجہ کر سکیں۔ آمین۔



## ☆ سود کا مکمل خاتمہ

— وزیر خزانہ کا نیا اعلان

سال رواں کا بجٹ پیش کرتے ہوئے ملک کے وزیر خزانہ جناب غلام الحق خان صاحب نے غیر سودی نظام بینکاری کے قیام کے سلسلے میں جو کچھ کہا ہے، ہم اس مرتبہ ان صفحات میں اس کے بارے میں کچھ گزارشات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

محترم وزیر خزانہ نے فرمایا ہے کہ صدر مملکت جناب جنرل محمد ضیاء الحق صاحب نے ملک سے سود کے خاتمے کے لئے اکتوبر ۱۹۸۵ء کی جو آخری حد مقرر کی تھی، ہم نے تہیہ کر لیا ہے کہ انشاء اللہ اس سے چند ماہ قبل، یعنی جولائی ۱۹۸۵ء ہی میں ملک سے سودی نظام کا بالکل خاتمہ کر دیا جائے گا، اور اس تاریخ کے بعد ملک کا کوئی بینک سود کی بنیاد پر لین دین نہیں کرے گا۔

مدت کے تعین کے بارے میں اختلاف رائے ممکن ہے، لیکن محترم وزیر خزانہ کی سنائی ہوئی اس خوشخبری کا ہر وہ شخص خیر مقدم کرے گا جسے پاکستان سے محبت ہے، اور جو یہاں اسلام کے احکام و تعلیمات کو عملاً جاری و ساری دیکھنا چاہتا ہے۔ یہ وہ خبر ہے جسے سننے کے لئے عرصے سے کان ترس رہے تھے، اور مقام شکر ہے کہ بعد از خرابی بسیار کسی، یہ خوشخبری سننے میں آئی گئی۔

لیکن ماضی میں غیر سودی نظام معیشت کے قیام کے سلسلے میں جو تلخ تجربات سامنے آتے رہے ہیں ان کے پیش نظر یہ مسرت شکوک و شبہات کی آمیزش سے خالی نہیں ہے۔ اور جو لوگ ملک میں خالص اسلامی نظام معیشت کا چلن دیکھنا چاہتے ہیں، ان کے دل میں اس تاریخ کے انتظار و اشتیاق کے ساتھ متعدد سوالات بھی پیدا ہو رہے ہیں جو ایک بار پھر ہم پوری دردمندی کے ساتھ حکومت کے گوش گزار کرنا چاہتے ہیں۔

موجودہ حکومت نے برسرِ اقتدار آتے ہی اپنے متعدد اعلانات کے ذریعے سودی نظام کے خاتمے کو اپنی ترجیحات میں نمایاں طور پر شمار کیا تھا، چنانچہ جب ۱۹۷۷ء میں اسلامی نظریاتی کونسل کی نئی

تشکیل ہوئی، اور صدر مملکت نے اس کے افتتاحی اجلاس سے خطاب کیا تو کنسل کے سامنے سب سے زیادہ زور اس بات پر دیا کہ وہ ملک سے سود کی لعنت ختم کرنے کے لئے مفصل طریق کار وضع کرے۔ اس وقت راقم الحروف بھی کنسل کا رکن تھا، اور خاتمہ سود سے جناب صدر کی یہ گہری دلچسپی نہ صرف ہم سب کے لئے باعث صدمہ مرت ہوئی، بلکہ پورے ملک میں اس پر اطمینان کا اظہار کیا گیا، کیونکہ وہ پہلا موقع تھا کہ ملک کے کسی سربراہ نے اس مسئلے کو اتنی اہمیت کے ساتھ چھیڑا ہو، ورنہ اس سے قبل ملک کے اصحاب اقتدار نے کبھی اس مسئلے پر سوچنے کے لئے چند منٹ خرچ کرنے کی بھی زحمت گوارا نہیں کی تھی، بلکہ بعض افراد تو اتنا سود کو نہ صرف حلال طیب، بلکہ معیشت کے لئے ناگزیر قرار دینے پر مصر تھے۔

جناب صدر کی اس دلچسپی کو دیکھتے ہوئے کنسل نے بڑے ذوق و شوق اور اُمتگ کے ساتھ غیر سودی معیشت کا عملی خاکہ تیار کرنے کے لئے کام شروع کیا، اس غرض کے لئے ماہرین معاشیات اور بینکروں کا ایک پینل بنایا، اور بالآخر غیر سودی بینکاری پر ایک جامع اور مفصل رپورٹ تیار کر کے حکومت کو پیش کر دی۔

اس کے بعد حکومت کی طرف سے اعلان ہوا کہ ملک کے تمام بینکوں میں غیر سودی کاؤنٹرز نفع نقصان کی بنیاد پر کھولے جائیں گے۔ اگرچہ ہمیں اس طریق کار سے اختلاف تھا کہ سودی اور غیر سودی دونوں قسم کے کھاتے متوازی طریقے پر جاری رہیں اور لوگوں کو یہ اختیار دیا جائے کہ وہ چاہیں تو حلال طریقہ اختیار کریں اور چاہیں تو حرام طریقہ اپنائیں۔ اور اپنے اس نقطہ نظر کا اظہار کنسل کے ذریعے حکومت پر کر بھی دیا گیا تھا، لیکن کچھ نہ ہونے کے مقابلے میں ”کچھ ہونے“ کو پھر بھی ہم نے غنیمت سمجھا، اور یہ خیال ہوا کہ حکومت اس کو غیر سودی نظام کی طرف پہلے قدم کے طور پر اختیار کرے تو فی الحال اسے گوارا کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔

لیکن جب ان غیر سودی کاؤنٹرز کا طریق کار تفصیلاً سامنے آیا تو یہ دیکھ کر انتہائی افسوس ہوا کہ اس اکاؤنٹ کے طریق کار میں عملاً سود کی روح اسی طرح جاری و ساری ہے، جس طرح عام سودی اکاؤنٹس میں، ہم ”ابلاغ“ کے ان صفحات میں اس کے مفصل دلائل پیش کر چکے ہیں۔ اب جبکہ ملک سے سود کے مکمل خاتمے کا اعلان کیا گیا ہے، دل میں یہ شبہات پیدا ہو رہے ہیں کہ یہ خاتمہ اسی طرح کا تو نہیں ہوگا جیسا پی ایل ایس اکاؤنٹ میں ہوا، یعنی سود کے صرف نام کا خاتمہ۔ اگر خدا نخواستہ ایسا ہوا تو ملکی معیشت کا اس سے بڑا ایسا کوئی اور نہیں ہو سکتا۔

غیر سودی نظام بینکاری کی کامیابی اس بات پر موقوف ہے کہ مسلمان اس میں اس اطمینان

کے ساتھ حصہ لیں کہ یہ نظام کسب حرام کی آمیزش سے پاک اور شرعی اعتبار سے بے نقص اور حلال، طیب ہے۔ اور یہ اطمینان محض ظاہری حیلوں کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتا۔ لہذا اب جبکہ حکومت نے بینکاری کو سود سے بالکلیہ پاک کرنے کا مبارک عزم ظاہر کیا ہے، یہ عزم بھی کر لینا چاہئے کہ اس نئے نظام میں وہ سنگین غلطیاں نہیں دہرائی جائیں گی جنہوں نے پی ایل ایس اکاؤنٹ کو شرعی اعتبار سے برباد کر کے رکھ دیا ہے۔

محترم وزیر خزانہ کا یہ اعلان کہ جولائی ۱۹۸۵ء تک ملک سے سودی بینکاری کا مکمل خاتمہ ہو جائے گا، لائق مبارکباد ہے، لیکن ان سے ہماری گزارش یہ ہے کہ اگر سود کا صرف نام ختم کرنا نہیں، بلکہ ملکی معیشت سے اس شجرہ خبیث کی جڑ نکالنی مقصود ہے تو خدا کے لئے پی ایل ایس اکاؤنٹ کے موجودہ طریق کار سے ملک کو نجات دلائیے اور اگر اسی طریق کار کو مزید توسیع دے کر تمام اکاؤنٹس میں جاری کرنا پیش نظر ہے، اور اسی کو سود کے مکمل خاتمے کا نام دیا جا رہا ہے تو یہ ملک و ملت کے ساتھ ایک شرمناک فریب کے سوا کچھ نہیں ہوگا۔

ہم ان صفحات میں بھی، اور دوسرے ذرائع سے بھی، نہ جانے کتنی مرتبہ یہ تجویز پیش کر چکے ہیں کہ وزارت خزانہ اور اسلامی نظریاتی کونسل کے ایک مشترک اجلاس میں پی ایل ایس اکاؤنٹ کے موجودہ طریق کار کا جائزہ لیا جائے، اس کی شرعی خامیاں دور کی جائیں، اور اگر کوئی عملی دشواری سامنے آئے تو اسے سر جوڑ کر شرعی اصولوں کے مطابق طے کیا جائے۔ لیکن افسوس ہے کہ آج تک اس تجویز پر عمل نہیں ہوا۔

یہ خبریں آئے دن اخبارات میں آتی رہتی ہیں کہ غیر سودی بینکاری کو فروغ دینے کے لئے وزارت خزانہ اور ماہرین کا فلاں اجلاس ہوا، اور اس میں بہت سے امور طے کیے گئے۔ لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ اس کام کے لئے وزارت خزانہ کے مشیر کون لوگ ہیں؟ جو کسی اسکیم کے سودی یا غیر سودی ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں، قاعدے کی بات تو یہ تھی کہ اس غرض سے ملک میں ایک دستوری ادارہ ”اسلامی نظریاتی کونسل“ کے نام سے موجود ہے، اس معاملے میں پہلی مفصل رپورٹ بھی اسی نے پیش کی ہے، لہذا اس جہت کی ہر عملی کارروائی میں اسے اعتماد میں لیا جائے، اور اس کی شرکت اور تعاون سے یہ کام آگے بڑھے۔ لیکن ہماری معلومات کی حد تک کونسل اس پورے عمل سے الگ تھلگ رہی ہے، اور نت نئی اسکیمیں شروع کرتے وقت اس سے مشورے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

اس وقت اگرچہ کونسل اپنی مدت ختم ہونے کی بنا پر موجود نہیں ہے، لیکن اول تو اس کی تشکیل جدید جلد ہونی چاہئے، دوسرے کونسل کے ارکان بہر حال موجود ہیں، اور ان کے علاوہ بھی جن اہل علم



اور ماہرین کی رائے اس بارے میں مفید ہو سکتی ہے، وہ جانے پہچانے ہیں۔ ان کے تعاون سے ایسی اسکیمیں تیار کی جاسکتی ہیں جو شرعی خامیوں سے پاک ہوں۔

لہذا ہم ایک بار پھر پوری دلسوزی کے ساتھ حکومت کو متوجہ کرتے ہیں کہ وہ نئے غیر سودی نظام کو نافذ کرتے وقت اس بات کی ضمانت دے کہ وہ سودی صد اسلامی اصولوں کے مطابق ہوگا، اور اس میں سود کا کوئی شائبہ باقی نہیں رکھا جائے گا۔ ابھی وقت ہے کہ اس اعتبار سے نئے نظام کے قابل اعتماد ہونے کا اطمینان خود بھی کر لیا جائے، اور عوام کے دل میں بھی اس کا اعتماد پیدا کیا جائے، ورنہ یہ صورت کوئی اچھی نہیں ہوگی کہ حکومت سود کے مکمل خاتمے کا اعلان کرے، اور ملک کے علماء اور اہل بصیرت حضرات اس کا خیر مقدم کرنے کے بجائے اس کی شرعی خامیوں کی بنا پر اس کے خلاف احتجاج کریں۔

حکومت کو ایک بار پھر بروقت متوجہ کر کے ہم اپنے فرض سے سبکدوش ہو رہے ہیں، اب یہ حکومت کے سوچنے کی بات ہے کہ وہ موجودہ نظام میں تبدیلی کے لئے کیا طریق کار اختیار کرتی ہے؟ وہ طریق کار جس کے ذریعے نہ صرف سود کا عفریت جوں کا توں ملت پر مسلط رہے، بلکہ اس کے خلاف مسلمانوں کی نفرت اور غم و غصہ میں حکومت بھی حصہ دار بن کر رہے، یا وہ طریق کار جس سے واقعہ ملک کو اس لعنت سے چھٹکارا نصیب ہو، اور اس ملک کے مسلمان اس حکومت کو عمر بھر دعا نہیں دیں جس کی بدولت انہیں اس لعنت سے چھٹکارا نصیب ہو۔

اقتدار کبھی کسی کا ہمیشہ ساتھ نہیں دیتا، لیکن مبارک ہیں وہ لوگ جو اپنے اقتدار و اختیار کو اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں، سود پر قرآن کریم نے اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف سے اعلان جنگ کی شدید ترین وعید سنائی ہے، اور جو حکمران اس خطرناک جنگ سے واقعہ ملک کو نجات دلائیں گے، ان پر انشاء اللہ خدا کی طرف سے رحمتیں نازل ہوں گی۔

ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے ارباب اقتدار کو صحیح فیصلہ کرنے کی توفیق بخشے، اور ان و محض نام لینے کے لئے نہیں، بلکہ حقیقتہً سود کی لعنت ختم کرنے کا سچا جذبہ اور اس کے لئے اخلاص عطا فرمائے۔ آمین۔



## ☆ بلا سود بینکاری

### — حکومت کے تازہ خوش آئند اقدامات

ذیقعدہ ۱۴۰۴ھ کے شمارے میں ہم نے وزیر خزانہ جناب غلام اسحاق خان صاحب کے اس اعلان پر تبصرہ کیا تھا جو انہوں نے سال رواں کا بجٹ پیش کرتے ہوئے کیا تھا، کہ جولائی ۱۹۸۵ء تک تمام بینکوں سے سودی لین دین بالکل ختم کر دیا جائے گا۔ اپنے تبصرے میں ہم نے اس اعلان کے خیر مقدم کے ساتھ ساتھ ان شکوک و شبہات کا بھی ذکر کیا تھا جو عام طور پر ذہنوں میں پائے جاتے ہیں، یعنی یہ کہ سود کا یہ خاتمہ اگر اسی طرح عمل میں آیا جس طرح موجودہ پی ایل ایس اکاؤنٹ میں کیا گیا ہے تو یہ محض نام کی تبدیلی ہوگی، ورنہ حقیقتہً سود کی عملداری پہلے کی طرح جاری رہے گی۔

ہمارا یہ تبصرہ وزیر خزانہ کی بجٹ تقریر کے اس حصے پر مبنی تھا جو ۱۵ جون ۱۹۸۴ء کے اخبار ”جنگ“ میں شائع ہوا تھا۔

لیکن بعد میں ہمیں معلوم ہوا کہ ”جنگ“ کے اس شمارے میں ان کی تقریر پوری شائع نہیں ہوئی، اور انہوں نے اپنی تقریر میں سود کے خاتمے سے متعلق اپنی حکمت عملی اور منصوبوں کا کافی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا تھا۔ چنانچہ کچھ عرصے قبل ہم نے وزیر موصوف کی مذکورہ تقریر کا مکمل متن حاصل کیا تو اس بات کی تصدیق ہو گئی، اور اس مکمل تقریر کو پڑھنے کے بعد جوئی معلومات حاصل ہوئیں ان کے بعد اپنا سابقہ تبصرہ نہ صرف ناکافی، بلکہ قابل اصلاح و ترمیم معلوم ہوتا ہے، لہذا آج کی نشست میں اس موضوع پر دوبارہ اپنی معروضات پیش کرنا مقصود ہے۔

محترم وزیر خزانہ کی بجٹ تقریر میں سب سے پہلی بات جو ہمارے لئے باعثِ صدمہ و سرور اور حکومت کے لئے قابلِ مبارکباد ہے، وہ یہ کہ موجودہ مالی سال سے پی ایل ایس اکاؤنٹ کی چند واضح ترین خرابیاں جنہوں نے اسے سود ہی کی دوسری شکل بنا دیا تھا، بفضلہ تعالیٰ دور کر دی گئی ہیں، اور محترم وزیر خزانہ نے اپنی اس تقریر میں صریح الفاظ کے ساتھ ان خرابیوں کے بارے میں یہ اعتراف کیا ہے

کہ چونکہ اہل علم و فکر نے ان خرابیوں کی نشان دہی کر کے اس طریق کار کو شرعی اعتبار سے ناقابل قبول قرار دیا تھا، اس لئے اب یہ طریق کار تبدیل کیا جا رہا ہے۔

اس اجمال کی وضاحت کے لئے تھوڑی سی تفصیل درکار ہوگی:

جنوری ۱۹۸۱ء میں جب حکومت نے پہلی بار ”غیر سودی کاؤنٹرز“ کے نام سے ہر بینک میں ایک نیا کھاتہ جاری کیا (جسے عام طور سے پی ایل ایس اکاؤنٹ یا نفع و نقصان کے شراکتی کھاتے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے) تو ہم نے اسی وقت اس کھاتے کے مفصل طریق کار کا مطالعہ کر کے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ یہ کھاتہ سود ہی کی ایک شکل ہے، اور اسے غیر سودی کھاتہ کہنا درست نہیں۔ ہماری یہ رائے مفصل دلائل کے ساتھ ”ابلاغ“ کے ربیع الثانی ۱۴۰۱ھ کے شمارے میں شائع ہوئی، ملک کے متعدد اخبارات نے بھی اسے نقل کیا، اور حکومت کے اداروں میں بھی اس کی نقول بھجوائی گئیں۔

اپنے اس مضمون میں ہم نے تفصیل کے ساتھ واضح کیا تھا کہ سودی نظام بینکاری کے خاتمے کے بعد اصل متبادل راستہ شرکت و مضاربیت یا قرض حسن ہے، لیکن بینک کے بعض امور کی انجام دہی میں جہاں شرکت یا مضاربیت ممکن نہ ہو، وہاں محدود پیمانے پر بعض اور طریقے بھی اختیار کیے جاسکتے ہیں، ان میں سے ایک طریقہ ”بیع مؤجل“ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ سودی نظام میں جو لوگ کوئی مال خریدنے کے لئے بینک سے سود پر قرض لیتے ہیں، بینک ان کو نقد قرضہ دینے کے بجائے مطلوبہ مال خرید کر نفع کے ساتھ فروخت کر دے، اور قیمت کی ادائیگی کے لئے کوئی مدت مقرر کر لے۔

اس طریق کار کو ”بیع مؤجل“ اور بینک کو اس بیع کے ذریعے جس تناسب سے نفع حاصل ہوگا، اس کو ”مارک اپ“ کہا جاتا ہے۔ اگر بینک والا مطلوبہ مال خرید کر قبضے کے بعد اس طرح فروخت کرے اور اس پر نفع کمائے تو شرعاً اس کی منجائش ہے، اب تک ”پی۔ ایل۔ ایس اکاؤنٹ“ میں اس طریق کار کو ندری طرح مسخ کر کے استعمال کیا گیا یعنی اول تو بینکوں نے مطلوبہ مال خرید کر اسے بیچنے کے بجائے اپنے گاہکوں کو نقد رقم ہی دے دی، اور کہا کہ وہ اس رقم سے مال خود خریدیں، لیکن فرض یہ کریں کہ مال بینک نے انہیں ”بیع مؤجل“ کے طریقے پر فروخت کیا ہے، پھر اس کی قیمت ایک خاص تناسب سے ”مارک اپ“ لگا کر معینہ وقت پر بینک کو ادا کریں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ بیع کا صرف نام ہی نام ہوا، ورنہ بینک نے درحقیقت رقم ہی کا لین دین کیا، مطلوبہ مال نہ کبھی بینک کی ملکیت اور اس کے قبضے میں آیا، اور نہ اس نے کبھی اپنے گاہک کو مال ادا کیا۔

دوسرے اس معاملے میں یہ بھی شرط لگادی گئی تھی کہ اگر گاہک نے معینہ وقت پر قیمت ادا نہ کی تو قیمت میں ایک خاص تناسب سے مزید اضافہ کیا جاتا رہے گا، جسے ”مارک اپ کے اوپر دوسرا

مارک اپ“ کہا گیا۔

ظاہر ہے کہ اس طریق کار کو صرف نام کی تبدیلی کے ساتھ سود کے سوا اور کیا کہا جاسکتا تھا، چنانچہ ہم نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ:

”یہ طریق کار واضح طور پر سود کے سوا اور کیا ہے؟ اگر ”انٹرسٹ“ کے بجائے نام ”مارک اپ“ رکھ دیا جائے، اور باقی تمام خصوصیات وہی رہیں تو اس سے ”غیر سودی نظام“ کیسے قائم ہو جائے گا؟“<sup>(۱)</sup>

اور پھر یہ مطالبہ کیا تھا کہ:

”جن مقامات پر ”مارک اپ“ کا طریقہ باقی رکھنا ناگزیر ہو، وہاں اس کی شرعی شرائط پوری کی جائیں۔ یعنی اول تو قیمت کی ادائیگی میں تاخیر پر ”مارک اپ“ کی شرحوں میں اضافے کی شرط کو فی الفور ختم کیا جائے، کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ دوسرے اس بات کی وضاحت کی جائے کہ ”مارک اپ“ کی بنیاد پر فروخت کیا جانے والا سامان بینک کے قبضے میں لا کر فروخت کیا جائے گا۔“<sup>(۲)</sup>

۱۴۰۱ھ سے لے کر آج تک نہ جانے کتنے مختلف ذرائع اور مختلف اسالیب اور عنوانات سے ہم حکومت کو مارک اپ کے طریق کار کی ان سنگین خامیوں کی نشاندہی کرتے رہے ہیں، اب اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ محترم وزیر خزانہ نے مارک اپ کے طریق کار کی خامیوں کو دور کرنے کا اعلان کر دیا ہے، چنانچہ وہ بجٹ تقریر میں فرماتے ہیں:

”مارک اپ پر مارک اپ کا جو طریقہ پہلے پی ایل ایس نظام میں شامل تھا، اس پر شریعت کے نقطہ نظر سے اعتراضات ہوئے، چنانچہ ان اعتراضات کے نتیجے میں آئندہ یہ طریقہ بالکل ختم کر دیا جائے گا، اس کے بجائے نادہندگی کی صورت میں مالیاتی ادارہ ایسے سرسری سماعت کے ٹریبونل سے رجوع کر سکے گا جو اس مقصد کے لئے قائم کیے جائیں گے۔“<sup>(۳)</sup>

چنانچہ وزیر خزانہ کے اس اعلان کی تعمیل کے طور پر اسٹیٹ بینک آف پاکستان نے تمام بینکوں کو یہ ہدایت جاری کر دی ہے، پندرہ روزہ اسٹیٹ بینک نیوز کی یکم جولائی ۱۹۸۴ء کی اشاعت میں غیر سودی تمویل کے طریقوں کی وضاحت کرتے ہوئے ”مارک اپ“ کے طریقے کی تفصیل اس

طرح بیان کی گئی ہے:

”بینک مختلف اشیاء خریدیں گے، پھر وہ اشیاء اپنے گاہکوں کو بیچ موصول کے

طریقے پر مناسب مارک اپ کے ساتھ فروخت کریں گے۔ لیکن نادرہندگی کی

صورت میں اس مارک اپ پر کسی مزید مارک اپ کا اضافہ نہیں ہوگا۔“ (۱)

”مارک اپ“ کے طریق کار میں یہ اصلاح ہر لحاظ سے باعث مسرت اور مستقبل کے لئے نہایت خوش

آئندہ علامت ہے۔

پنا ایل ایس اکاؤنٹ میں ایک دوسری اسکیم بعد میں ”مشارکہ“ کے نام سے شروع کی گئی،

اس اسکیم کا بھی ہم نے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا، لیکن یہ دیکھ کر انتہائی دکھ ہوا کہ اس اسکیم میں بھی

صرف نام ہی ”مشارکہ“ ہے، ورنہ سود کی حقیقت وہاں بھی موجود ہے، چنانچہ ”ابلاغ“ کے رجب

۱۴۰۳ھ کے شمارے میں ہم نے اس نئی اسکیم پر بھی مفصل تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ:

”حقیقت یہ ہے کہ یہ نئی اسکیم بھی سود اور استحصال کی بدترین شکل ہے جسے

اسلام کے نام پر رائج کرنا اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ شرمناک فریب کے

مترادف ہوگا۔“ (۲)

اس اسکیم کے تحت بینک کسی کاروباری ادارے کے کسی میعاد تجارتی پروگرام میں سرمایہ لگا

کر اس کا شریک بنتا ہے، لیکن ساتھ ہی اس میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ اگر اس کاروبار میں نقصان ہوا تو

پہلے نقصان کی زد کاروباری ادارے کے مد محفوظ پر پڑے گی، اس کے بعد بھی اگر نقصان باقی رہے تو

بینک کے حصے کے نقصان کی تلافی اس طرح کی جائے گی کہ جتنی رقم کا نقصان ہوا ہے، بینک اس

کاروباری ادارے کے اتنے رقم کے حصص کا خود بخود مالک بن جائے گا۔

ظاہر ہے کہ اس طرح نقصان کی تمام تر ذمہ داری دوسرے فریق کی طرف منتقل کرنے کی

جو شرط لگائی گئی تھی، اس نے ”مشارکہ“ کی ساری روح ملیا میٹ کر کے رکھ دی تھی، چنانچہ ہم نے اس

وقت لکھا تھا کہ:

”خدا کے لئے اس قسم کے نیم دلائلہ اقدامات سے پرہیز کیجئے، پہلے صرف ایک

سودی کاروبار کا گناہ تھا، اس قسم کے اقدامات سے اس گناہ کے علاوہ معاذ اللہ

اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ فریب کا وبال بھی شامل نہ ہو جائے۔“ (۳)

مقام شکر و مسرت ہے کہ محترم وزیر خزانہ نے اپنی بجٹ تقریر میں ”مشارکہ“ کے اس طریق

(۱) اسٹیٹ بینک نیوز، جلد ۲۳، شمارہ ۱، صفحہ ۱۰۱۔ (۲) ابلاغ، رجب ۱۴۰۳ھ، صفحہ ۵۔ (۳) ص ۵۔

کار کو بھی ختم کرنے کا اعلان کر دیا ہے، چنانچہ وہ ”مشارکہ“ و ”مضاربہ“ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”تمویل کے یہ طریقے خاص خاص مواقع پر پہلے بھی اختیار کیے جاتے رہے ہیں، لیکن اب ان کا استعمال وسیع تر دائرے میں پھیلا دیا جائے گا، لیکن اس وقت ”مشارکہ“ اور پی ٹی سی (پارٹی سپیشن ٹرم سٹریٹیکٹ) کے معاہدات میں جو شق موجود ہے کہ مالیاتی ادارے (بینک وغیرہ) کے حصے میں جو نقصان آئے گا، اسے کاروباری ادارے کے حصے کے اجراء سے پورا کیا جائے گا، چونکہ اس شق پر بعض حلقوں کی طرف سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ شق غیر اسلامی ہے، اس لئے آئندہ مشارکہ کے معاہدے میں یہ شق باقی نہیں رہے گی۔“ (۱)

”مارک اپ“ اور ”مشارکہ“ کی اسکیموں میں اہل علم و فکر کے مطالبے کے مطابق ان تہذیبوں کے اعلان سے ہمیں دوہری مسرت حاصل ہوئی ہے۔ سب سے پہلی مسرت تو اس بات کی ہے کہ ان اسکیموں کی حد تک صریح اور واضح سود سے قوم کو نجات ملی، دوسرے اس بات کی مسرت بھی کم نہیں کہ حکومت نے بدیر سہی، لیکن بالآخر غلطی پر اصرار کے بجائے تعمیری تنقید کو قبول کرنے کی طرح ڈالی، ورنہ اب تک ان تنقیدوں کے بارے میں یہ کہہ کر بات ملا دی جاتی تھی کہ یہ معیشت اور مالیاتی امور کے بارے میں غیر ماہرانہ آراء ہیں جن کو ملک کے نازک مالیاتی امور میں دور رس فیصلوں کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا۔ تیسرے ان اصلاحات سے پہلی بار اس بات کی واضح علامت ملی ہے کہ یکم جولائی ۱۹۸۵ء تک سودی کاروبار ختم کرنے کا اعلان نرا مذاق نہیں، بلکہ حکومت اس سمت میں واقعہ پیش قدمی کر رہی ہے۔

محترم وزیر خزانہ نے اپنی تقریر میں یکم جولائی ۱۹۸۵ء تک سود ختم کرنے کے لئے تاریخ دار پروگرام کا بھی اعلان کیا ہے، اور اس اعلان کے مطابق اسٹیٹ بینک نے تمام بینکوں کو ہدایت بھی جاری کر دی ہیں۔ یہ پروگرام وزیر خزانہ کے الفاظ میں درج ذیل ہے:

”جیسا کہ پچھلے سال وعدہ کیا گیا تھا، نظام بینکاری سے سود کی مکمل استیصال کے لئے اسٹیٹ بینک اور قومی تجارتی بینکوں کے مشورے سے ایک ٹھوس پروگرام وضع کر لیا گیا ہے۔ یہ پروگرام ملک کے تمام بینکوں اور مالیاتی اداروں پر اطلاق پذیر ہوگا، جن میں وہ زیر ملکی بینک بھی داخل ہیں جو پاکستان میں کام

کر رہے ہیں، اور اس پر آئندہ مالی سال سے عمل شروع ہو جائے گا۔ یہ پروگرام مندرجہ ذیل ہے:

(الف) یکم جنوری ۱۹۸۵ء سے حکومت، سرکاری شعبے کی کارپوریشنوں، اور تمام جائنٹ اسٹاک کمپنیوں کو، خواہ وہ پبلک ہوں یا پرائیویٹ، اور تمام جائنٹ اسٹاک کمپنیوں کو، خواہ وہ پبلک ہوں یا پرائیویٹ، بینکوں کی طرف سے کی جانے والی ہر تمویل مکمل طور پر اسلامی طریقوں کے مطابق ہوگی۔ (یکم جنوری سے قبل) چھ ماہ کا یہ عبوری زمانہ اس لئے ناگزیر ہے کہ اس دوران متعلقہ قوانین میں مطلوبہ تبدیلیاں لائی جائیں، حسابات رکھنے کے نئے مناسب طریقوں کو رواج دیا جائے، بینک اپنے عملے کو ضروری تربیت دے سکے، اور اسی طرح کی دوسری تیاریاں عمل میں لائی جائیں۔

(ب) یکم اپریل ۱۹۸۵ء سے افراد اور فرموں کو کی جانے والی تمویل بھی مکمل طور پر شریعت کے مطابق تبدیل کرنی لازمی ہوگی۔ اور اس طرح یکم اپریل ۱۹۸۵ء تک بینکوں اور مالیاتی اداروں کے اثاثوں کی سمت (Asset Side) مکمل طور پر اسلامی طریقہ ہائے تمویل میں تبدیل ہو جائے گی۔ صرف ماضی کے معاہدات باقی رہیں گے جن کو پورا کرنا ہوگا۔

(ج) یکم جولائی ۱۹۸۵ء سے کوئی بینک کوئی سودی ڈپازٹ قبول نہیں کرے گا۔ تمام بچت اور میعاد کی کھاتے مسلمہ اسلامی طریقہ ہائے تمویل میں تبدیل ہو جائیں گے، البتہ کرنٹ اکاؤنٹ، موجودہ دور کی طرح بغیر کسی منافع کے جاری رہیں گے۔

(د) اسلامی طریقہ ہائے تمویل کو زرعی شعبے اور امداد باہمی کے اداروں تک بھی وسیع کر دیا جائے گا۔

(ه) اسٹیٹ بینک کے تمام معاملات، خواہ وہ حکومت سے ہوں یا تجارتی بینکوں سے، وہ بھی یکم جولائی ۱۹۸۵ء سے پہلے پہلے نئے طریقہ ہائے تمویل سے بدل دیئے جائیں گے۔

ان خوش آئند فیصلوں پر ہم حکومت کو تہ دل سے مبارکباد پیش کرتے ہیں، اور دعا گو ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو اس بات کی مکمل توفیق اور ہمت عطا فرمائیں کہ وہ ملک کے معاشی نظام کو واقعہ سود کی

لعنت سے پاک کر کے ٹھیک ٹھیک اسلامی تقاضوں کے مطابق بنانے میں کسی ذہنی تحفظ اور کسی مرغوبیت و مغلوبیت کے روادار نہ ہوں، اور مجوزہ نظام میں شرعی نقطہ نظر سے جو خامیاں اب بھی باقی ہیں، انہیں بھی دور کر کے صحیح معنی میں اسلامی نظام معیشت کے قیام کی راہ ہموار کر سکیں۔ آمین، ہم آمین۔

محترم وزیر خزانہ نے اپنی تقریر میں ان طریقوں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جو سودی معاملات ختم کرنے کے لئے اختیار کیے جائیں گے، اور اسٹیٹ بینک نے اپنے ایک سرکلر کے ذریعے تمام بینکوں کو ان کے مطابق کام کرنے کی ہدایات بھی جاری کر دی ہیں جو اسٹیٹ بینک نیوز کے یکم جولائی ۱۹۸۳ء کے شمارے میں شائع ہو چکی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی محترم وزیر خزانہ نے کچھ عملی مسائل کا ذکر کر کے ملک کے علماء اور اہل فکر سے کچھ سوالات بھی کیے ہیں جن کا شرعی حل انہیں مطلوب ہے۔

ہمارے نزدیک یہ علماء کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان تمام طریقوں کا بنظر غائر مطالعہ کریں جو اس نئے نظام کے لئے تجویز کیے گئے ہیں، اور اگر ان میں شرعی اعتبار سے نقائص ہوں تو ان کے بارے میں اپنی آراء اور تجاویز پہلے سے حکومت کو ارسال کریں، تاکہ یکم جولائی سے پہلے ان نقائص کو دور کرنے کی کوشش ہو سکے، نیز محترم وزیر خزانہ نے جو سوالات کیے ہیں، ان کا جواب بھی فراہم کریں۔

غیر سودی بینکاری کے لئے مجوزہ طریقوں کی تفصیل اور وزیر خزانہ کے سوالات پر اپنا تبصرہ ہم انشاء اللہ آئندہ کسی صحبت میں پیش کریں گے، لیکن تین گزارشات اسی وقت پیش کرنی ضروری ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ ”مارک اپ“ کے طریق کار کے جواز کے لئے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ بینک واقعہ کوئی شے اپنے گاہک کو فروخت کرے، محض اس کو رقم دے کر یہ سمجھنا کہ اس رقم سے جو چیز گاہک خریدے گا وہ بینک نے اسے فروخت کی ہے، ہرگز جائز نہیں ہوگا، اگرچہ اسٹیٹ بینک کے سرکلر میں باقاعدہ ”خرید و فروخت“ کے ذکر سے ظاہر یہ ہے کہ واقعہ معاملہ بیع ہی کا ہوگا، گاہک کو رقم نہیں دی جائے گی، لیکن چونکہ بینک پہلے اس طریق کار کے عادی رہے ہیں، اس لئے انہیں اس سلسلے میں صراحت کے ساتھ ہدایات جاری کرنے کی ضرورت ہے۔

دوسرے ”مارک اپ“ کا طریق کار تو اب انشاء اللہ بڑی حد تک درست ہو جائے گا، لیکن اسٹیٹ بینک کے سرکلر میں ایک طریقہ ”ٹریڈ بلز کی خریداری“ بھی قرار دیا گیا ہے، اور اس کی تفصیل میں کہا گیا ہے کہ ان بلوں کی خریداری ”مارک ڈاؤن“ کی بنیاد پر ہوگی، جس کا حاصل یہ ہے کہ بلز آف ایکسچینج اور ہنڈیوں کو بھنانے کے لئے بیعہ وہی طریق کار جاری رہے گا جو آج بینکوں میں جاری



ہے، صرف اتنا فرق ہوگا کہ کٹوتی یا بشہ لگانے (Discount) کے بجائے مارک ڈاؤن یا کمیشن کی اصطلاح استعمال ہوگی۔

یہ بات شرعی اعتبار سے قابل قبول معلوم نہیں ہوتی۔ لہذا ہماری گزارش یہ ہے کہ جس طرح ”مارک اپ“ کے طریق کار کو حکومت نے تبدیل کرنے کا اعلان کر دیا ہے، اسی طرح بلز آف ایکسچینج کو بنانے کا طریق کار بھی تبدیل کیا جائے۔ اس سلسلے میں اسلامی نظریاتی کونسل کی خاتمہ سود کی رپورٹ میں ایک طریق کار تجویز کیا گیا ہے، اسے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ اگر اس میں کوئی عملی دشواری محسوس ہوتی ہے تو باہمی گفت و شنید سے کوئی اور مناسب طریق کار طے کیا جاسکتا ہے۔ لیکن موجودہ طریق کار کو جوں کا توں برقرار رکھنا کسی طرح درست نہیں ہوگا۔

تیسری بات یہ ہے کہ وزیر خزانہ کی تقریر اور اسٹیٹ بینک کے سرکلر میں مشارکہ، پائی سپیشن ٹرم سرٹیفکیٹ وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ان معاملات میں زیادہ سے زیادہ یا کم سے کم منافع کی شرح وقتاً فوقتاً اسٹیٹ بینک کی طرف سے مقرر کی جائے گی، البتہ نقصان کی صورت میں نقصان ہر فریق اپنے اپنے لگائے ہوئے سرمایہ کے تناسب سے برداشت کرے گا۔

اس میں اگر اسٹیٹ بینک کی طرف سے منافع کی شرح مقرر کرنے سے مراد یہ ہے کہ اسٹیٹ بینک مجموعی منافع کے تناسب سے تجارتی بینکوں کا فی صد حصہ مقرر کرے گا تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ غیر سودی نظام بینکاری میں زر کے بہاؤ پر کنٹرول کرنے کے لئے اسٹیٹ بینک کے پاس یہ موثر ترین ذریعہ ہوگا، لیکن اگر خدائے خواستہ اس سے مراد یہ ہے کہ اسٹیٹ بینک سرمائے کے تناسب سے بینکوں کا کم سے کم یا زیادہ سے زیادہ منافع مقرر کرے گا تو یہ انتہائی قابل اعتراض بات ہے، اور اس کا نتیجہ پھر اسی سودی طریق کار کے تحفظ کے سوا کچھ نہ ہوگا۔

اسٹیٹ بینک کے سرکلر میں شرح منافع کے لئے جوفلف (Rates of Profit) استعمال ہوا ہے، اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید پیش نظر یہ دوسری صورت ہے، اور مقصد یہ ہے کہ بینک سے مشارکہ وغیرہ کا معاملہ کرنے والے کاروباری افراد یا اداروں کو اطمینان دلایا جائے کہ اگر کاروبار کا حقیقی منافع اسٹیٹ بینک کی مقرر کردہ حد سے زائد ہوا تو وہ بینک اپنے پاس رکھنے کے بجائے انہی کو واپس کر دے گا۔ لہذا ان کو یہ خوف نہ کھانا چاہئے کہ اگر منافع زیادہ ہوا تو اس کا بہت بڑا حصہ بینکوں کے پاس چلا جائے گا۔

اگر اسٹیٹ بینک کے شرح منافع متعین کرنے کا مقصد واقعہً یہی ہے تو ایک طرف شرعی اعتبار سے اس کا ہرگز کوئی جواز نہیں، اور دوسری طرف اس سے غیر سودی نظام کا کوئی فائدہ معیشت کو

حاصل نہیں ہوگا۔

سود کے بجائے شرکت یا مضاربیت کے معاہدات کا ایک عظیم فائدہ یہ ہے کہ ان کے ذریعے معاشرے میں تقسیم دولت کا نظام بڑی حد تک متوازن ہو جاتا ہے، اور سود کی طرح یہ نہیں ہوتا کہ کاروبار میں نفع زیادہ ہو تو سارا ایک فریق کی جیب میں جائے، اور نقصان ہو تو وہ بھی ایک ہی فریق پر پڑے، بینکاری کے نظام کو شرکت یا مضاربیت کے اصولوں پر استوار کرنے سے معاشی اعتبار سے جو عظیم فوائد متوقع ہیں، ان میں سے ایک اہم فائدہ یہ بھی ہے کہ کاروباری منافع زیادہ ہونے کی صورت میں وہ سارا کاروبار سرمایہ داروں کی جیب میں نہیں جائے گا، بلکہ بینکوں کے توسط سے عوام تک پہنچے گا، اس سے سرمائے کے ارتکاز کی روک تھام ہوگی، نچلے طبقے کی آمدنی میں اضافہ ہوگا، منجھد قوم گردش میں آئیں گی، اور اس کے خوشگوار اثرات پوری معیشت پر مرتب ہوں گے۔

لہذا ”مشارکہ“ یا ”مضاربہ“ میں یہ پابندی عائد کر دی گئی کہ ایک خاص حد سے زائد منافع ہونے کی صورت میں زائد منافع بینکوں کو نہیں ملے گا، بلکہ کاروباری فریق ہی کو واپس کر دیا جائے گا، تو شرعاً ناجائز ہونے کے علاوہ اس پابندی کے ذریعے مشارکہ اور مضاربہ کی ساری روح ہی ختم ہو جائے گی۔ سرمایہ دار افراد تو شاید اس تحفظ کے فراہم ہونے سے خوش ہو جائیں، لیکن اسلامی احکام پر عمل کے نتیجے میں تقسیم دولت کے نظام میں جو توازن پیدا ہو سکتا تھا، اس کی راہ بالکل مسدود ہو کر رہ جائے گی۔

خدا کرے کہ ”منافع کی شرح متعین“ کرنے سے حکومت کی مراد یہ صورت نہ ہو، لیکن اگر مراد یہی ہے تو ہم پوری تاکید کے ساتھ عرض کریں گے کہ یہ پابندی غیر سودی نظام معیشت کی ساری بساط الٹ کر رکھ دے گی، اس لئے اس تصور کو بالکل منسوخ کیا جائے، البتہ اسٹیٹ بینک کے کنٹرول کو قائم رکھنے کے لئے اس کو یہ اختیار دیا جائے کہ وہ فریقین کے درمیان مجموعی منافع کی تقسیم کا تناسب مقرر کر دے۔ یعنی یہ طے کرے کہ منافع کا کتنا فیصد حصہ کوئی فریق کو ملے گا۔

ان تین گزارشات کے ساتھ ہم غیر سودی نظام کے سلسلے میں حکومت کے حالیہ اقدامات اور اعلانات کا خیر مقدم کرتے ہیں، اور دعا گو ہیں کہ اللہ تعالیٰ حکومت کو واقعہ غیر سودی نظام معیشت قائم کرنے کی توفیق مرحمت فرمائے۔ آمین۔

غیر سودی معیشت کے لئے حکومت کے مجوزہ دوسرے طریقوں کی تفصیل اور وزیر خزانہ کے اٹھائے ہوئے سوالات کے بارے میں اپنی گزارشات انشاء اللہ ہم کسی آئندہ محبت میں پیش کریں گے۔



## ☆ نیا بجٹ اور سودی اسکیمیں

اس مہینے قومی اسمبلی میں نئے مالی سال کا میزانیہ (بجٹ) پیش ہوا ہے۔ بجٹ کے بہت سے پہلو موضوع بحث بن سکتے ہیں، لیکن اول تو اس پر کما حقہ تبصرہ کے لئے خاص فنی معلومات درکار ہیں جن کا نہ ہمیں دعویٰ ہے، اور نہ وہ براہ راست ہمارے موضوع سے متعلق ہیں، دوسرے اس کے بہت سے پہلو ہمارے مجموعی ڈھانچے سے متعلق ہیں جن پر مفصل بحث کے لئے ایک مستقل مقالے کی وسعت درکار ہے، جو اس وقت پیش نظر نہیں۔

لیکن اس بجٹ کا صرف ایک پہلو ایسا ہے جو براہ راست ہمارے موضوع سے متعلق بھی ہے، اور اس کے بارے میں سرکاری پالیسی کا عرصے سے انتظار بھی تھا۔

وہ پہلو یہ ہے کہ حکومت نے پچھلے مالی سال کے آغاز میں یہ وعدہ کیا تھا کہ سالانہ سود کی معیشت کو رہا (سود) کی لعنت سے بالکل آزاد کر دیا جائے گا، اور اس سلسلے میں جس مرحلہ وار پروگرام کا اعلان کیا گیا تھا، اس کی رو سے یکم جولائی ۱۹۸۵ء سے معیشت کے ہر حصے سے سود کا بالکل خاتمہ ہونا تھا۔ اب نئے بجٹ میں انتظار اس بات کا تھا کہ اس وعدے کو پورا کرنے کے لئے سرکاری سطح پر کیا اقدامات کیے جاتے ہیں؟

جہاں تک بینکوں کے طریق کار کا تعلق ہے، اس کے بارے میں ہم پہلے بار بار ان صفحات میں یہ عرض کر چکے ہیں کہ اس کے لئے جو طریقہ وضع کیا گیا ہے، اس میں شرعی نقطہ نظر سے بہت سی خامیاں پائی جاتی ہیں، اسٹیٹ بینک نے سود کے متبادل کے طور پر جو بارہ طریقے وضع کر کے بینکوں کو ان کا پابند کیا ہے، اس میں بعض طریقے تو شرعاً جائز ہیں، لیکن بعض مشکوک ہیں، بعض صراحتاً ناجائز ہیں، اور بعض سود ہی کی دوسری شکل ہیں، اس کی تفصیل بھی انشاء اللہ کسی آئندہ صحبت میں عرض کی جائے گی۔

لیکن معیشت کو سود سے پاک کرنے کے لئے دوسرا اہم مسئلہ ان بچت اسکیموں کا تھا جو حکومت کی طرف سے عوام کی بچتوں سے فائدہ اٹھانے کے لئے جاری کی جاتی ہیں، اور ان پر سود دیا

جاتا ہے، مثلاً انعامی بانڈز، ڈیفنس سیونگ سرٹیفکیٹ، خاص ڈپازٹ سرٹیفکیٹ وغیرہ۔ حکومت اپنے سابقہ اعلان کے مطابق اس بات کی پابندی تھی کہ نئے مالی سال سے ان اسکیموں کو بھی سود سے پاک کر کے انہیں شریعت کے مطابق لے آئے۔

حکومت کے سامنے عملی مسئلہ یہ تھا کہ اگر ان تمام اسکیموں سے سود ختم کر دیا جائے، اور ان دستاویزات کے حاملین کو صرف اتنی ہی رقم واپس کی جائے جتنی انہوں نے ان اسکیموں میں لگائی ہے تو لوگ ان اسکیموں میں دلچسپی لینا چھوڑ نہ دیں، اور اس طرح حکومت کے ذرائع آمدنی میں کئی ارب روپے کی جو رقم ان ذرائع سے آتی ہے، وہ بند یا بہت کم نہ ہو جائے۔

لیکن ظاہر ہے کہ گزشتہ بجٹ کے موقع پر ان اسکیموں کو سود سے پاک کرنے کے لئے ایک سال کی جو مہلت رکھی گئی تھی، وہ اسی لئے تھی کہ اس عرصے میں اس عملی مسئلے کا کوئی ایسا حل تلاش کیا جائے جو شریعت کے مطابق ہو، لہذا اب حکومت کے لئے دو ہی راستے تھے، اگر وہ اس عملی مسئلے کا شرعی حل تلاش کر چکی تھی تو ان اسکیموں کے طریق کار میں شریعت کے مطابق ترمیم کرتی اور اگر سال بھر کی مہلت میں وہ اس مسئلے کا حل تلاش کرنے کی طرف توجہ نہیں دے سکی تھی تو کم از کم یہ اعلان کرتی کہ ابھی ان اسکیموں کا متبادل طریقہ وضع کرنے کا موقع نہیں مل سکا، لہذا ان اسکیموں کو شریعت کے مطابق بنانے کے لئے کچھ اور مہلت درکار ہے۔

لیکن اس سلسلے میں محترم وزیر خزانہ کے تبصروں کے جو حصے اخبارات میں آئے ہیں انہیں دیکھ کر حیرت اور افسوس کی کوئی انتہا نہیں رہی۔ اخبارات کی رپورٹنگ کے مطابق انہوں نے فرمایا ہے کہ ”ان اسکیموں میں رہا شامل نہیں ہے، اور اس سلسلے میں علماء سے بھی مشورہ کر لیا گیا ہے۔“

سوال یہ ہے کہ اگر ان اسکیموں میں رہا شامل نہیں ہے تو ایک سال پہلے ان کو سود سے پاک کرنے کا اعلان کس بنا پر کیا گیا تھا؟ ہمیں معلوم نہیں کہ وہ کون سے علماء ہیں جنہوں نے ان اسکیموں کو سود سے پاک قرار دیا ہے، لیکن اگر کسی نے ان مالی دستاویزات کو مالی تجارت قرار دے کر انہیں کمی بیشی سے فروخت کرنے کو جائز قرار دیا ہے تو ساتھ ہی اسے یہ بھی اعلان کر دینا چاہئے کہ اس ردئے زمین پر سود کا کوئی وجود ہی نہیں ہے، اور ہر سودی معاملہ قرضے کی دستاویز کو زیادہ قیمت پر فروخت کر کے جائز ہو سکتا ہے۔

نئے وزیر خزانہ نے متعدد مواقع پر اس بات کا اظہار فرمایا تھا کہ وہ سود کو ختم کرنے کے لئے کوئی ایسا طریقہ ہرگز اختیار نہیں کرنا چاہتے جو محض کاغذی حیلے کی حیثیت رکھتا ہو، اور سود کے متبادل کے طور پر کوئی ایسا طریقہ دریافت نہ کر سکے جو واقعہ شریعت کے مطابق ہو تو وہ اس کے مقابلے میں

صاف صاف یہ کہنے کو پسند کریں گے کہ ابھی سود کو ختم کرنے میں کچھ وقت اور لگے گا۔

اسی لئے ہمیں بجٹ کے اخباری اعلان میں ان اسکیموں کی یہ توجیہ دیکھ کر سخت حیرانی ہوئی ہے کہ ان میں ربا کا عنصر شامل نہیں ہے، یہ بات اتنی بدیہی طور پر غلط ہے کہ ابھی تک ہمیں اس میں بھی شبہ ہے کہ محترم وزیر خزانہ کی بات کی رپورٹنگ صحیح بھی ہوئی ہے یا نہیں؟

بہر حال! اگر اخبارات کی رپورٹنگ درست ہے تو یہ بات انتہائی افسوسناک اور شرمناک ہے، کہ سودی اسکیموں کو یہ کہہ کر جاری رکھا جائے کہ ان میں ربا شامل نہیں ہے۔ ابھی بجٹ کے عملی نفاذ میں وقت باقی ہے، اور اگر اس وقت سے فائدہ اٹھا کر اس سنگین غلطی کی اصلاح نہ کی گئی تو یہ اس حکومت کے ماتھے پر بڑا مکروہ داغ ہوگا جس نے اسلام کے نام پر ووٹ لے کر زمام اقتدار سنبھالی ہے، اور جس کی سیاسی وجہ جواز اسلام کے سوا کچھ نہیں ہے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا، ہمیں اب تک اس میں بھی شبہ تھا کہ محترم وزیر خزانہ کی بات کی رپورٹنگ کس حد تک درست ہوئی ہے، بعد میں محترم وزیر خزانہ کا ایک وضاحتی بیان اخبارات میں نظر سے گزرا جس سے اس شبہ کو مزید تقویت پہنچتی ہے۔ اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اسکیموں کی شرعی حیثیت کے بارے میں انہوں نے کوئی حتمی اعلان نہیں کیا، بلکہ اس معاملے کو علماء کی ایک کمیٹی کے سپرد کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔

اس دوسری خبر سے سابقہ رپورٹنگ کے سنگین تاثر میں فی الجملہ کمی تو واقع ہوتی ہے، لیکن اصل مسئلے کے بارے میں یہ خبر بھی مجمل ہے، اور اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مستقبل قریب میں ان اسکیموں کی اصلاح حکومت کے پیش نظر ہے یا نہیں؟

ہماری دردمندانہ گزارش یہ ہے کہ یہ مسئلہ کئی سال سے معلق چلا آ رہا ہے، اور اس سلسلے میں سرکاری اعلانات اور اقدامات کے درمیان جو عملی تضاد پایا جاتا ہے، اس نے نفاذ شریعت سے متعلق حکومت کے اعتماد کو بُری طرح مجروح کیا ہے۔ یہ صورت حال کسی بھی حکومت کے لئے مناسب نہیں، چہ جائیکہ وہ حکومت جس کا خمیر ہی نفاذ شریعت کے وعدوں پر اٹھا ہے۔ لہذا اس مسئلے کو اب جلد از جلد طے ہونا چاہئے، اور اب اس کے لئے طویل المیعاد کمیٹیوں اور کمیشنوں کے بجائے صرف ایسی چند روزہ نشست درکار ہے جس میں وزارت خزانہ اپنے عملی مسائل ملک کے معتمد علماء کے سامنے پیش کرے، اور باہمی غور و فکر اور افہام و تفہیم کے ذریعے ان کا شرعی حل دریافت کیا جائے۔ لیکن اس ایمان و یقین کے ساتھ کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے نہ صرف حرام، بلکہ "خدا اور رسول ﷺ سے جنگ" قرار دیا ہے، اس مسئلے کا حل تلاش کرنے کے لئے بیٹھیں گے تو انشاء اللہ اس لعنت سے چھٹکارا حاصل کرنے

میں زیادہ دیر نہیں لگے گی۔

نئے وزیر خزانہ مالیات و معاشیات میں اپنے گہرے علم اور وسیع تجربے کے لئے دنیا بھر میں مشہور ہیں، ان کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ ملکی مسائل کو حل کرنے کے لئے کسی ملک کی تقلید کے بجائے جدید راہیں تلاش کرنے کا حوصلہ رکھتے ہیں، اور نئے بجٹ میں اس کے بعض آثار بھی نظر آئے ہیں۔ اگر پاکستان جیسے ملک میں جس کی بنیاد اسلام کے نام پر رکھی گئی ہے، ان کی یہ خداداد مہارت معیشت کو صحیح اسلامی سانچے میں ڈھالنے پر صرف ہو تو یہ بات ان کے لئے بھی موجب سعادت ہوگی، اور ملک کے لئے بھی فال نیک۔ ہماری دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں اس عظیم سعادت سے بہرہ ور ہونے کی توفیق اور اس کی ہمت عطا فرمائیں۔ آمین ثم آمین۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم  
الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی رسولہ  
الکریم وعلی آلہ واصحابہ اجمعین

## عرف زمانہ کی واقفیت

حضرات فقہائے کرام فرماتے ہیں ۔

”من جہل باہل زمانہ فہو جاہل“

(شرح عقود رسم المفتی ص ۹۸)

”اور جو آدمی اپنے اہل زمانہ سے واقف نہ ہو (یعنی اہل زمانہ کے طرز زندگی، ان

کی معاشرت اور ان کے مزاج و مذاق سے واقف نہ ہو) تو جاہل ہے“

ایک عالم کے لیے جس طرح قرآن و سنت کے احکام سے واقف ہونا ضروری ہے اسی طرح اس کے لیے زمانہ کے ”عرف“ اور زمانہ کے حالات سے واقف ہونا بھی ضروری ہے اس کے بغیر وہ شرعی مسائل میں صحیح نتائج تک نہیں پہنچ سکتا۔ حضرت امام محمد بن الحسن شیبانیؒ کے حالات میں یہ بات وضاحت کے ساتھ ملتی ہے کہ فقہ کی تدوین کے دوران وہ باقاعدہ بازاروں میں جا کر تاجروں کے پاس بیٹھتے، اور ان کے معاملات کو سمجھتے تھے اور یہ دیکھا کرتے تھے کہ کون سے طریقے بازار میں رائج ہیں، ظاہر ہے کہ ان کا مقصد خود تجارت کرنا نہیں تھا، وہ صرف یہ جاننے کے لیے تاجروں کے پاس بیٹھا کرتے تھے کہ ان کے کیا طریقے ہیں اور ان کے درمیان آپس میں کیا عرف رائج ہے؟ اس لیے کہ ان چیزوں سے واقفیت ایک عالم اور بالخصوص ایک فقیہ اور مفتی کے فرائض میں داخل ہے کہ جب اس کے بارے میں اس کے پاس سوال آئے تو وہ اس سوال کے پس منظر سے اچھی طرح واقف ہو، اس کے بغیر وہ صحیح نتائج تک نہیں پہنچ سکتا..... بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ جب کسی علاقے یا معاشرے میں ناجائز کاروبار کی کثرت ہو تو چونکہ عالم اور مفتی صرف فتویٰ جاری کرنے والا نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک داعی بھی ہوتا ہے اس لیے اس کا کام اس حد پر جا کر ختم نہیں ہو جاتا کہ وہ یہ کہہ دے کہ فلاں کام ناجائز اور حرام ہے، بلکہ بحیثیت داعی اس کے فرائض میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کام کے حرام اور ناجائز کہنے کے بعد یہ بھی بتائے کہ اس کا متبادل حلال طریقہ کیا ہے؟ وہ متبادل قابل عمل بھی ہونا چاہیے اور شریعت کے مطابق

بھی۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا واقعہ قرآن کریم میں مذکور ہے کہ جب ان کے پاس قید خانہ میں بادشاہ کا پیغام پہنچا اور خواب کی تعبیر ان سے پوچھی گئی تو حضرت یوسفؑ نے خواب کی تعبیر تو بعد میں بتلائی کہ سات سال کا قحط آنے والا ہے لیکن اس قحط سے نجات پانے کا طریقہ پہلے ہی بتا دیا، چنانچہ فرمایا کہ

”فما حصدتم فذروہ فی سبلہ الا قلیلا مما تاکلون“

اس آیت سے یہ استنباط کیا گیا ہے کہ داعی حق صرف حرام کام کو حرام کہہ دینے پر اکتفا نہ کرے کہ یہ مصیبت آنے والی ہے بلکہ اپنے امکان کی حد تک اس سے نکلنے کا راستہ بھی بتائے اور یہ راستہ اسی وقت بتایا جاسکتا ہے جب آدمی معاملات اور حقائق سے واقف ہو۔ اسی بات کے پیش نظر یہ ضروری سمجھا گیا کہ معاملات جدیدہ کے متعلق ایک درس تخصص کے نصاب میں شامل ہو۔ معاشیات آجکل ایک مستقل فن بن چکا ہے اور اس کے تخصص ماہرین ہوتے ہیں، اس وقت فن معاشیات کو تمام وکمال پہنچانا پیش نظر نہیں ہے، بلکہ اس کے ان حصوں سے آپ کو متعارف کرانا ہے جن کی ضرورت ایک عالم اور فقیہ کو بحیثیت فقیہ پیش آتی ہے، اور جس کے بارے میں بکثرت سوالات بھی آتے ہیں، اور ان کا جواب تلاش کرنا ہوتا ہے۔ عموماً ماہرین معاشیات ایک عالم کی ان ضروریات سے واقف نہیں ہوتے جن کی عالم کو تحقیق مسائل میں ضرورت پیش آتی ہے اس لیے میں نے خود ہی اس درس کا اہتمام کیا۔

## نظامہائے معیشت اور ان پر تبصرہ

دنیا میں اس وقت جو مختلف معاشی نظام رائج ہیں ان میں دو نظام سب سے زیادہ نمایاں ہیں، ایک سرمایہ دارانہ نظام (Capitalism) جس کو عربی میں ”الرأس المالیہ“ کہتے ہیں، اور دوسرا اشتراکی نظام (Socialism) جس کو عربی میں ”الا شراکیہ“ کہتے ہیں، اسی کی انتہائی صورت اشتمالیت (Communism) ہے جسے عربی میں ”الشیوعیہ“ کہا جاتا ہے۔ دنیا میں جو کچھ کاروبار یا معاملات ہو رہے ہیں وہ انہی دو نظاموں کے تحت ہو رہے ہیں، سودیت یونین کے زوال کے بعد اگرچہ سوشلزم ایک سیاسی طاقت کی حیثیت سے تو ختم ہو چکا اور اس کے ساتھ ہی اس نظریے کی طاقت بھی کمزور پڑ گئی تھی لیکن ایک معاشی نظریہ کے اعتبار سے وہ دنیا کے معاشی نظریات میں اب بھی خاصی اہمیت کا حامل ہے اس لئے اس کا سمجھنا بھی ضروری ہے، لہذا سب سے پہلے ان دو معاشی نظاموں کا تعارف پیش کیا جاتا ہے اور پھر اس کے مقابلہ میں اسلام کے وجود امتیاز کو بیان کیا جائیگا۔



## بنیادی معاشی مسائل

سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ معاشیات کیا ہوتی ہے؟ اور اس کے بنیادی مسائل کیا ہوتے ہیں؟ آج جس کو ہم ”معاشیات“ کہتے ہیں وہ درحقیقت انگریزی کے لفظ ”اکنامکس“ (Economics) کا ترجمہ ہے، اور دراصل ”اکنامکس“ کا صحیح ترجمہ ”معاشیات“ نہیں ہے، بلکہ اس کا صحیح ترجمہ وہ ہے جو عربی کے لفظ ”اقتصاد“ سے کیا جاتا ہے اور اسی لفظ سے یہ بات نکل رہی ہے کہ یہ مفروضہ تمام معاشی افکار میں تسلیم کیا گیا ہے کہ ”انسانی ضروریات اور خواہشات انسانی وسائل کے مقابلہ میں زیادہ ہیں“ اور ”ضرورت“ کا لفظ جب موجودہ معاشیات میں استعمال ہوتا ہے تو اس میں خواہشات بھی داخل ہوتی ہیں۔ غرض انسانی وسائل محدود ہیں اور اس کے مقابلہ میں انسانی خواہشات اور ضروریات بہت زیادہ ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان لامحدود ضروریات اور خواہشات کو محدود وسائل سے کس طرح پورا کیا جائے؟

”اقتصاد“ اور ”اکنامکس“ کے یہی معنی ہیں کہ ان وسائل کو اس طریقے سے استعمال کیا جائے کہ ان کے ذریعے زیادہ سے زیادہ ضرورتیں پوری ہو سکیں۔ اس وجہ سے اس علم کو ”اکنامکس“ اور ”اقتصاد“ کہتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے ہر معیشت میں کچھ بنیادی مسائل ہوتے ہیں جن کو حل کیے بغیر وہ معیشت نہیں چل سکتی، عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بنیادی مسائل چار ہوتے ہیں۔

### ۱۔ ترجیحات کا تعین (Determination of Priorities)

پہلا مسئلہ جس کو معیشت کی اصطلاح میں ”ترجیحات کا تعین“ کہا جاتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کی ضروریات اور خواہشات بے شمار ہیں اور ان کے مقابلہ میں وسائل محدود ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان محدود وسائل کے ذریعہ تمام ضروریات اور خواہشات پوری نہیں ہو سکتیں لہذا کچھ ضروریات اور خواہشات کو مقدم کرنا پڑے گا اور کچھ کو موخر کرنا پڑے گا۔ لیکن کونسی ضرورت کو مقدم کیا جائے اور کونسی ضرورت کو موخر کیا جائے؟ مثلاً میرے پاس پچاس روپے ہیں، ان پچاس روپے سے آٹا بھی خرید سکتا ہوں، کپڑا بھی خرید سکتا ہوں، کسی ہوٹل میں بیٹھ کر ریفریجریٹ کھانے پر بھی خرچ کر سکتا ہوں۔ یہ چار پانچ اختیارات (Options) میرے سامنے ہیں، اب میں یہ پچاس روپے ان میں سے کس کام پر خرچ کروں؟ اس کو ”ترجیحات کا تعین“ کہا جاتا ہے۔

یہ مسئلہ ایک انسان کو پیش آتا ہے، اسی طرح پورے ملک اور پوری ریاست کو بھی پیش آتا ہے

مثلاً پاکستان کے کچھ قدرتی وسائل ہیں۔ کچھ انسانی وسائل ہیں، کچھ معدنی وسائل ہیں، کچھ نقد وسائل ہیں، یہ سارے وسائل محدود ہیں اور اس کے مقابلے میں ضروریات اور خواہشات لامتناہی ہیں۔<sup>(۱)</sup> اب یہ متعین کرنا پڑے گا کہ ان وسائل کو کس کام میں صرف کیا جائے؟ اور کس چیز کی پیداوار کو ترجیح دی جائے؟ اس مسئلہ کا نام ”ترجیحات کا تعین“ ہے۔

## ۲۔ وسائل کی تخصیص (Allocation of Resources)

دوسرا مسئلہ ہے ”وسائل کی تخصیص“، ہمارے پاس وسائل پیداوار ہیں یعنی سرمایہ، محنت، زمین، ان کو ہم کن کاموں میں کس مقدار میں لگائیں؟ مثلاً ہماری زمینیں ہیں، اب کتنی زمین پر ہم گندم کاشت کریں؟ کتنی زمین پر چاول کاشت کریں؟ اور کتنی زمین پر روئی کی کاشت کریں؟ یا اسی طرح ہمارے پاس کارخانے لگانے کی صلاحیت ہے جس سے ہم کپڑا بھی بنا سکتے ہیں، جوتے بھی بنا سکتے ہیں، اور کھانے پینے کی اشیاء بھی بنا سکتے ہیں، اب کتنے کارخانوں کو کپڑا بنانے میں استعمال کریں؟ اور کتنے کارخانوں کو جوتے بنانے میں لگائیں اور کتنے کارخانوں کو کھانے پینے کی اشیاء میں استعمال کریں؟ اس سوال کے تعین کو معیشت کی اصطلاح میں ”وسائل کی تخصیص“ کہا جاتا ہے۔

## ۳۔ آمدنی کی تقسیم (Distribution of Income)

تیسرا مسئلہ ہے ”آمدنی یا پیداوار کی تقسیم“ یعنی مندرجہ بالا وسائل کو کام میں لگانے کے بعد اس کے نتیجے میں جو پیداوار یا آمدنی حاصل ہوئی اس کو کس طرح معاشرے میں تقسیم کیا جائے؟ اس کو کس بنیاد پر تقسیم کیا جائے؟ اس کو معاشیات کی اصطلاح میں ”آمدنی کی تقسیم“ کہا جاتا ہے۔

## ۴۔ ترقی (Development)

چوتھا مسئلہ ہے ”ترقی“ یعنی اپنی معاشی حاصلات کو کس طرح ترقی دی جائے؟ تاکہ جو پیداوار حاصل ہو رہی ہے وہ معیار کے لحاظ سے پہلے سے زیادہ اچھی ہو، اور مقدار کے اعتبار سے اس

(۱) ہمارے ملک کی ضرورت یہ بھی ہے کہ اس کی سڑکیں اچھی بنیں، اس کے ہسپتال اچھے تعمیر ہوں، اس کی تعلیم گاہیں اچھی ہوں، اس کا دفاع مضبوط ہو، یہ بے شمار ضروریات ہیں، لیکن ان ضروریات اور خواہشات کو پورا کرنے کے لیے جو وسائل ہیں وہ کم اور محدود ہیں لہذا اس کے بغیر چارہ نہیں کہ انسان کچھ ضروریات اور خواہشات کو مقدم رکھے اور کچھ کو موخر رکھے۔ ۱۱۲ العام الباری

میں اضافہ ہو، اور کس طرح نئی نئی ایجادات اور مصنوعات وجود میں لائی جائیں تاکہ معاشرہ ترقی کرے اور لوگوں کے پاس اسباب معیشت میں اضافہ ہو اور لوگوں کو آمدنی کے ذرائع مہیا ہوں۔ اس مسئلہ کو معاشیات کی اصطلاح میں ”ترقی“ کہا جاتا ہے

یہ چار بنیادی مسائل ہیں جنہیں حل کرنا ہر معاشی نظام کے لیے ضروری ہے، یعنی ترجیحات کا تعین، وسائل کی تخصیص، آمدنی کی تقسیم، اور ترقی۔ پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ یہ مسائل اگرچہ فطری مسائل ہیں، لیکن ایک نظام کے تحت ان کو سوچنے، ان کا حل تلاش کرنے کی فکر آخری صدیوں میں زیادہ پیدا ہوئی اور اس کے نتیجے میں دو متقابل نظریات ہمارے سامنے آئے ایک سرمایہ دارانہ نظام (Capitalism) اور دوسرا اشتراکی نظام (Socialism)۔



## سرمایہ دارانہ نظام

### (Capitalism)

سب سے پہلے سرمایہ دارانہ نظام کے بارے میں سمجھئے کہ اس نے ان چار مسائل کو کن بنیادوں پر حل کرنے کا دعویٰ کیا ہے؟ اور ان کو حل کرنے کے لیے کیا فلسفہ پیش کیا ہے؟

سرمایہ دارانہ نظام کا کہنا یہ ہے کہ ان چاروں مسائل کو حل کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ ہر انسان کو تجارتی اور صنعتی سرگرمیوں کے لیے بالکل آزاد چھوڑ دیا جائے، اور اسے یہ چھوٹ دی جائے کہ وہ زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کے لیے جو طریقہ مناسب سمجھا اختیار کرے۔ اس سے معیشت کے مذکورہ بالا چاروں مسائل آپ ہی آپ حل ہوتے چلے جائیں گے۔ کیونکہ جب ہر شخص کی فکر یہ ہوگی کہ میں زیادہ سے زیادہ نفع کماؤں تو ہر شخص معاشیات کے میدان میں وہی کام کرے گا جس کی معاشرے کو ضرورت ہے۔ اور اس کے نتیجے میں چاروں مسائل خود بخود ایک خاص توازن کے ساتھ طے ہوتے چلے جائیں گے۔ اب سوال یہ ہے کہ چاروں مسائل خود بخود کس طرح حل ہوں گے؟ اس سوال کے جواب کے لیے تھوڑی سی تفصیل کی ضرورت ہے۔

### قانون قدرت

۱۔ درحقیقت اس کائنات میں بہت سے قدرتی قوانین کارفرما ہیں، جو ہمیشہ ایک جیسے نتائج پیدا کرتے ہیں، انہی میں سے ایک قانون رسد (Supply) اور طلب (Demand) کا بھی ہے۔ رسد کسی بھی سامان تجارت کی اس مجموعی مقدار سے عبارت ہے جو بازار میں فروخت کے لیے لائی گئی ہو اور طلب خریداروں کی اس خواہش کا نام ہے کہ وہ یہ سامان تجارت قیمت بازار سے خریدیں۔ اب رسد اور طلب کا قدرتی توازن یہ ہے کہ بازار میں جس چیز کی طلب اس کی رسد کے مقابلے میں زیادہ ہو، اس کی قیمت گھٹ جاتی ہے اور جس چیز کی طلب اس کی رسد کے مقابلے میں بڑھ جائے تو اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ مثلاً جب گرمی کے موسم میں گرمی زیادہ پڑنے لگے تو بازار میں برف کے خریدار زیادہ ہو جاتے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ برف کی طلب بڑھ گئی۔ اب اگر برف کی مجموعی پیداوار یا بازار میں پائی جانے والی برف کی مجموعی مقدار اس طلب کے مقابلے میں کم ہو تو یقیناً برف کی قیمت بڑھ جائیگی۔ الا یہ کہ اس وقت برف کی پیداوار میں اتنا ہی اضافہ ہو جائے جتنا طلب میں اضافہ ہوا ہے تو پھر قیمت نہیں بڑھے گی۔ دوسری طرف سردی کے موسم میں برف کے خریدار کم ہو جاتے ہیں۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ برف کی طلب گھٹ گئی۔ اب اگر بازار میں برف کی مجموعی مقدار اس طلب کے مقابلہ میں زیادہ ہو تو یقیناً برف کی قیمت میں کمی آجائے گی۔ یہ ایک قدرتی قانون ہے۔ جس کو قانونِ رسد و طلب (Law of Demand and Supply) کہا جاتا ہے۔

۲۔ سرمایہ دارانہ نظام کا فلسفہ یہ کہتا ہے کہ رسد و طلب کا یہ قدرتی قانون ہی درحقیقت زراعت پیشہ افراد کے لیے اس بات کا تعین کرتا ہے کہ وہ اپنی زمینوں میں کیا چیز اُگائیں۔ اور یہی قانون صنعت کاروں اور تاجروں کے لیے اس بات کا تعین کرتا ہے کہ وہ کیا چیز کتنی مقدار میں بازار میں لائیں۔ اور اس طرح معیشت کے چاروں مذکورہ بالا مسائل خود بخود طے ہو جاتے ہیں۔

۳۔ طلب و رسد کے قانون سے ترجیحات کا تعین اس طرح ہوتا ہے کہ جب ہم نے ہر شخص کو زیادہ سے زیادہ منافع کمانے کے لیے آزاد چھوڑ دیا تو ہر شخص اپنے منافع کی خاطر وہی چیز بازار میں لانے کی کوشش کرے گا جس کی ضرورت یا طلب زیادہ ہوگی تاکہ اسے اس کی زیادہ سے زیادہ قیمت مل سکے۔ زراعت پیشہ افراد وہی چیز اُگائے گا جو ترجیح دیں گے جن کی بازار میں طلب زیادہ ہے اور صنعت کار وہی چیز تیار کریں گے جس کی بازار میں مانگ زیادہ ہے کیونکہ اگر یہ لوگ ایسی چیزیں بازار میں لائیں جن کی طلب کم ہے تو انہیں زیادہ منافع نہیں مل سکے گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر شخص اگر چہ اپنے منافع کے لیے کام کر رہا ہے، لیکن رسد و طلب کی قدرتی طاقتیں اسے مجبور کر رہی ہیں کہ وہ معاشرے کی طلب اور ضرورت کو پورا کرے یہاں تک کہ جب کسی چیز کی پیداوار بازار میں اتنی آجائے کہ وہ اس کی طلب کے برابر ہو جائے تو اب اسی چیز کا مزید پیدا کرنا چونکہ تاجر اور صنعتکار کے لیے نفع بخش نہیں ہوگا، اس لیے اب وہ اس کی پیداوار بند کر دے گا۔ اس طرح معاشرے میں صرف وہی چیزیں پیدا ہوں گی جن کی معاشرے کو ضرورت ہے۔ اور اتنی ہی مقدار میں پیدا ہوں گی جتنی اس مقدار کو پورا کرنے کے لیے واقفادار کار ہے۔ اور اسی کا نام ترجیحات کا تعین ہے۔

## ۴۔ وسائل کی تخصیص (Allocation of Resources)

اس کا تعلق بھی درحقیقت ترجیحات کے تعین سے ہی ہے، جب کوئی شخص ترجیحات کا باقاعدہ تعین کر لیتا ہے تو اسی حساب سے موجودہ وسائل کو مختلف کاموں میں لگاتا ہے۔ لہذا رسد و طلب کے قوانین جس طرح ترجیحات کا تعین کرتے ہیں، اسی طرح وسائل کی تخصیص کا کام بھی ساتھ ساتھ انجام دیتے ہیں جس کے نتیجے میں ہر شخص اپنے وسائل یعنی زمین، سرمایہ اور محنت کو ایسے کام میں لگاتا ہے تاکہ وہ ایسی چیزیں بازار میں لائے جن کی بازار میں طلب زیادہ ہے تاکہ اس کا منافع زیادہ حاصل

ہو۔ لہذا رسد و طلب کے قوانین کے ذریعہ وسائل کی تفصیص کا مسئلہ بھی خود بخود حل ہو جاتا ہے۔

۵۔ تیسرا مسئلہ آمدنی کی تقسیم کا ہے۔ بعض مل پیداؤں کے نتیجے میں جو پیداوار یا آمدنی حاصل ہوئی اسے معاشرے میں کس بنیاد پر تقسیم کیا جائے؟ سرمایہ دارانہ نظام کا کہنا یہ ہے کہ جو کچھ آمدنی حاصل ہو وہ انہی عوامل کے درمیان تقسیم ہونی چاہیے جنہوں نے پیداؤں کے عمل میں حصہ لیا۔ سرمایہ دارانہ فلسفہ کے مطابق یہ عوامل کل چار ہیں: (۱) زمین (۲) محنت (۳) سرمایہ (۴) آجریا تنظیم۔<sup>(۱)</sup>

آجریا تنظیم سے مراد وہ شخص ہے جو ابتداء کسی مل پیداؤں کا ارادہ کر کے اس کام کے لیے تین عوامل کو اکٹھا کرتا ہے اور نفع نقصان کا خطرہ مول لیتا ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام کا کہنا یہ ہے کہ مل پیداؤں کے نتیجے میں جو کچھ آمدنی ہو وہ اس طرح تقسیم ہونی چاہیے کہ زمین مہیا کرنے والے کو کرایہ دیا جائے، محنت کرنے والے کو اجرت دی جائے، سرمایہ فراہم کرنے والے کو سود دیا جائے۔ اور وہ آجریا جو اس عمل پیداؤں کا اصل محرک تھا، اسے نفع دیا جائے۔ یعنی زمین کا کرایہ، محنت کی اجرت اور سرمایہ کا سود ادا کرنے کے بعد جو کچھ بچے وہ آجریا کا منافع ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ تعین کس طرح کیا جائے کہ زمین کو کتنا کرایہ دیا جائے گا؟ محنت کو کتنی اجرت دی جائے گی؟ اور سرمایہ کو کتنا سود دیا جائے گا؟ اس سوال کے جواب میں سرمایہ دارانہ فلسفہ پھر اس قانون رسد و طلب کو پیش کرتا ہے، یعنی یہ کہتا ہے کہ ان تینوں عوامل کے معاوضے کا تعین ان کی رسد و طلب کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ ان عوامل میں سے جس عامل کی طلب زیادہ ہوگی اس کا معاوضہ بھی اتنا ہی زیادہ ہوگا۔

فرض کریں کہ زید ایک کپڑے کا کارخانہ لگانا چاہتا ہے کیونکہ وہ اس صنعت کے قائم کرنے کا محرک ہے اور وہی نفع و نقصان کا خطرہ مول لے کر عوامل پیداوار کو اکٹھا کرنے کا ذمہ دار ہے اس لیے معاشی اصطلاح میں اس کو آجریا (Entrepreneur) کہا جاتا ہے۔ اب اسے کارخانہ لگانے کے لیے پہلے تو زمین کی ضرورت ہے۔ اگر زمین اس کے پاس نہیں ہے تو پہلے اسے زمین کرایہ پر لیتی پڑے گی اب اس کرایہ کا تعین زمین کی رسد و طلب کی بنیاد پر ہوگا۔ یعنی اگر زمین کرایہ پر دینے والے

(۱) آجریا تنظیم چوتھی چیز جس کا اردو میں ترجمہ بڑا مشکل ہے بعض اس کو آجریا کہتے ہیں اور بعض تنظیم کہتے ہیں۔ ایسا آدمی جو ان تینوں عوامل کو اکٹھا کر کے ان کی تنظیم کرے اور ان سے کام لے اس کو انگریزی میں (Entrepreneur) کہتے ہیں۔ یہ اصل میں فرانسیسی لفظ ہے اس کا اردو میں صحیح ترجمہ ”مہم جو“ ہے یعنی جو یہ میز اٹھائے کہ مجھے یہ کام کرنا ہے اور اس میں اپنے مستقبل کو داؤ پر لگائے کہ میں یہ کام کروں گا۔

بہت سے ہیں یعنی زمین کی رسد زیادہ ہے اور لینے والے اس کے مقابلہ میں کم ہیں یعنی طلب کم ہے تو زمین کا کرایہ سستا ہوگا اور اگر اس کے برعکس صورت ہو تو زمین کا کرایہ مہنگا ہوگا۔ اس طرح رسد و طلب کے قوانین کرایہ کا تعین کریں گے۔

پھر اسے کارخانے میں کام کرنے کے لیے مزدور درکار ہوں گے، جن کو معاشی اصطلاح میں محنت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ انہیں اجرت دینی پڑے گی۔ اس اجرت کا تعین بھی رسد و طلب پر ہوگا۔ یعنی اگر بہت سے مزدور کام کرنے کے لیے تیار ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مزدوروں کی رسد زیادہ ہے۔ لہذا اس کی اجرت کم ہوگی لیکن اگر اس کارخانے میں کام کرنے کے لیے زیادہ مزدور مہیا نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی رسد کم ہے۔ لہذا انہیں زیادہ اجرت دینی پڑے گی۔ اس طرح اجرت باہمی گفت و شنید کے نتیجے میں اس مقام پر متعین ہوگی، جس پر رسد و طلب دونوں کا اتفاق ہو جائے۔

اسی طرح کارخانے لگانے والے کو مشینری اور خام مال وغیرہ خریدنے کے لیے سرمایہ کی ضرورت ہوگی جس پر سرمایہ دارانہ نظام میں اسے سود دینا پڑے گا۔ اس سود کی مقدار بھی رسد و طلب کی بنیاد پر طے ہوگی۔ اگر قرض دینے والے بہت سے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ سرمایہ کی رسد زیادہ ہے لہذا کم شرح سود پر کام چل جائے گا لیکن اگر سرمایہ کو قرض دینے والے کم ہیں تو زیادہ شرح سود ادا کرنا پڑے گی۔ اس طرح شرح سود کا تعین بھی رسد و طلب کی بنیاد پر ہوگا اور جب رسد و طلب کی مذکورہ بنیادوں پر کرایہ، اجرت اور سود کا تعین ہو گیا تو کارخانے کی پیداوار کے نتیجے میں جو آمدنی ہوگی، اس کا باقی ماندہ حصہ آجر کو نفع کے طور پر ملے گا۔<sup>(۱)</sup>

اس طرح آپ نے دیکھا کہ آمدنی کی تقسیم کا بنیادی مسئلہ بھی سرمایہ دارانہ نظام میں رسد و طلب کے قوانین کے تحت انجام پاتا ہے۔

۶۔ چوتھا معاشی مسئلہ ترقی کا ہے یعنی ہر معیشت کو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اپنی پیداوار کو ترقی دے اور اپنی پیداوار میں کٹنا اور کیفیاً اضافہ کرے۔ سرمایہ دارانہ نظام کے فلسفے کے مطابق یہ مسئلہ بھی اسی بنیاد پر حل ہوتا ہے کہ ہر شخص کو جب زیادہ نفع کمانے کے لیے آزاد چھوڑا جائے گا تو

(۱) سوال: ہم جو یعنی آجر یا تنظیم کا منافع تو رسد و طلب سے متعین نہیں ہوا؟

جواب: وہ اس طرح سے متعین ہوا کہ جب طلب و رسد سے اجرت بھی متعین ہوئی، سود بھی متعین ہوا، کرایہ بھی متعین ہوا اور جو چیز باقی بچے اس کا نام منافع ہے اور باقی بچنے والی مقدار کتنی ہے؟ وہ موقوف ہے ان تینوں چیزوں کے تعین پر اور تینوں چیزیں رسد و طلب سے متعین ہوتی ہیں لہذا وہ بھی بالواسطہ رسد و طلب سے متعین ہو

رشد و طلب کے قدرتی قوانین اسے خود بخود اس بات پر آمادہ کریں گے کہ وہ نئی سے نئی چیزیں اور بہتر سے بہتر کوالٹی بازار میں لائے، تاکہ اس کی مصنوعات کی طلب زیادہ ہو اور اسے زیادہ نفع حاصل ہو۔

## سرمایہ دارانہ نظام کے اصول

سرمایہ دارانہ نظام کے بنیادی اصول تین ہیں۔

### ۱۔ ذاتی ملکیت (Private Property)

پہلا اصول یہ ہے کہ اس نظام میں ہر انسان کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ اپنی ذاتی ملکیت میں اشیاء بھی رکھ سکتا ہے۔

اشتراکی نظام میں اگرچہ ذاتی استعمال کی اشیاء تو ذاتی ملکیت میں آسکتی ہیں لیکن وسائل پیداوار مثلاً زمین یا کارخانہ، عموماً ذاتی ملکیت میں نہیں ہوتے، البتہ سرمایہ دارانہ میں ہر قسم کی چیز چاہے وہ استعمالی اشیاء سے تعلق رکھتی ہو یا اشیاء پیداوار میں سے ہو وہ ذاتی ملکیت میں آسکتی ہے۔

### ۲۔ ذاتی منافع کا محرک (Profit Motive)

دوسرا اصول یہ ہے کہ پیداوار کے عمل میں جو محرک کارفرما ہوتا ہے وہ ہر انسان کے ذاتی منافع کے حصول کا محرک ہوتا ہے۔

### ۳۔ حکومت کی عدم مداخلت (Laissez Faire)

سرمایہ دارانہ نظام کا تیسرا اصول یہ ہے کہ حکومت کو تاجروں کی تجارتی سرگرمیوں میں مداخلت نہیں کرنی چاہیے، وہ جس طرح کام کر رہے ہیں ان کی معاشی سرگرمی میں رکاوٹ نہ ڈالنی چاہیے، نہ ان پر حکومت کی طرف سے زیادہ پابندیاں عائد کرنی چاہیے۔ عام طور پر اس اصول کے لیے (Laissez Faire) کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ اصل میں یہ فرانسیسی لفظ ہے یعنی ”حکومت کی عدم مداخلت کی پالیسی“ اور اس کے معنی ہیں ”کرنے دو“ یعنی حکومت سے کہا جا رہا ہے کہ جو لوگ اپنی معاشی سرگرمیوں میں مصروف ہیں وہ جس طرح بھی کام کر رہے ہیں ان کو کرنے دو اس میں کوئی رکاوٹ نہ ڈالو۔ اور حکومت کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ لوگوں سے کہے کہ فلاں کام کرو، فلاں کام نہ کرو، اور نہ یہ حق حاصل ہے کہ یہ کہے کہ اس طرح تجارت کرو اور اس طرح نہ کرو۔ یہ سرمایہ دارانہ نظام کا



تیسرا اصول ہے اور سرمایہ دارانہ نظام کا اصل بنیادی فلسفہ یہی ہے۔

اگرچہ بعد میں خود سرمایہ دارانہ ممالک میں رفتہ رفتہ اس پالیسی کو محدود کر دیا گیا اور عملاً ایسا نہیں ہوا کہ حکومت بالکل مداخلت نہ کرے۔ بلکہ حکومت کی طرف سے بہت سی پابندیاں سرمایہ دارانہ ممالک میں نظر آئیں گی، مثلاً کبھی ٹیکسوں کے ذریعہ بہت سی پابندیاں عائد کر دی جاتی ہیں یا کسی کام کی ہمت افزائی کے لیے حکومت بہت سے اقدامات کرتی ہے۔ آج پوری دنیا میں کوئی ایسا ملک موجود نہیں ہے جس میں تجارت کے اندر حکومت کی بالکل مداخلت موجود نہ ہو۔ لیکن سرمایہ دارانہ معیشت کا بنیادی فلسفہ یہی تھا کہ حکومت مداخلت نہ کرے، بلکہ تاجروں کو کھلی چھٹی دیدے، چنانچہ اسی بنیاد پر یہ کہا جاتا رہا ہے کہ ”سب سے اچھی حکومت وہ ہے جو کم حکومت کرے“ یعنی مداخلت نہ کرے۔

چونکہ سرمایہ دارانہ معیشت میں ذاتی منافع کا محرک کارفرما ہوتا ہے اس لیے اس کو ”سرمایہ دارانہ نظام“ کہتے ہیں اور اس کا دوسرا نام ہے ”مارکیٹ اکالومی“ (Market Economy) یعنی بازار پر مبنی معیشت، اس لیے کہ اس میں مارکیٹ کی قوتوں (Market Forces) یعنی رسد اور طلب سے کام لیا جاتا ہے۔



## اشتراکیت

(Socialism)

اشتراکیت درحقیقت سرمایہ دارانہ نظام کے رد عمل کے طور پر وجود میں آئی۔ سرمایہ دارانہ فلسفے کا پورا زور چونکہ اس بات پر تھا کہ زیادہ سے زیادہ منافع کمانے کے لیے ہر شخص آزاد ہے۔ اور معیشت کا ہر مسئلہ بنیادی طور پر رسد و طلب کی بنیاد پر طے ہوتا ہے۔ اس لیے اس فلسفے میں فلاح عامہ اور غریبوں کی بہبود وغیرہ کا کوئی واضح اہتمام نہیں تھا۔ اور زیادہ منافع کمانے کی دوڑ میں کمزور افراد کے پسے کے واقعات بکثرت پیش آئے۔ جس کے نتیجہ میں غریب اور امیر کے درمیان فاصلے بہت بڑھ گئے۔ اس لیے اشتراکیت ان خرابیوں کے سدباب کا دعویٰ لے کر میدان میں آئی اور اس نے سرمایہ دارانہ نظام کے بنیادی فلسفے کو چیلنج کرتے ہوئے یہ ماننے سے انکار کیا کہ معیشت کے مذکورہ بالا چار بنیادی مسائل محض ذاتی منافع کے محرک، شخص ملکیت اور بازار کی قوتوں کی بنیاد پر حل کیے جاسکتے ہیں۔

اشتراکیت نے کہا کہ سرمایہ دارانہ نظام میں معیشت کے تمام بنیادی مسائل کو رسد و طلب کی اندھی بہری طاقتوں کے حوالے کر دیا گیا ہے جو خالصتاً ذاتی منافع کے محرک کے طور پر کام کرتی ہیں اور ان کو فلاح عامہ کے مسائل کا ادراک نہیں ہوتا۔ خاص طور سے آمدنی کی تقسیم میں یہ قوتیں غیر منصفانہ نتائج پیدا کرتی ہیں۔ جس کی ایک سادہ سی مثال یہ ہے کہ اگر مزدوروں کی رسد زیادہ ہو تو ان کی اجرت کم ہو جاتی ہے اور بسا اوقات مزدور اس بات پر مجبور ہوتے ہیں کہ وہ انتہائی کم اجرت پر کام کریں اور جو پیداوار ان کے گاڑھے پسینے کی محنت سے تیار ہو رہی ہے اس میں سے انہیں اتنا بھی حصہ نہ مل سکے جس کے ذریعے وہ اپنے اور اپنے بچوں کے لیے صحت مند زندگی کا انتظام کر سکیں۔ چونکہ ان کی محنت کی طلب رکھنے والے سرمایہ دار کو اس سے غرض نہیں کہ جس اجرت پر وہ ان سے لے رہا ہے وہ واقعتاً ان کی محنت کا مناسب صلہ اور ان کی ضروریات کا واقعی کفیل ہے یا نہیں؟ اسے تو صرف اس بات سے غرض ہے کہ رسد کی زیادتی کی وجہ سے وہ اپنی طلب کی تسکین نہایت کم اجرت پر کر سکتا ہے، جس سے اس کے منافع میں اضافہ ہو۔ لہذا اشتراکیت کے نظریہ کے مطابق آمدنی کی تقسیم کے لیے رسد و طلب کا فارمولا ایک ایسا بے حس فارمولا ہے جس میں غریبوں کی ضروریات کی رعایت نہیں، بلکہ وہ سرمایہ دار کے ذاتی منافع کے محرک کا تابع ہے اور اسی مدار پر گردش کرتا ہے۔ اسی طرح ترجیحات کے تعین، وسائل کی تخصیص اور ترقی جیسے اہم معاشی مسائل بھی اشتراکیت کے نزدیک رسد و طلب کی

اندر ہی بہری قوتوں کے حوالے کرنا معاشرے کے لیے نہایت خطرناک ہے۔ ایک نظریاتی فلسفے کے طور پر تو یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ ذاتی منافع کے محرک کے تحت ایک زراعت پیشہ شخص، یا ایک صنعت کار اس وقت تک اپنی پیداوار جاری رکھے گا جب تک اس کی رسد طلب کے برابر نہ ہو جائے اور جب رسد طلب سے بڑھ جائے گی تو وہ پیداوار بند کر دے گا، لیکن عملی دنیا میں دیکھا جائے تو کسی تاجر یا زراعت پیشہ کے پاس کوئی نپاٹھایا نہ نہیں ہوتا جس کی مدد سے وہ بروقت یہ جان سکے کہ اب فلاں پیداوار کی رسد طلب کے برابر ہو گئی ہے لہذا وہ بسا اوقات یہ سوچ کر رسد میں اضافہ کرتا جاتا ہے کہ ابھی اس چیز کی رسد ضرورت اور طلب کے مقابلے میں کم ہے۔ حالانکہ بازار میں حقیقی رسد زیادہ ہو چکی ہوتی ہے اور اسے اس حقیقت کا پتہ کافی دیر میں چلتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بازار میں بسا اوقات ایسی چیزوں کی فراوانی ہو جاتی ہے، جن کی طلب اتنی زیادہ نہیں ہے اور اس طرح معیشت کساد بازاری کا شکار ہوتی ہے، تاجر دیوالیہ ہو جاتے ہیں اور طرح طرح کی معاشی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ لہذا محض رسد و طلب کی بنیاد پر ترجیحات کا تعین اتنے توازن کے ساتھ نہیں ہو سکتا جس کی معاشرے کو واقعی ضرورت ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ پھر مذکورہ بالا چاروں مسائل کو حل کرنے کا کیا طریقہ ہونا چاہیے؟ اس کے جواب میں اشتراکیت نے یہ فلسفہ پیش کیا کہ بنیادی خرابی یہاں سے پیدا ہوتی ہے کہ وسائل پیداوار یعنی زمینوں اور کارخانوں کو لوگوں کی انفرادی ملکیت قرار دے دیا گیا۔ ہونا یہ چاہیے کہ تمام وسائل پیداوار افراد کی شخصی ملکیت میں ہونے کی بجائے ریاست کی اجتماعی ملکیت میں ہوں اور جب یہ سارے وسائل ریاست کی ملکیت میں ہوں گے تو حکومت کو پتہ ہو گا کہ اس کے پاس کل وسائل کتنے ہیں؟ اور معاشرے کی ضرورت کیا کیا ہے؟ اس بنیاد پر حکومت ایک منصوبہ بندی کرے گی کہ معاشرے کی کن ضروریات کو مقدم رکھا جائے؟ کوئی چیز کس مقدار میں پیدا کی جائے؟ اور مختلف وسائل کو ترجیح کے ساتھ کن کن کاموں میں لگایا جائے۔ گویا ترجیحات کا تعین، وسائل کی تخصیصات اور ترقی کے تینوں کام حکومت کی منصوبہ بندی کے تحت انجام پائیں۔ رہا آمدنی کی تقسیم کا سوال! سوا اشتراکیت نے یہ دعویٰ کیا کہ حقیقتاً عامل پیداوار صرف دو چیزیں ہیں۔ زمین اور محنت۔ زمین چونکہ انفرادی ملکیت نہیں بلکہ اجتماعی ملکیت میں ہے لہذا اس پر لگا بندھا کر ایہ یا لگان دینے کی ضرورت نہیں۔ اب صرف محنت رہ جاتی ہے۔ اس کی اجرت کا تعین بھی حکومت اپنی منصوبہ بندی کے تحت یہ بات مد نظر رکھتے ہوئے کرے گی کہ مزدوروں کو ان کی محنت کا مناسب صلہ ملے۔

جس طرح سرمایہ دارانہ نظام نے مذکورہ چاروں بنیادی مسائل کو صرف ذاتی منافع کے محرک

اور بازار کی قوتوں کی بنیادوں پر حل کرنا چاہا تھا۔ اسی طرح اشتراکیت نے ان چاروں مسائل کے حل کے لیے ایک ہی بنیادی حل تجویز کیا۔ یعنی منصوبہ بندی۔ اسی لیے اشتراک کی معیشت کو منصوبہ بند معیشت (Planned Economy) کہا جاتا ہے۔ جس کا عربی ترجمہ ”اقتصاد موجهہ“ یا ”اقتصاد مخطط“ کیا گیا ہے۔

## اشتراکیت کے بنیادی اصول

اشتراکیت کے مذکورہ بالا فلسفے کے نتیجے میں اشتراک کی معیشت میں مندرجہ ذیل بنیادی اصول کارفرما ہوتے ہیں۔

### ۱۔ اجتماعی ملکیت (Collective Property)

اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ وسائل پیداوار یعنی زمینیں اور کارخانے وغیرہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں نہیں ہوں گے بلکہ وہ قومی ملکیت میں ہوں گے اور حکومت کے زیر انتظام چلائے جائیں گے ذاتی استعمال کی اشیاء ذاتی ملکیت میں ہو سکتی ہیں لیکن وسائل پیداوار میں کوئی ذاتی ملکیت نہیں ہو سکتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ٹھیٹھ اشتراک کی ممالک میں نہ صرف زمینیں اور کارخانے، بلکہ تجارتی دکانیں بھی کسی فرد کی ذاتی ملکیت میں نہیں ہوتیں۔ ان میں کام کرنے والے افراد سب حکومت کے ملازم ہوتے ہیں اور حاصل ہونے والی آمدنی تمام تر سرکاری خزانے میں جاتی ہے اور کام کرنے والے ملازمین کو تنخواہ یا اجرت حکومت کی منصوبہ بندی کے تحت دی جاتی ہے۔

### ۲۔ منصوبہ بندی (Planning)

اشتراک کی نظام کا دوسرا بنیادی اصول منصوبہ بندی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام بنیادی معاشی فیصلے حکومت منصوبہ بندی کے تحت انجام دیتی ہے اس منصوبہ بندی میں تمام معاشی ضروریات اور تمام معاشی وسائل کے اعداد و شمار جمع کیے جاتے ہیں اور یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ کون سے وسائل کس چیز کی پیداوار میں لگائے جائیں؟ اور کون سی چیز کس مقدار میں پیدا کی جائے؟ اور نیز کس شعبے میں محنت کرنے والوں کی کیا اجرت مقرر کی جائے؟

حکومت کی طرف سے معیشت کی منصوبہ بندی کا تصور اصلاً تو اشتراکیت نے پیش کیا تھا لیکن رفتہ رفتہ سرمایہ دار ملکوں نے بھی جزوی طور پر منصوبہ بندی اختیار کرنا شروع کر دی۔ جس کی وجہ یہ ہے

کہ سرمایہ دار ممالک رفتہ رفتہ اپنے اس اصول پر کھل طور پر قائم نہ رہ سکے کہ حکومت معیشت کے کاروبار میں بالکل مداخلت نہ کرے بلکہ مختلف اجتماعی مقاصد کے تحت سرمایہ دار حکومتوں کو بھی تجارت و معیشت میں کچھ نہ کچھ مداخلت کرنی پڑی۔ یہاں تک کہ مخلوط معیشت (Mixed Economy) کے نام سے ایک نئی اصطلاح وجود میں آئی۔ جس کا بنیادی مطلب یہ ہے کہ اگرچہ بنیادی طور پر معیشت کو بازار کی قوتوں کے تحت ہی چلایا جائے لیکن ضرورت کے تحت تجارت و صنعت کے بعض شعبے خود سرکاری تحویل میں بھی ہو سکتے ہیں۔ جیسے بعض سرمایہ دار ملکوں میں ریلوے، بجلی، ٹیلیفون اور فضائی سروس وغیرہ سرکاری تحویل میں ہوتی ہے اور جو تجارتیں نجی طور پر چلائی جارہی ہیں حکومت ان کو بھی کچھ قواعد و ضوابط کا پابند بنادیتی ہے۔ پہلی قسم کی تجارتوں کو سرکاری شعبہ (Public Sector) اور دوسری قسم کو نجی شعبہ (Private Sector) کہا جاتا ہے۔ اب اس مخلوط معیشت میں چونکہ حکومت کی فی الجملہ مداخلت ہوتی ہے اس لیے اس کو جزوی طور پر منصوبہ بندی کرنا پڑتی ہے۔ اس جزوی منصوبہ بندی کے نتیجے میں حکومت کی طرف سے عموماً پنج سالہ منصوبے تیار کیے جاتے ہیں لیکن یہ جزوی منصوبہ بندیاں ہیں جبکہ اشتراکیت کی منصوبہ بندی، کلی منصوبہ بندی ہے۔ یعنی اس میں ہر معاشی فیصلہ اس سرکاری منصوبہ بندی کا تابع ہوتا ہے۔

### ۳۔ اجتماعی مفاد (Collective Interest)

اشتراکیت کا تیسرا اصول اجتماعی مفاد ہے۔ یعنی اشتراکیت کا دعویٰ یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ معیشت میں ساری معاشی سرگرمیاں افراد کے ذاتی مفاد کے تابع ہوتی ہیں لیکن اشتراکیت کا نظام میں منصوبہ بندی کے تحت اجتماعی مفاد کو بنیادی طور پر مد نظر رکھا جاتا ہے

### ۴۔ آمدنی کی منصفانہ تقسیم

#### (Equitable Distribution of Income)

اشتراکیت کا چوتھا اصول یہ ہے کہ پیداوار سے جو کچھ آمدنی حاصل ہو وہ افراد کے درمیان منصفانہ طور پر تقسیم ہو۔ اور غریب و امیر کے درمیان زیادہ فاصلے نہ ہوں، آمدنیوں میں توازن ہو۔ شروع میں دعویٰ یہ کیا گیا تھا کہ اشتراکیت میں آمدنی کی مساوات ہوگی۔ یعنی سب کی آمدنی برابر ہوگی۔ لیکن عملاً ایسا کبھی نہیں ہوا، لوگوں کی اجرتیں اور تنخواہیں کم زیادہ ہوتی رہیں۔ البتہ اشتراکیت میں یہ دعویٰ ضرور کیا گیا تھا کہ اس نظام میں تنخواہوں اور اجرتوں کے درمیان تفاوت بہت زیادہ نہیں ہے۔

## دونوں نظاموں پر تبصرہ

اشتراکیت اور سرمایہ داری کے درمیان ایک صدی سے زیادہ مدت سے شدید معرکہ آرائی رہی، فکری سطح پر دونوں کے درمیان بحث و مناظرہ کا بازار بھی گرم رہا اور سیاسی سطح پر جنگ و پیکار کا بھی۔ دونوں طرف سے ایک دوسرے پر جو تنقیدیں ہوتی رہی ہیں اور اس موضوع پر جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں اگر ان سب کو جمع کیا جائے تو ایک پورا کتب خانہ بھر سکتا ہے۔ یہاں ان تنقیدوں کو پیش کرنا تو ممکن نہیں لیکن اختصار کے ساتھ دونوں نظاموں پر تبصرہ کیا جاسکتا ہے۔ جو میں یہاں مختصر اُپیش کرنا چاہتا ہوں۔

## اشتراکی نظام پر تبصرہ

پہلے اشتراکیت پر تبصرہ کرنا اس لحاظ سے مناسب ہے کہ اس کی خرابیوں کو سمجھنا نسبتاً آسان ہے۔ اشتراکیت کی اتنی بات لاداقی درست تھی کہ سرمایہ دارانہ نظام میں ذاتی منافع کے محرک کو اتنی مکمل چھوٹ دیدی گئی کہ اس کے نتیجہ میں فلاح عامہ کا تصور یا تو بالکل نہیں رہا یا بہت پیچھے چلا گیا۔ لیکن اس کا حل جو اشتراکیت نے تجویز کیا وہ بذات خود بہت انتہا پسندانہ تھا۔ سرمایہ دارانہ نظام نے فرد کو اتنا آزاد اور بے لگام چھوڑ دیا کہ وہ اپنے منافع کی خاطر جو چاہے کرتا پھرے، اس کے مقابلے میں اشتراکیت نے فرد کو اتنا گھونٹ دیا کہ اس کی فطری آزادی بھی سلب ہو کر رہ گئی۔ سرمایہ دارانہ نظام نے بازار کی قوتوں یعنی رسد و طلب کو تمام مسائل کا حل قرار دیا، لیکن اشتراکیت نے ان قدرتی قوانین کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور اس کی جگہ سرکار کی طرف سے کی ہوئی منصوبہ بندی کو ہر مرض کا علاج قرار دیا۔ حالانکہ انسان کی اپنی کی ہوئی منصوبہ بندی ہر جگہ کام نہیں دیتی اور بہت سے مقامات پر اس کا نتیجہ ایک مصنوعی جکڑ بندی کے علاوہ کچھ نہیں نکلتا۔

انسان کو اپنی زندگی میں بہت سے معاشرتی مسائل پیش آتے ہیں۔ ان سب مسائل کو پلاننگ کی بنیاد پر حل کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک معاشرتی مسئلہ یہ بھی ہے کہ ہر مرد کو شادی کے لیے مناسب بیوی درکار ہے، اور بیوی کو شوہر، یہ معاشرتی مسئلہ ابتدائے آفرینش سے آج تک لوگوں کی ذاتی پسند ناپسند اور لوگوں کے ذاتی فیصلوں کی بنیاد پر طے ہوتا رہا ہے۔ ہر شخص اپنے لیے مناسب رفیق حیات

تلاش کرتا ہے اور جس پر دونوں کا اتفاق ہو جائے شادی عمل میں آ جاتی ہے۔ اس نظام کے نتیجے میں بیشک بعض خرابیاں سامنے آئیں۔ مثلاً یہ ذاتی فیصلہ بعض اوقات غلط بھی ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں نا چاہتی اور نا اتفاقی پیدا ہو جاتی ہے اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی عورت یا کوئی مرد اس لیے نکاح سے محروم رہ جاتا ہے کہ اس کی طرف کسی کو کوئی کشش نہیں ہوتی، لیکن ان خرابیوں کا یہ علاج آج تک کسی نے نہیں سوچا کہ شادیوں کے نظام کو ذاتی پسند اور نا پسند کے بجائے سرکار کے حوالے کر دینا چاہیے۔ وہی منصوبہ بندی کرے کہ کتنے مرد اور کتنی عورتیں ہیں اور کونسا مرد کس عورت کے لیے زیادہ مناسب ہے۔ اگر کوئی حکومت یا ریاست اس قسم کی کوئی منصوبہ بندی کرنا چاہے تو ظاہر ہے کہ یہ ایک غیر فطری اور مصنوعی نظام ہوگا۔ جس سے کبھی خوشگوار نتائج برآمد نہیں ہو سکتے۔

اسی طرح یہ مسئلہ کہ انسان کو نسا پیشہ اختیار کرے؟ پیدائش کے کس عمل میں کتنا حصہ لے؟ یا کس انداز سے اپنی خدمات معاشرے کو پیش کرے؟ درحقیقت ایک معاشرتی مسئلہ ہے۔ اس مسئلے کو اگر صرف خشک منصوبہ بندی کی بنیاد پر حل کرنے کی کوشش کی جائے گی تو اس سے مندرجہ ذیل خرابیاں لازم آئیں گی۔

۱۔ منصوبہ بندی کا کام ظاہر ہے کہ اشتراکی نظام میں حکومت انجام دیتی ہے اور حکومت فرشتوں کے کسی مردہ کا نام نہیں، جس سے کوئی غلطی یا بددیانتی سرزد نہ ہو۔ ظاہر ہے حکومت کرنے والے بھی گوشت پوست کے انسان ہوتے ہیں وہ اپنی خواہشات اور ذاتی مفادات سے بھی مغلوب ہو سکتے ہیں اور ان کی سوچ میں بھی غلطی کا امکان ہے۔ دوسری طرف جب سارے ملک کے تمام وسائل پیداوار انسانوں کے اس مردہ کے حوالے کر دیئے گئے تو اس سے ان کی نیت میں فتنہ آنے کی صورت میں اس کے نتائج پوری قوم کو بھگتنے پڑیں گے۔ اگر سرمایہ دارانہ نظام میں ایک چھوٹا سرمایہ دار محدود وسائل پیداوار پر ملکیت حاصل کر کے چند افراد کو ظلم کا نشانہ بنا سکتا ہے تو اشتراکی نظام میں چند برسر اقتدار افراد پورے ملک کے وسائل پر قابض ہو کر اس سے کہیں زیادہ ظلم کر سکتے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ بہت سارے چھوٹے چھوٹے سرمایہ دار ختم ہو جائیں اور ان سب کی جگہ ایک بڑا سرمایہ دار وجود میں آجائے جو دولت کے سارے وسائل کو من مانے طریقے سے استعمال کرے۔

۲۔ اشتراکیت کا منصوبہ بند نظام ایک انتہائی طاقتور بلکہ جاہر حکومت کے بغیر نہ قائم ہو سکتا ہے نہ چل سکتا ہے۔ کیونکہ افراد کو ہمہ گیر ریاست کی منصوبہ بندی کے تابع بنانے کے لیے ریاستی جبر لازم ہے۔ کیونکہ ہر شخص کو اپنی مرضی کے مطابق کام کرنے کے بجائے ریاستی منصوبہ بندی کے تحت کام کرنا پڑتا ہے اس لیے یہ منصوبہ بندی ایک زبردست قوت قاہرہ کے بغیر کام نہیں کر سکتی۔ چنانچہ اشتراکی نظام

میں سیاسی آزادیوں کا خاتمہ لازمی ہے اور اس طرح فرد کی آزادی بہر طور کچلی جاتی ہے۔

۳۔ چونکہ اشتراکیت میں ذاتی منافع کے محرک کا بالکل خاتمہ کر دیا جاتا ہے۔ اس لیے لوگوں کی کارکردگی پر اس کا برا اثر پڑتا ہے۔ انسان یہ سوچتا ہے کہ وہ خواہ چستی اور محنت اور رائج کے ساتھ کام کرے یا سستی اور کالہی کے ساتھ، دونوں صورتوں میں اس کی آمدنی یکساں ہے۔ اس لیے اس میں بہتر کارکردگی کا ذاتی جذبہ برقرار نہیں رہتا۔ ذاتی منافع کا محرک علی الاطلاق بری چیز نہیں۔ بلکہ اگر وہ اپنی حد میں ہو تو انسان کی صلاحیتوں کو اجاگر کرتا ہے اور اسے نت نئی مہم جوئی پر آمادہ کرتا ہے۔ اس فطری جذبے کو حد میں رکھنے کی بیشک ضرورت ہے لیکن اس کو بالکل کچل دینے سے انسان کی بہت سی صلاحیتیں ضائع ہو جاتی ہیں<sup>(۱)</sup>

یہ تمام خرابیاں محض نظریاتی نوعیت کی نہیں ہیں، بلکہ اشتراکیت کی پہلے تجربہ گاہ روس میں چوتھرا سال کے تجربہ سنے یہ تمام خرابیاں پوری طرح ثابت کر دی ہیں۔ ایک زمانے میں کچھ عرصہ پہلے تک اشتراکیت اور نیشنلائزیشن کا طوطی بولتا تھا اور جو شخص اس کے خلاف زبان کھولتا اسے رجعت پسند اور سرمایہ دار کا ایجنٹ کہا جاتا تھا۔ لیکن سوویت یونین کے خاتمے کے موقع پر خود روس کے صدر یلسن نے کہا کہ:

”کاش اشتراکیت (Utopian)<sup>(۲)</sup> نظریے کا تجربہ روس جیسے عظیم ملک میں

(۱) الجزائر میں ایک دوکان میں خود میرا ایک واقعہ پیش آیا کہ مجھے ایک تفسیر (مطبوعہ و التحریر) جو علامہ طاہر بن عاشور کی ہے وہ خریدنی تھی تو شام کے وقت پانچ بجے کا وقت قریب تھا، میں نے اس سے کہا کہ بھئی میں یہ تفسیر خریدنا چاہتا ہوں اور تفسیر خریدنے کے معنی یہ تھے کہ وہ بارہ سو (الجزائری) دینار کی تھی، لیکن میرے پاس الجزائری دینار نہیں تھے اس کی ڈالر تھے۔ میں نے اس سے کہا کہ بھئی میں جا کر اسے کھلو کر لاتا ہوں آپ براہ کرم اتنی دیر میرا انتظار کیجئے تو اس نے جواب دیا کہ نہیں پانچ بجے دوکان بند ہو جائے گی۔ میں نے کہا کہ مجھے صرف پانچ منٹ مہلت دیجئے۔ میں جلدی سے جا کر اس کو الجزائری دینار میں تبدیل کر کے دوڑتا ہوا پہنچا اور پانچ بج کر ایک یا دو منٹ ہوئے تھے کہ دوکان بند ہو گئی تھی اور دوکان دار غائب۔ نتیجہ یہ کہ وہ الجزائری دینار آج تک میرے پاس پڑے ہوئے ہیں، کہیں اس کی کوئی قیمت نہیں ہے، اور کبھی الجزائر جانا ہوا تو استعمال ہو گئے ورنہ دنیا میں کوئی اس کو لینے کو تیار نہیں ہے۔ (انعام الباری)

(۲) Utopia کا ترجمہ ”لامکان“ ہے اور یہ درحقیقت ایک کتاب کا نام ہے۔ جو قدیم زمانے کے کسی لاطینی یا یونانی بادشاہ نے لکھی تھی۔ جس میں ایک خیالی ریاست کا تصور پیش کیا گیا تھا۔ جہاں تمام اشیاء انسانوں کی مشترک ملکیت ہیں۔ ہر شخص جو چیز چاہتا ہے اپنی خواہش کے مطابق قیمت دے بے بغیر حاصل کر لیتا ہے اور کسی پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ یہ چونکہ ایک ناممکن العمل تصور تھا اس لیے یہ لفظ ایک خیالی جنت کے معنی میں استعمال ہونے لگا جس کے حاصل کرنے کا کوئی امکان نہ ہو اور جو کوئی شخص اس دمن کے خیالی منصوبے بنائے اس کو Utopian کہا جاتا ہے۔



کرنے کے بجائے افریقہ کے کسی چھوٹے رقبے میں کر لیا گیا ہوتا تاکہ اس کی تباہ کاریوں کو جاننے کے لیے چوتھرا سال نہ لگتے۔“ (نیوز دیک)

## سرمایہ دارانہ نظام پر تبصرہ

اب مختصر سرمایہ دارانہ نظام کے فلسفے پر تبصرہ کرنا ہے۔ اشتراکیت کی ناکامی کے بعد سرمایہ دار مغربی ممالک میں بڑے شد و مد کے ساتھ بغلیں بجائی جا رہی ہیں اور یہ دعوئی کیا جا رہا ہے کہ چونکہ اشتراکیت عمل کی دنیا میں ناکام ہو گئی۔ اس لیے سرمایہ دارانہ نظام کی حقانیت ثابت ہو گئی۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشتراکیت کی ناکامی کی وجہ یہ نہیں تھی کہ مروجہ سرمایہ دارانہ نظام برحق تھا، بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ اشتراکیت نے سرمایہ دارانہ نظام کی حقیقی غلطیوں کی اصلاح کے بجائے ایک دوسرا راستہ اختیار کر لیا، لہذا اب سرمایہ دارانہ نظام کی فکری غلطیوں کو زیادہ باریک بینی کے ساتھ سمجھنے کی ضرورت ہے۔

در اصل بات یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کے فلسفے میں اس حد تک تو بات درست تھی کہ معاشی مسائل کے حل کے لیے ذاتی منافع کے محرک اور بازار کی قوتوں یعنی رسد و طلب سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہ انسانی فطرت کا تقاضہ ہے۔ اور قرآن و سنت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے (جیسا کہ چند صفحات کے بعد آپ اس کو ملاحظہ فرمائیں گے) لیکن غلطی یہاں سے لگی کہ ایک شخص کو زیادہ سے زیادہ منافع کی بے لگام آزادی دی گئی، جس میں حلال و حرام کی کوئی تفریق نہیں تھی اور نہ اجتماعی فلاح کی طرف خاطر خواہ توجہ تھی۔ چنانچہ اس کے لیے ایسے طریقے اختیار کرنا بھی جائز ہو گیا جن کے نتیجے میں وہ زیادہ سے زیادہ دولت مند بن کر بازار پر اپنی اجارہ داری (Monopoly) قائم کر لے۔ اجارہ داری کا مطلب یہ ہے کہ کسی خاص چیز کی رسد فراہم کرنا کسی ایک شخص یا ایک گروپ میں منحصر ہو کر رہ جائے۔ یعنی صورت حال ایسی پیدا ہو جائے کہ اس شخص یا گروپ کے سوا کوئی اور چیز پیدا نہ کر پائے اس اجارہ داری کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لوگ وہ چیز اس کی مقرر کی ہوئی من مانی قیمت پر لینے پر مجبور ہوتے ہیں۔

انسان کے ذاتی منافع محرک کو مکمل چھوٹ دینے اور اس پر ضرورت سے زیادہ زور دینے کے نتیجے میں جو خرابیاں سرمایہ دار معاشرے میں پیدا ہوئیں، وہ مختصر احسب ذیل ہیں:

۱۔ چونکہ منافع کے حصول کے لیے حلال و حرام کی کوئی تفریق نہیں تھی۔ اس لیے اس سے بہت سی اخلاقی برائیاں معاشرے میں پھیلیں۔ اس لیے کہ زیادہ سے زیادہ منافع کمانے کا محرک اکثر لوگوں کے سفلی جذبات کو ابھیل کر کے ان کی غلا خواہشات کا سامان فراہم کرتا ہے۔ جس سے معاشرے میں

اخلاقی بگاڑ پھیلتا ہے۔ چنانچہ مغربی ممالک میں عریانی اور فحاشی کا ایک اہم سبب یہ بھی ہے۔ عریاں تصاویر اور فلموں کا ایک سیلاب ہے، جسے معاشرے میں پھیلا کر لوگ ذاتی منافع کے محرک کی تسکین کر رہے ہیں۔ عورتیں اپنے جسم کا ایک ایک عضو اس محرک کے تحت بازار میں فروخت کر رہی ہیں۔ ابھی ایک حالیہ رپورٹ کے مطابق سروسز کے کاروبار میں سب سے زیادہ نفع بخش کاروبار ماڈل گرلز کا ہے، جو اپنی تصویریں صنعت کاروں کو اپنی مصنوعات پر چھاپنے کے لیے یا اشتہار کا حصہ بنانے کے لیے فراہم کرتی ہیں، اور اس کا بہت بھاری معاوضہ وصول کرتی ہیں۔ یہاں تک کہ ان کا طبقہ امریکہ کے سب سے زیادہ کمانے والوں میں شامل ہے۔

ایک عریاں بالکل مادرِ زاد برہنہ تصویروں کا رسالہ ہے، اس کے ایک مہینہ میں بیس ملین نسخے فروخت ہوتے ہیں۔ بیس ملین کے معنی ہیں دو کروڑ، ایک مہینہ میں دو کروڑ نسخے فروخت ہوتے ہیں، تو جب نفع کمانے کے لیے آزاد چھوڑ دیا گیا تو انسان کے فطری جذبات کو براہِ ہیئتہ کر کے نفع کمایا۔

کچھ عرصہ پہلے ایک امریکی رسالہ ٹائمز (Times) میں اطلاع آئی تھی کہ امریکہ میں خدمات کے میدان میں جو سب سے زیادہ کمانے والا طبقہ ہے وہ ماڈل گرل (Model Girl) کا ہے۔ وہ کئی ملین ڈالر یومیہ کماتی ہے۔ تو جب منافع کمانے کا ہر طریقہ جائز ہو گیا تو اس میں حلال و حرام کی کوئی تفریق نہیں رہی، جائز نا جائز، اخلاقی و غیر اخلاقی، مناسب اور نا مناسب کی کوئی تفریق نہیں رہی۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عصمتِ فردشی کے کاروبار کو بہت سے مغربی ملکوں میں قانونی تحفظ حاصل ہے اگرچہ بہت سے ملکوں میں اب بھی قانوناً منع ہے لیکن بہت سے ملکوں نے اس کو قانونی تحفظ فراہم کر دیا ہے۔ پچھلے دونوں لاس اینجلس میں عصمتِ فردش عورتوں کی کانفرنس منعقد ہوئی جس میں یہ مطالبہ کیا گیا تھا کہ جن ملکوں نے ابھی تک لائسنس نہیں دیا وہ بھی لائسنس دیدیں، تو جب منافع کمانے کے لیے ہر شخص آزاد ہے اور اس پر کوئی پابندی، کوئی رکاوٹ نہیں ہے تو وہ ہر طریقہ اختیار کرے گا۔

ایک انٹرنیشنل ماڈل گرل کے بارے میں لکھا گیا کہ وہ دوسرے ملکوں کی کہانیوں کے ساتھ بھی ماڈلنگ کرتی ہے، اس کی فیس اس کے لگ بھگ ہوتی ہے وہ تو علیحدہ اور دوسرے ملکوں میں جانے کا فسٹ کلاس ٹکٹ کا کرایہ الگ اور فائیو اسٹار ہوٹل میں ٹھہرنے کا خرچہ الگ اور معاہدہ یہ ہوتا ہے کہ تین سال تک وہ کہنی جتنی مصنوعات بنائے گی اس کی منہ مانگی مقدار اس کو مفت فراہم کرے گی۔

ظاہر ہے کہ ان پر جو لاکھوں ڈالر خرچ کیے جاتے ہیں وہ بالآخر پیداوار کی لاگت میں شامل ہو کر عام صارفین کی جیب پر پڑتے ہیں اور اس طرح پوری قوم ان بد اخلاقیوں کی مالی قیمت بھی ادا کرتی ہے۔

۲۔ چونکہ ذاتی منافع کے حصول پر کوئی خاص اخلاقی پابندی عائد نہیں، اس لیے ترجیحات کے تعین اور وسائل کی تخصیص میں اجتماعی مصالح کا کما حقہ لحاظ نہیں ہو پاتا۔ جب زیادہ منافع کا حصول ہی منہجائے مقصود ٹھہرا تو اگر یہ زیادہ منافع عریاں فلموں کے ذریعے حاصل ہو رہا ہو تو ایک شخص بے گھر لوگوں کو مکان فراہم کرنے میں روپیہ کیوں لگائے؟ جبکہ مقابلہ اس میں نفع کم ہو۔

۳۔ ذاتی منافع کے محرک پر حلال و حرام کی پابندی نہ ہونے کی وجہ سے سود، قمار، سٹم وغیرہ سب سرمایہ دارانہ نظام میں جائز ہیں، حالانکہ یہ وہ چیزیں ہیں جو کہ معیشت کے فطری توازن میں بگاڑ پیدا کرتی ہیں۔ جس کا ایک مظاہرہ یہ ہے کہ ان کے نتیجے میں بکثرت اجارہ داریاں قائم ہو جاتی ہیں۔ اور ان اجارہ داریوں کی موجودگی میں بازار کی فطری قوتیں یعنی رسد و طلب کے قوانین مفلوج ہو جاتے ہیں اور کما حقہ کام نہیں کر پاتے، یعنی ایک طرف تو سرمایہ دارانہ نظام کا دعویٰ یہ ہے کہ ہم مارکیٹ کی قوتیں یعنی رسد و طلب سے کام لینا چاہتے ہیں اور دوسری طرف ذاتی منافع کے محرک کو بے مہار چھوڑ کر اس میں اجارہ داریوں کے مواقع فراہم کیے گئے ہیں، جن سے رسد و طلب کی قوتیں ناکارہ یا بے اثر ہو جاتی ہیں۔

اس کی تھوڑی سی تشریح یہ ہے کہ رسد و طلب کی قوتیں معیشت میں توازن پیدا کرنے کے لیے اس وقت کارآمد ہوتی ہیں جب بازار میں آزاد مقابلے (Free Competition) کی فضا ہو، لیکن جب کسی شخص کی اجارہ داری قائم ہو جائے تو قیمتوں کا نظام متوازن نہیں رہتا اور معیشت کے چار بنیادی مسائل کے بارے میں ہونے والے فیصلے معاشرے کی حقیقی ضرورت اور طلب کی عکاسی نہیں کرتے، اور یہاں بھی ایک مصنوعی نظام وجود میں آ جاتا ہے۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھیں، مثلاً چینی کی پیداوار ضرورت کے مطابق اتنی ہونی چاہیے کہ بازار میں اس کی مناسب قیمت رسد و طلب کے ذریعہ متعین ہو جائے، لیکن مناسب قیمت پہ تعین اسی وقت ممکن ہے جب چینی بنانے کے لیے مختلف کارخانے موجود ہوں، اور خریدنے والے کو یہ اختیار ہو کہ اگر ایک کارخانے کی چینی مہنگی ہے تو وہ دوسرے کارخانے سے خرید سکے۔ اگر بازار میں مقابلے کی یہ فضا ہو تو کوئی بھی کارخانہ قیمت کے تعین میں من مانی نہیں کر سکتا، اس صورت میں بازار میں چینی کی جو قیمت متعین ہوگی وہ وقتاً طلب و رسد کے توازن سے وجود میں آئے گی اور متوازن قیمت ہوگی۔ لیکن اگر ایک ہی شخص چینی کے کاروبار کا اجارہ دار بن گیا اور لوگ صرف اسی سے چینی خریدنے پر مجبور ہیں تو پھر لوگوں کے پاس اس کے علاوہ چارہ نہیں ہوتا کہ اس کی مقرر کی ہوئی قیمت پر چینی خریدیں۔ ایسی صورت میں چینی کی جو قیمت ہوگی وہ یقیناً اس صورت سے زیادہ ہوگی جب بازار میں ایک سے زیادہ چینی فراہم کرنے والے ہوتے اور ان

میں تجارتی مقابلہ ہوتا۔ فرض کیجئے کہ آزاد مقابلے کی صورت میں چینی کی قیمت آٹھ روپے کلو ہوتی، تو اجارہ داری کی صورت میں وہ دس یا بارہ روپے کلو ہو سکتی ہے۔ اب اگر لوگ بارہ روپے میں چینی خرید رہے ہیں تو یہ معاملہ ان کی حقیقی طلب کی نمائندگی نہیں کر رہا ہے بلکہ ایک مصنوعی صورت حال کی نمائندگی کر رہا ہے جو چینی کے ایک تاجر کی اجارہ داری سے پیدا ہوئی اور اس طرح اجارہ داری نے حقیقی طلب و رسد کے نظام کو بگاڑ دیا۔

لہذا اگرچہ یہ کہنا درست تھا کہ معاشی مسائل کا فیصلہ بڑی حد تک طلب و رسد کی طاقتوں کو کرنا چاہیے لیکن اس مقصد کے حصول کے لیے جب ذاتی منافع کے محرک کو حلال و حرام کی تفریق کے بغیر بے مہار چھوڑا گیا تو اس نے اجارہ داریاں قائم کر کے خود طلب و رسد کی قوتوں کو ٹھیک ٹھیک کام کرنے سے روک دیا۔ اور اس طرح سرمایہ دارانہ نظام کے ایک اصول نے عملاً خود اپنے دوسرے اصول کی نفی کر دی۔

۴۔ اگرچہ سرمایہ دارانہ نظام کا اصل تصور یہ تھا کہ کاروبار اور تجارت میں کسی قسم کی مداخلت نہ ہو۔ لیکن رفتہ رفتہ تجربات سے گزرنے کے بعد عملاً یہ اصول پوری طرح برقرار نہیں رہ سکا۔ تقریباً تمام سرمایہ دارانہ ممالک میں حکومت کی طرف سے کچھ نہ کچھ مداخلت ہوتی رہی ہے۔ مثلاً حکومت مختلف قوانین کے ذریعہ بالخصوص ٹیکسوں کے ذریعہ کسی تجارت کی ہمت افزائی اور کسی کی ہمت شکنی کرتی رہی ہے اور اب شاید کوئی سرمایہ دار ملک ایسا نہیں ہے جس میں کاروبار اور تجارت پر حکومت کی طرف سے کوئی نہ کوئی پابندی عائد نہ ہو۔ لہذا حکومت کی عدم مداخلت (Laissez Faire) کے اصول پر صحیح طور پر عمل کرنے والا دنیا میں کوئی ملک موجود نہیں۔ لیکن حکومت کی یہ مداخلتیں بسا اوقات تو نوکر شاہی اور سرمایہ داروں کے باہمی گٹھ جوڑ کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ جن کا فائدہ صرف با اثر سرمایہ داروں کو پہنچتا ہے اور اس کی وجہ سے اجتماعی فلاح و بہبود حاصل نہیں ہوتی اور اگر یہ پابندیاں اس قسم کے گٹھ جوڑ اور بددیانتی سے خالی ہوں تب بھی وہ خالص سیکلر سوچ پر مبنی ہوتی ہیں۔ اپنی عقل کی روشنی میں جو پابندی مناسب سمجھی لگا دی۔ حالانکہ تنہا عقل تمام انسانی مسائل حل کرنے کے لیے ناکافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ پابندیاں معاشی ناہمواریوں کا صحیح علاج نہیں بن سکیں۔

۵۔ سرمایہ دارانہ نظام میں خاص طور پر تقسیم دولت کا نظام ناہمواری کا شکار رہتا ہے۔ اس ناہمواری کا ایک بڑا سبب سود اور قمار ہے، اس کے نتیجے میں دولت کے بہاؤ کا رخ امیروں کی طرف رہتا ہے غریبوں اور عوام کی طرف نہیں ہوتا۔ اس کی پوری تشریح انشاء اللہ تقسیم دولت پر گفتگو کرتے ہوئے آئے گی۔

## معیشہ کے اسلامی احکام

سرمایہ داری اور اشتراکیت کے مختصر تعارف کے بعد اب میں مختصر ایہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ معیشہ کے جو بنیادی مسائل بیان کیے گئے تھے، ان کے بارے میں اسلامی نقطہ نظر کیا ہے؟ یہ بات پہلے ہی قدم پر واضح دینی چاہیے کہ اسلام کوئی معاشی نظام نہیں ہے، بلکہ وہ ایک دین ہے، جس کے احکام ہر شعبہ زندگی سے متعلق ہیں۔ جس میں معیشہ بھی داخل ہے۔ لہذا قرآن و حدیث نے معروف معنوں میں کوئی معاشی نظام پیش نہیں کیا، جس کو موجودہ دور کی معاشی اصطلاحات میں تعبیر کیا گیا ہو۔ لہذا ترجیحات کا تعین، وسائل کی تخصیص، آمدنی کی تقسیم، اور ترقی کے عنوان سے قرآن و سنت یا اسلامی فقہ میں براہ راست کوئی بحث موجود نہیں ہے، لیکن زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح اسلام نے معیشہ کے بارے میں بھی کچھ احکام دیئے ہیں ان احکام کے مجموعی مطالعے سے ہم یہ مستنبط کر سکتے ہیں کہ مذکورہ چار مسائل کے سلسلے میں اسلام کا نقطہ نظر کیا ہے؟ اور اسی مطالعے اور استنباط کا حاصل اس وقت پیش کرنا مقصود ہے۔ اسلام کے معاشی احکام اور تعلیمات پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اسلام نے بازار کی قوتوں یعنی رسد و طلب کے قوانین کو تسلیم کیا ہے اور وہ معیشہ کے حل کے لیے ان کے استعمال کافی الجملہ حامی ہے۔ چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

”نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ

دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا“ (زخرف: ۳۲)

”ہم نے ان کے درمیان معیشہ کو تقسیم کیا ہے اور ان میں سے بعض کو بعض پر

درجات میں فوقیت دی ہے تاکہ ان میں سے ایک دوسرے سے کام لے سکے۔“

ظاہر ہے کہ ایک دوسرے سے کام اس طرح لیا جائے گا کہ کام لینے والا کام کی طلب اور کام دینے والا کام کی رسد ہے۔ اس طلب اور رسد کی باہمی کشش اور باہمی احتراز سے ایک متوازن معیشہ وجود میں آتی ہے۔ اسی طرح آنحضرت ﷺ کے زمانے میں جب دیہاتی اپنی زرعی پیداوار شہر میں فروخت کے لیے لاتا تو بعض شہری لوگ اس دیہاتی سے کہتے کہ تم اپنا مال خود شہر میں لے جا کر مت بیچو، بلکہ یہ سامان مجھے دیدو، میں مناسب قیمت پر اس کو فروخت کروں گا، تاکہ اس کی قیمت زیادہ ملے۔ آنحضرت ﷺ نے شہریوں کو ایسا کرنے سے روکا، اور اس کے ساتھ ہی یہ جملہ ارشاد فرمایا:

”دعوا الناس یرزق اللہ بعضهم عن بعض“

”لوگوں کو آزاد چھوڑ دو تاکہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض کو بعض کے ذریعے رزق عطا فرمائے“

اس طرح آنحضرت ﷺ نے بیچنے اور خریدنے والے کے درمیان تیسرے شخص کی مداخلت کو اس لیے مسترد فرمایا تاکہ بازار میں طلب و رسد کا صحیح توازن قائم ہو۔ ظاہر ہے کہ دیہاتی جب براہ راست بازار میں کوئی چیز فروخت کرے گا تو اپنا مناسب نفع رکھ کر ہی فروخت کرے گا۔ لیکن اسے چونکہ جلدی واپس جانا ہے، اس لئے اس کے پاس ذخیرہ اندوزی کی گنجائش نہیں اور اس کے خود بازار میں بیچنے کی صورت میں طلب و رسد کا ایسا امتزاج ہوگا جو صحیح قیمت متعین کرنے میں مدد دے گا۔ اس کے برخلاف اگر کوئی تیسرا آدمی ان دونوں کے درمیان آجائے اور مال کی ذخیرہ اندوزی کر کے اس کی مصنوعی قلت پیدا کرے تو وہ طلب و رسد کے قدرتی نظام میں بگاڑ پیدا کرے گا۔ لہذا اس حدیث سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے طلب و رسد کے قدرتی نظام کو تسلیم فرمایا اور اس کو باقی رکھنے کی کوشش فرمائی۔

اسی طرح جب آپ ﷺ سے یہ درخواست کی گئی کہ آپ بازار میں فروخت ہونے والی چیزوں کی قیمت متعین فرمادیں تو اس موقع پر بھی حضور اکرم ﷺ نے یہ الفاظ ارشاد فرمائے:

”ان اللہ هو المسمر القابض الباسط الرزاق“

”بیشک اللہ تعالیٰ ہی قیمت متعین کرنے والے ہیں۔ وہی چیزوں کی رسد میں کمی

کرنے والے اور زیادتی کرنے والے ہیں اور وہی رازق ہیں“

اللہ تعالیٰ کو قیمت مقرر کرنے والا قرار دینے کا واضح مطلب اس حدیث کے سیاق میں بھی ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے طلب و رسد کے فطری اصول مقرر فرمائے ہیں جن سے قیمتیں فطری طور پر متعین ہوتی ہیں اور اس فطری نظام کو چھوڑ کر مصنوعی طور سے قیمتوں کا تعین پسندیدہ نہیں۔

قرآن و سنت کے ان ارشادات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اسلام نے بازار کی قوتوں یعنی طلب و رسد کے قوانین کو فی الجملہ تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح ذاتی منافع کے محرک سے بھی فی الجملہ کام لیا ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام میں اس محرک کو بالکل آزاد چھوڑ دیا گیا، جسکے نتیجے میں وہ خرابیاں پیدا ہوئیں جن کا ذکر پیچھے کیا گیا ہے۔ اسلام نے ذاتی منافع کے محرک کو برقرار رکھتے ہوئے خرابیاں پیدا ہونے سے روک رکھی ہیں۔ اس کے علاوہ اس نے ذاتی منافع کے محرک کو برقرار رکھتے ہوئے اور طلب و رسد کے قوانین کو تسلیم کرتے ہوئے تجارتی اور معاشی سرگرمیوں پر کچھ ایسی پابندیاں عائد کر دیں کہ ان پر عمل کی صورت میں ذاتی منافع کا محرک ایسے غلط رخ پر نہیں چل سکتا جو معیشت کو غیر

متوازن کرے یا اس سے دوسری اخلاقی یا اجتماعی خرابیاں پیدا ہوں۔ اسلام نے ذاتی منافع کے محرک پر جو پابندیاں عائد کی ہیں، انہیں تین قسموں پر منقسم کیا جاسکتا ہے:

## ۱۔ خدائی پابندی

سب سے پہلے تو اسلام نے معاشی سرگرمیوں پر حلال و حرام کی کچھ ابدی پابندیاں عائد کی ہیں جو ہر زمانے میں اور ہر جگہ نافذ العمل ہیں۔ مثلاً سود، قمار، شہ، اکتناز، احکار، یعنی ذخیرہ اندوزی اور دوسری تمام بیوع باطلہ کو کلی طور پر ناجائز قرار دیدیا، کیونکہ یہ چیزیں عموماً اجارہ داریوں کے قیام کا ذریعہ بنتی ہیں اور ان سے معیشت میں ناہمواریاں پیدا ہوتی ہیں۔ اسی طرح ان تمام چیزوں کی پیداوار اور خرید و فروخت کو حرام قرار دیا جن سے معاشرہ کسی بد اخلاقی کا شکار ہو، اور جس میں لوگوں کے سفلی جذبات بھڑکا کر ناجائز طریقے سے آمدنی حاصل کرنے کا راستہ پیدا کیا جائے۔

یہاں یہ بات واضح دینی چاہیے کہ یہ پابندیاں قرآن و سنت کے ذریعہ عائد کی گئی ہیں۔ انہیں اسلام نے انسان کی ذاتی عقل پر نہیں چھوڑا کہ اگر اس کی عقل مناسب سمجھے تو پابندی عائد کر دے اور اگر مناسب نہ سمجھے تو پابندی عائد نہ کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کی اچھائی یا برائی کا فیصلہ کرنے کے لیے بسا اوقات انسانوں کی عقلوں میں تفاوت اور اختلاف ہوتا ہے۔ ایک انسان کی عقل ایک چیز کو اچھا اور دوسرے انسان کی عقل اس کو برا سمجھ سکتی ہے، لہذا اگر ان پابندیوں کو بھی محض عقل انسانی کے حوالے کیا جاتا تو اس بات کا امکان تھا کہ لوگ ان پابندیوں کو اپنی عقل کی روشنی میں نامناسب قرار دے کر معاشرے کو ان سے آزاد کر دیتے اور چونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے علم میں یہ پابندیاں ہر زمانے میں اور ہر جگہ کے لیے ضروری تھیں اس لیے ان کو وحی کے ذریعہ ابدی حیثیت دی گئی، تاکہ انسان اپنی عقلی تاویلات کے سہارے ان سے چھٹکارا حاصل کر کے معیشت اور معاشرے کو ناہمواریوں میں مبتلا نہ کر سکے۔

یہیں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ خدائی پابندیاں جو قرآن و سنت نے عائد کی ہیں، بہر صورت واجب العمل ہیں۔ خواہ انسان کو ان کی عقلی حکمت سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔

جیسا کہ پیچھے عرض کیا گیا، موجودہ دور میں بیشتر سرمایہ دار ممالک بھی ذاتی منافع کے محرک پر کچھ نہ کچھ پابندیاں ضرور عائد کرتے ہیں لیکن وہ پابندیاں چونکہ وحی الہی سے مستفید نہیں ہوتیں اس لیے وہ متوازن معیشت کے قیام کے لیے کافی نہیں ہوتیں۔ چنانچہ ان سرمایہ دار ملکوں میں کہیں بھی سود، قمار، اور شہ وغیرہ پر کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی، جو معاشی ناہمواریوں کا بہت بڑا سبب ہے۔

## ۲- ریاستی پابندیاں

مذکورہ خدائی پابندیاں تو ابدی نوعیت کی تھیں۔ انہی کے ساتھ اسلامی شریعت نے حکومت وقت کو یہ اختیار بھی دیا ہے کہ وہ کسی عمومی مصلحت کے تحت کسی ایسی چیز یا ایسے فعل پر پابندی عائد کر سکتی ہے، جو بذات خود حرام نہیں، بلکہ مباحات کے دائرے میں آتی ہے، لیکن اس سے کوئی اجتماعی خرابی لازم آتی ہے۔ یہ پابندی ابدی نوعیت کی نہیں ہوتی، جو ہر زمانے میں اور ہر جگہ نافذ العمل ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت وقتی حکم کی ہوتی ہے، جو وقتی مصلحت کے تحت ہوتا ہے۔ اس کی سادہ سی مثال یہ ہے کہ فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ جب ہیضہ کی وبا پھوٹ رہی ہو تو حکومت یہ پابندی لگا سکتی ہے کہ خرید و فروخت اور اس کا کھانا ممنوع ہے جب تک حکومت کی طرف سے عائد کردہ یہ پابندی باقی رہے اس وقت تک خرید و کھانا اور اس کا بیچنا شرعاً بھی ناجائز ہو جائے گا۔ اسی طرح اصول فقہ میں سد ذرائع کے نام سے ایک مستقل باب ہے کہ اگر ایک کام فی نفسہ جائز ہو لیکن اس کی کثرت کسی معصیت یا مفسدے کا سبب بن رہی ہو تو حکومت کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اس جائز کام کو بھی ممنوع قرار دیدے۔

اس اصول کے تحت حکومت تمام معاشی سرگرمیوں کی نگرانی کر سکتی ہے اور جن سرگرمیوں سے معیشت میں ناہمواری پیدا ہونے کا اندیشہ ہو، ان پر مناسب پابندی عائد کر سکتی ہے۔ کنز العمال میں روایت منقول ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ ایک مرتبہ بازار میں آئے تو دیکھا کہ ایک شخص کوئی چیز اس معروف نرخ سے بہت کم داموں میں فروخت کر رہا ہے۔ آپ نے اس سے فرمایا کہ:

”اما ان تزد فی السعرو اما ترفع عن سوقنا“<sup>(۱)</sup>

”یا تو دام میں اضافہ کرو، ورنہ ہمارے بازار سے اٹھ جاؤ“

روایت میں یہ بات واضح نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کس وجہ سے اس پر پابندی لگائی۔ ہو سکتا ہے کہ وجہ یہ ہو کہ وہ متوازن قیمت لگا کر دوسرے تاجروں کے لئے جائز نفع کا راستہ بند کر رہا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ پابندی کی وجہ یہ ہو کہ قیمت کم پر مہیا ہونے کی صورت میں لوگ اسے ضرورت سے زیادہ خرید رہے ہوں، جس سے اسراف کا دروازہ کھلتا ہو، یا لوگوں کے لئے ذخیرہ اندوزی کی گنجائش نکلتی ہو۔ بہر صورت قابل غور بات یہ ہے کہ اصل شرعی حکم یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ملکیت کی چیز جس دام پر چاہے فروخت کر سکتا ہے، لہذا کم قیمت پر بیچنا فی نفسہ جائز تھا، لیکن کسی اجتماعی مصلحت کی

(۱) کنز العمال باب الاحکام ج: ۳ ص: ۵۶۔



وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر پابندی عائد کی۔

اس قسم کی ریاستی پابندیوں کے واجب ہونے کا مآخذ قرآن کریم کا یہ ارشاد ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَاطِيعُوا أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ“

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے بااختیار لوگوں کی اطاعت کرو۔

اس آیت میں ”اولی الامر“ (بااختیار افراد) کی اطاعت کو، اللہ اور رسول کی اطاعت سے الگ کر کے ذکر کیا گیا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جن چیزوں میں قرآن و سنت نے کوئی معین حکم نہیں دیا ان میں اولی الامر کے احکام واجب التعمیل ہیں۔

یہاں یہ بات واضح رہنا ضروری ہے کہ حکومت کو مباحات پر پابندی عائد کرنے کا یہ اختیار غیر محدود نہیں ہے بلکہ اس کے بھی کچھ اصول و ضوابط ہیں۔ ایک یہ کہ حکومت کا وہی حکم واجب التعمیل ہے جو قرآن و سنت کے کسی حکم سے متصادم نہ ہو اور دوسرے یہ کہ حکومت کو اس قسم کی پابندی عائد کرنے کا اختیار صرف اس وقت ملتا ہے جب کوئی اجتماعی مصلحت اس کی داعی ہو۔ چنانچہ ایک مشہور فقہی قاعدے میں اس بات کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے کہ:

”تصرف الامام بالرعية منوط بالمصلحة“

”عوام پر حکومت کے اختیارات مصلحت کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں“

لہذا اگر کوئی حکومت کسی اجتماعی مصلحت کے بغیر کوئی پابندی عائد کرے تو یہ پابندی جائز نہیں اور قاضی کی عدالت سے اس کو منسوخ کرایا جاسکتا ہے۔

### ۳۔ اخلاقی پابندیاں

جیسا کہ پیچھے عرض کیا گیا کہ اسلام ٹھیٹ معنوں میں کسی معاشی نظام کا نام نہیں بلکہ ایک دین کا نام ہے۔ اس دین کی تعلیمات اور احکام زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح معیشت سے بھی متعلق ضرور ہیں۔ لیکن اس دین کی تعلیمات میں یہ بات قدم قدم پر واضح کی گئی ہے کہ معاشی سرگرمیاں اور ان سے حاصل ہونے والے مادی فوائد انسان کی زندگی کا ملبغائے مقصود نہیں ہے۔ قرآن و سنت کا تمام تر زور اس بات پر ہے کہ دنیاوی زندگی ایک محدود اور چند روزہ زندگی ہے اور اس کے بعد ایک ایسی ابدی زندگی آنے والی ہے جس کی کوئی انتہاء نہیں اور انسان کا اصل کام یہ ہے کہ وہ دنیوی زندگی کو اس آخرت کی زندگی کے لئے زینہ بنائے، اور وہاں کی بہبود کی فکر کرے۔ لہذا انسان کی اصل کامیابی

یہ نہیں ہے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں چار پیسے زیادہ کمالے، بلکہ اس کی کامیابی یہ ہے کہ وہ آخرت کی ابدی زندگی میں زیادہ سے زیادہ عیش و آرام کا انتظام کرے جس کا راستہ یہ ہے کہ دنیا میں رہتے ہوئے وہ کام کرے، جو اس کے لئے زیادہ سے زیادہ اجر و ثواب کا موجب ہو۔

جب یہ ذہنیت افراد میں پیدا ہو جاتی ہے تو ان کے معاشی فیصلوں پر اثر انداز ہونے والی چیز صرف یہ نہیں ہوتی کہ کوئی صورت میں ہماری تجوری زیادہ بھرے گی، بلکہ بسا اوقات ان کے معاشی فیصلے اس بنیاد پر بھی ہوتے ہیں کہ کون سے کام میں مجھے آخرت میں زیادہ فائدہ حاصل ہوگا؟ اس طرح بہت سے معاملات میں شریعت نے کوئی وجوہی حکم (Manadatory Order) تو نہیں دیا۔ لیکن کسی خاص بات کے اخروی فضائل بیان فرمائے ہیں۔ جو مومن کے لئے بہت بڑی کشش کا ذریعہ ہیں۔ اور ان کے توسط سے انسان خود اپنے اوپر بہت سی پابندیاں عائد کر لیتا ہے۔ اخلاقی پابندیوں سے میری مراد اسی قسم کی پابندیاں ہیں۔

اس کی ایک سادہ سی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس سرمایہ کاری کے لئے دو راستے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ اپنا سرمایہ کسی جائز تفریحی مگر تجارتی منصوبے میں لگائے، جس میں اسے زیادہ آمدنی کی توقع ہے اور دوسرا یہ کہ وہ یہ سرمایہ بے گھر لوگوں کے لیے سستے مکان تعمیر کر کے فروخت کرنے پر صرف کرے جس میں اسے نسبتاً کم منافع کی توقع ہے، تو ایک سیکولر ذہنیت کا حامل شخص یقیناً پہلے راستے کو اختیار کرے گا کیونکہ اس میں منافع زیادہ ہے لیکن جس شخص کے دل میں آخرت کی فکر بسی ہوئی ہو، وہ اس کے برعکس یہ سوچے گا کہ اگرچہ رہائشی منصوبہ میں مالی نفع نسبتاً کم ہے، لیکن میں غریب لوگوں کے لئے رہائشی مکان فراہم کر کے اپنے لئے آخرت میں اجر و ثواب زیادہ حاصل کر سکتا ہوں۔ اس لئے مجھے تفریحی منصوبے کے بجائے رہائشی منصوبے کو اختیار کرنا چاہئے۔

یہاں اگرچہ دونوں راستے شرعی اعتبار سے جائز تھے، اور ان میں سے کسی پر کوئی ریاستی پابندی بھی عائد نہیں تھی۔ لیکن عقیدہ آخرت پر مبنی اخلاقی پابندی نے لوگوں کی ضرورت کو مد نظر رکھتے ہوئے اس شخص کے دل میں ایک اندرونی رکاوٹ پیدا کر دی۔ جس سے ترجیحات کا بہتر تعین اور وسائل کی بہتر تخصیص عمل میں آئی۔ یہ ایک چھوٹی سی مثال ہے۔ لیکن اگر واقعی اسلام کا عقیدہ آخرت دل میں پوری طرح جاگزیں اور متحضر ہو تو وہ معاشی فیصلوں کی بہتری میں بہت زبردست کردار ادا کرتا ہے۔

مجھے اس سے انکار نہیں کہ غیر اسلامی معاشرہ میں بھی اخلاق کا ایک مقام ہے۔ اور بعض مرتبہ اخلاقی نقطہ نظر معاشی فیصلوں پر بھی اثر انداز ہوتا ہے، لیکن چونکہ ان اخلاقی تصورات کی پشت پر آخرت کا مضبوط عقیدہ نہیں اس لئے وہ بحیثیت مجموعی معیشت کے اوپر کوئی بہت نمایاں اثرات نہیں

چھوڑنا۔ اس کے برخلاف اسلام اپنی تمام تعلیمات کے ساتھ تمام وکمال نافذ العمل ہو تو اس کی اخلاقی تعلیمات کا معیشت پر بہت نمایاں ہوگا جیسا کہ ماضی میں اس کی بے شمار جیتی جاگتی مثالیں سامنے آچکی ہیں۔ لہذا اخلاقی پابندیوں کا عنصر ٹھیٹ اسلامی معیشت کے تناظر میں کسی طرح کوئی کمزور عنصر نہیں، بلکہ اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔

## ایک اشکال اور اس کا جواب

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اشتراکیت نے چوتھڑے سال میں دم توڑا اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ نظام بذات خود غلط تھا یا خراب تھا، بلکہ اس کی وجہ یہ پیش آئی کہ جو اصل نظام تھا اس پر عمل میں کوتاہی کی گئی جس کے نتیجے میں وہ تباہ ہوا، بعض لوگ اس کی مثال یوں دیتے ہیں کہ اسلام اور مسلمان ایک عرصہ تک دنیا میں حکمران رہے اور بعد میں ان پر زوال آیا۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ معاذ اللہ اسلام ناکام ہو گیا، تو یہ غلط ہے، اس لئے کہ حقیقت میں اسلام ناکام نہیں ہوا بلکہ اسلام کی تعلیمات کو چھوڑنے پر زوال آیا۔ تو اشتراکیت والے بھی یہ کہتے ہیں کہ جو اصل نظام تھا اس کو چھوڑنے کے نتیجے میں یہ زوال آیا اور نہ فی نفسہ وہ نظام غلط نہیں تھا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات کہ آیا یہ زوال اصل نظام کو چھوڑنے سے آیا یا اصل نظام کو اختیار کرنے کے باوجود آیا اس کا فیصلہ بڑا آسان ہے۔

اشتراکیت ایک معاشی نظام ہے، سوال یہ ہے کہ اشتراکیت کے جو بنیادی اصول تھے ان کو کس مرحلہ پر اور کہاں چھوڑا گیا تھا؟ اشتراکیت کے دو اصول قومی ملکیت اور منصوبہ بندی یہ کسی دور میں نہیں چھوڑے، چاہے وہ لینن کا دور ہو یا گورباچوف کا دور ہو۔ یہ دو اصول ہر جگہ برقرار رہے ہیں کہ ساری پیداوار قومی ملکیت میں اور معیشت کے فیصلے منصوبہ بندی کے ذریعے طے ہوں۔

اب زوال جو آیا وہ اس بناء پر کہ اس کے نتیجے میں جو ملکی پیداوار گھٹی، پیداوار گھٹنے کے نتیجے میں لوگوں کے اندر بے روزگاری پھیلی اور لوگوں کو شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔

گورباچوف جو سوویت یونین کا آخری سربراہ تھا، اس نے تعمیر نو کے نام سے ایک تحریک چلائی، اس کی کتاب بھی چھپی ہوئی ہے، اس نے تھوڑی سی یہ کوشش کی کہ قوم تباہ ہو رہی ہے اور اس تباہی سے بچنے کے لیے تھوڑی سی لچک دکھانے کی کوشش کی کہ لوگوں کو تھوڑا سا تجارت کی طرف لایا جائے تاکہ معاشی سرگرمیوں میں دوبارہ جان پیدا ہو، لیکن اس کو موقع ہی نہیں ملا کہ اس کو بروئے کار لاتا، اگر اصولوں سے انحراف ہوتا تو وہ گورباچوف کے زمانے میں ہوتا کہ جب اس کا اس طرف میلان

ہوا تھا کہ بازار کی قوتوں کو بروئے کار لائیں، لیکن ابھی وہ یہ نہیں کر سکا تھا کہ خود لوگوں نے ہی بغاوت کر دی یہاں تک کہ قصہ ہی ختم ہو گیا۔

لہذا یہ کہنا کہ اصل اصولوں کو چھوڑنے کی وجہ سے زوال آیا یہ اس وجہ سے درست نہیں کہ جو بنیادی اصول تھے ان پر وہ اول سے آخر تک کاربند رہے اور انہی کے نتیجے میں جو دیکھا وہ دیکھا۔

رہی یہ بات کہ وہ استبداد کا نظام تھا اور ہم نے جمہوریت لانے کی کوشش کی، ایسا کبھی نہیں ہوا، وہ بھی جمہوریت کا تابعدار تھا، وہ بھی جمہوریت چاہتا تھا، لیکن وہ کہتا تھا کہ جمہوریت یعنی مزدوروں کی قائم کردہ جمہوریت لینن کے دور میں بھی تھی، اسٹالن کے دور میں بھی تھی، اور گورباچوف کے دور میں بھی تھی، کسی کے دور میں بھی سیاسی نظام میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی، لینن کے دور میں بھی ایک جماعتی نظام تھا جو آخر تک رہا۔

لہذا یہ کہنا کہ ہم اپنے اصولوں کو چھوڑنے کے نتیجے میں زوال کا شکار ہوئے ہیں، یہ غلط ہے۔ کیونکہ وہ ہمیشہ اصولوں کو اپناتے رہے اور اسی کے نتیجے میں زوال آیا۔

### مخلوط معیشت کا نظام (Mixed Economy)

بعض ممالک میں ایک تصور پیدا ہوا ہے جس کا نام مخلوط معیشت ہے، جس میں ایک طرف سرمایہ دارانہ نظام کی بازار کی قوتوں کو برقرار رکھا گیا ہے اور دوسری طرف اس میں کچھ منصوبہ بندی بھی شامل کی گئی، مثلاً کچھ چیزیں ایسی ہیں جو قومی ملکیت میں ہیں اور کچھ چیزیں ایسی ہیں جو آزاد ملکیت میں ہیں۔ جو قومی ملکیت میں ہوتی ہیں ان کو پبلک سیکٹر (Public Sector) کہتے ہیں، مثلاً پانی، بجلی، ٹیلیفون اور ایئر لائنز وغیرہ، ہمارے ملک میں ایسا ہی ہے کہ یہ سب قومی ملکیت ہیں بعض ذاتی ملکیت (Private Sector)، بہت سے ملکوں میں مخلوط معیشت کا نظام چل رہا ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام کا جو بنیادی اصول تھا یعنی عدم مداخلت، اس پر شاید کوئی بھی سرمایہ دارانہ ملک قائم نہیں رہا، ہر ایک نے کچھ نہ کچھ مداخلت کی ہے، کسی نے کم کسی نے زیادہ، اسی کو معیشت مخلوط (Mixed Economy) کہا جاتا ہے اور وہ مداخلت اپنی عقل کی بنیاد پر ہے، وہ مداخلت کیا ہے؟ کہ پارلیمنٹ (Parlement) جو پابندی عائد کرے وہ عائد کی جائے گی۔ یعنی پارلیمنٹ کی اکثریت جس کے حق میں ووٹ دیدے وہ پابندی عائد کر دی جائے گی اور پارلیمنٹ میں اکثریت ایسے لوگوں کی ہوتی ہے جو خود سرمایہ دار ہیں، لہذا وہ پابندیاں عائد تو ضرور کرتے ہیں لیکن وہ پابندیاں متعصبانہ ہوتی ہیں اور کوئی غیر جانبدارانہ پابندی عائد نہیں ہوتی۔ اس کے نتیجے میں جو خرابیاں اور

ناہمواریاں ہوتی ہیں وہ برقرار رہتی ہیں۔ کسی خدائی پابندی کو تسلیم نہیں کیا گیا جو انسانی سوچ سے ماوراء ہو، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان کی عقل محدود ہے اور اس کے تحت جو پابندی عائد کی گئی ان میں سے خرابیاں زائل نہیں کیں۔

خدائی پابندی کو جب تک تسلیم نہیں کیا جائے گا، اللہ تبارک و تعالیٰ کی حاکمیت مطلقہ کو جب تک تسلیم نہیں کیا جائے گا تو اس وقت تک افراط و تفریط میں جھٹار ہیں گے، اس کے سوا کوئی اور راستہ نہیں ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی حاکمیت مطلقہ کو تسلیم کر کے اس کے تحت کاروبار چلایا جائے۔



## مختلف نظامہائے معیشت میں دولت کی پیدائش اور تقسیم

اب تک جو بحث کی گئی، وہ معیشت کے بارے میں بنیادی نظریاتی بحث تھی۔ اب میں مختصراً اس موضوع پر گفتگو کرنا چاہتا ہوں کہ مختلف نظامہائے معیشت کے جو بنیادی نظریات پیچھے بیان کیے گئے ان پر عمل کرنے کے لئے ہر نظام معیشت کیا طریق کار اختیار کرتا ہے؟ اس طریق کار کو عموماً علم معاشیات میں چار عنوانات کے تحت بیان کیا جاتا ہے۔

### ۱۔ پیدائش دولت (Production of Wealth)

اس عنوان کے تحت ان مسائل سے بحث ہوتی ہے جو دولت کی پیداوار سے متعلق ہیں، یعنی یہ بتایا جاتا ہے کہ ہر نظام معیشت کے تحت پیداوار حاصل کرنے کے لئے کیا طریقے اختیار کیے جاتے ہیں؟ اس میں افراد، اداروں اور حکومت وغیرہ کا کیا کردار ہوتا ہے؟ اس عنوان کا عربی نام "انتاج الثروہ" ہے۔

### ۲۔ تقسیم دولت (Distribution of Wealth)

اس عنوان کے تحت اس بات سے بحث ہوتی ہے کہ حاصل شدہ پیداوار کو اس کے مستحقین کے درمیان کس طریق کار کے تحت تقسیم کیا جائے؟ اس کو عربی میں "توزیع الثروہ" کہتے ہیں۔

### ۳۔ مبادلہ دولت (Exchange of Wealth)

اس عنوان کے تحت ان طریقوں سے بحث کی جاتی ہے جو لوگ ایک چیز کے بدلے دوسری چیز حاصل کرنے کے لئے اختیار کرتے ہیں۔ اس عنوان کو عربی زبان میں "مبادلۃ الثروہ" کہتے ہیں۔

### ۴۔ صرف دولت (Consumption of Wealth)

اس عنوان کے تحت حاصل شدہ پیداوار یا دولت کو خرچ کرنے سے متعلق مسائل سے بحث ہوتی ہے۔ اس کو عربی میں "استهلاك الثروہ" کہا جاتا ہے۔ جہاں تک "مبادلہ دولت" اور "صرف دولت" کا تعلق ہے۔ میں فی الحال ان عنوانات کو

نظر انداز کرتا ہوں۔ ان سے متعلق بعض اہم مسائل اگلے مباحثے کے ضمن میں انشاء اللہ آجائیں گے۔ البتہ پیدائش دولت اور تقسیم دولت کے بارے میں چند بنیادی باتیں اشتراکیت، سرمایہ داری اور اسلام کے تقابلی مطالعے کے لئے ضروری ہیں، ان کو مختصر ا بیان کرنا پیش نظر ہے۔

## پیدائش اور تقسیم کا سرمایہ دارانہ نظریہ

سرمایہ دارانہ نظام میں یہ بات ایک مسلمہ کے طور پر طے شدہ ہے کہ کسی بھی چیز کی پیداوار میں چار عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔ جن کو اردو میں ”عوامل پیداوار“ اور عربی میں ”عوامل الانتاج“ اور انگریزی میں (Factors of Production) کہتے ہیں۔

### ۱۔ زمین (Land)

اس سے مراد قدرتی عامل پیدائش ہے۔ جو براہ راست اللہ تعالیٰ کی تخلیق ہے، اور اس کے پیدا کرنے میں کسی عمل کا کوئی دخل نہیں۔

### ۲۔ محنت (Labour)

اس سے مراد وہ انسانی عمل ہے، جس کے ذریعے کوئی نئی پیداوار وجود میں آتی ہے۔

### ۳۔ سرمایہ (Capital)

اس کی تعریف سرمایہ دارانہ نظام میں یہ کی گئی ہے کہ سرمایہ ”پیدا کردہ عامل پیدائش“ (Produced Factor of Production) کا نام ہے۔ اس تعریف کو ذرا وضاحت کے ساتھ یوں کہا جاسکتا ہے کہ سرمایہ وہ عامل پیداوار ہے جو قدرتی نہ ہو، بلکہ کسی عمل پیدائش کے نتیجے میں پیدا ہو، اور اس کے بعد کسی اگلے عمل پیدائش میں استعمال ہو رہا ہو۔

### ۴۔ آجر (Entrepreneur)

اس سے مراد وہ شخص یا ادارہ ہے جو کسی عمل پیدائش کا محرک ہوتا ہے، اور مذکورہ بالا تین عوامل پیداوار جمع کر کے انہیں پیدائش کے عمل میں استعمال کرتا ہے اور نفع و نقصان کا خطرہ مول لیتا ہے۔ سرمایہ دارانہ نظریہ یہ ہے کہ موجودہ دور میں پیدائش کا عمل ان چار عوامل کی مشترک کارروائی کا نتیجہ ہوتا

ہے اگرچہ بعض اوقات یہ حوال ایک ہی شخص کی ذات میں بھی جمع ہو جاتے ہیں یعنی وہی زمین فراہم کرتا ہے، وہی محنت کرتا ہے، اور وہی سرمایہ فراہم کرتا ہے۔ لیکن بڑے پیمانے کی صنعتوں میں عموماً یہ چاروں حوال الگ الگ شخصیتوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور چونکہ پیداوار ان کے اشتراک سے عمل میں آتی ہے، لہذا حاصل شدہ پیداوار کے مستحق بھی یہی ہیں۔ چنانچہ تقسیم دولت کا سرمایہ دارانہ نظریہ یہ ہے کہ زمین کو لگان یا کرایہ (Rent) ملنا چاہیے، محنت کو اجرت (Wages)، سرمایہ کو سود (Interest) اور آجر کو نفع (Profit)۔ ان میں سے تقسیم کی پہلی تین مدات یعنی کرایہ، اجرت اور سود پہلے سے متعین ہوتی ہیں۔ اور ان کا تعین رسد و طلب کی بنیاد پر ہوتا ہے، جس کی تشریح پیچھے گزر چکی، البتہ تقسیم کی چوتھی مد یعنی منافع کا دوبار شروع کرتے وقت متعین طور سے معلوم نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تعین کاروبار کے نتیجہ خیز ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ یعنی پہلی تین مدات میں دولت تقسیم کرنے کے بعد جو کچھ بچے، وہ آجر کا منافع ہوتا ہے۔

## اشتراک کی نظام میں پیدائش و تقسیم

اشتراکیت کا کہنا یہ ہے کہ حقیقتاً حوال پیداوار چار نہیں، بلکہ صرف دو ہیں۔ ایک زمین دوسرے محنت۔ انہی دونوں کے اشتراک سے پیداوار وجود میں آتی ہے۔ سرمایہ کو اس لئے عامل پیداوار نہیں کہہ سکتے کہ وہ خود کسی عمل پیدائش کا نتیجہ ہوتا ہے اور آجر کو اس لئے مستقل عامل پیداوار قرار دینے کی ضرورت نہیں کہ اس کا عمل محنت میں داخل ہو سکتا ہے۔ دوسرے خطرہ مول لینے کی صفت کسی شخص یا پرائیویٹ ادارے میں تسلیم کرنے کی اس لئے ضرورت نہیں کہ یہ کام اشتراک کی نظام میں حکومت کرتی ہے، افراد کو کاروباری مہم جوئی کی نہ اجازت ہے اور نہ ضرورت۔

چونکہ اشتراک کی نظام میں حقیقی عامل پیداوار صرف زمین اور محنت ہیں، زمین کسی کی شخصی ملکیت نہیں ہوتی، اس لئے اس کو الگ سے معاوضہ دینے کی ضرورت نہیں۔ لہذا تقسیم دولت کی صرف ایک مد رہ جاتی ہے، اور وہ ہے اجرت، جس کا تعین سرکاری منصوبہ بندی کے تحت ہوتا ہے۔ کارل مارکس کا مشہور نظریہ ہے کہ کسی چیز کی قدر میں اضافہ صرف محنت سے ہوتا ہے۔ اس لئے اجرت کا استحقاق صرف محنت کو ہے۔ سرمایہ کا سود، زمین کا لگان اور آجر کا نفع ایک فالتو چیز ہے، جسے مصنوعی طور پر پیدا کیا گیا ہے۔ اس نظریہ کو ”قدر زائد کا نظریہ“ (Theory of Surplus Value) کہا جاتا ہے۔ اور اس کا عربی نام ”نظریۃ القدر“ ہے۔



## اسلامی تعلیمات

قرآن و سنت میں پیدائش دولت اور تقسیم دولت پر اس انداز سے تو گفتگو نہیں کی گئی، جس طرح کسی معاشیات کی کتاب میں کی جاتی ہے، لیکن معیشت کے مختلف ابواب میں قرآن و سنت نے جو احکام عطا فرمائے ہیں۔ ان پر غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اسلام میں سرمایہ (Capital) اور آجر (Entrepreneur) کی تفریق کو تسلیم نہیں کیا گیا۔ سرمایہ دارانہ نظام میں کاروبار کے نفع و نقصان کا خطرہ آجر پر ڈالا گیا ہے اور سرمایہ کو معین شرح سے سود دیا جاتا ہے۔ اسلام میں چونکہ سود حرام ہے۔ اس لئے نفع و نقصان کا خطرہ خود سرمائے پر عائد ہوتا ہے، لہذا ہر وہ شخص جو کاروبار میں سرمایہ کاری کر رہا ہو، اسے نفع کی امید کے ساتھ نقصان کا خطرہ مول لیتا پڑے گا۔ اس طرح یا تو یوں کہا جائے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے اگرچہ سرمایہ اور آجر الگ الگ عامل پیدائش ہیں لیکن سرمایہ فراہم کرنے والا ہر فرد چونکہ خطرہ بھی لیتا ہے، اس لئے وہ جزدی یا کلي طور پر آجر بھی ہے، اور تقسیم دولت میں سرمائے اور آجر دونوں کا صلہ منافع ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ سرمایہ اور آجر دو الگ الگ عامل پیداوار نہیں، بلکہ یہ ایک ہی عامل ہے اور تقسیم دولت میں اس کو منافع ملتا ہے بہر صورت جس طرح زمین کو کرایہ اور محنت کو معین اجرت دی جاتی ہے، اس طرح سرمائے کو معین سود نہیں دیا جاسکتا، سرمایہ دارانہ نظام میں سرمائے کو زمین پر قیاس کیا جاتا ہے کہ جس طرح زمین فراہم کر کے ایک شخص معین کرایہ وصول کر سکتا ہے اسی طرح سرمایہ فراہم کر کے معین سود بھی وصول کر سکتا ہے۔ لیکن اسلامی احکام کی رو سے یہ قیاس درست نہیں۔ صورت حال یہ ہے کہ زمین اور سرمائے میں مندرجہ ذیل تین وجوہ سے زبردست فرق پایا جاتا ہے۔

۱۔ زمین بذات خود ایک قابل انتفاع چیز ہے، اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے اسے خرچ کرنا نہیں پڑتا بلکہ اس کا وجود برقرار رکھتے ہوئے اسے عامل پیدائش کے طور پر بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، اور اس سے دوسرے فوائد بھی حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ لہذا اس کا کرایہ درحقیقت ان فوائد کا معاوضہ ہے جو زمین براہ راست دے رہی ہے۔ اس کے برعکس سرمایہ یعنی روپیہ ایسی چیز ہے جو بذات خود قابل انتفاع نہیں وہ اس وقت تک انسان کو فائدہ نہیں پہنچاتا جب تک اسے خرچ کر کے اس کے بدلے کوئی قابل انتفاع چیز خرید نہ لی جائے۔ لہذا جس نے کسی کو روپیہ فراہم کیا، اس نے کوئی ایسی چیز فراہم نہیں کی براہ راست قابل انتفاع ہو۔ لہذا اس پر کرایہ وصول کرنے کا سوال نہیں، کیونکہ کرایہ اس چیز کا ہوتا ہے جس سے اس کا وجود برقرار رکھتے ہوئے فائدہ اٹھایا جائے۔

۲۔ زمین، مشینری، آلات وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ ان کے استعمال سے ان کی قدر میں کمی ہوتی ہے، اسی لئے ان چیزوں کو جتنا زیادہ استعمال کیا جائے گا، ان کی قدر اتنی ہی گھٹتی جائے گی۔ لہذا ان چیزوں کا جو کرایہ وصول کیا جاتا ہے اس میں قدر کے نقصان کی تلافی بھی شامل ہوتی ہے، اس کے برخلاف روپیہ ایسی چیز ہے کہ محض استعمال سے اس کی قدر میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔

۳۔ اگر کوئی شخص کوئی زمین، مشینری یا سواری کرایہ پر لیتا ہے تو یہ چیزیں اس کے ضمان (Risk) میں نہیں ہوتیں، بلکہ اصل مالک کے ضمان میں رہتی ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ چیزیں کرایہ دار کی کسی غفلت یا زیادتی کے بغیر کسی سادی آفت کے نتیجے میں تباہ ہو جائیں یا چوری ہو جائیں تو نقصان کرایہ دار کا نہیں، بلکہ اصل مالک کا ہوگا اور چونکہ اصل مالک ان کی تباہی کا خطرہ برداشت کر رہا ہے اور کرایہ دار کو اس خطرہ سے آزاد کر کے اپنی ملکیت کے استعمال کا حق دے رہا ہے، اس لئے وہ ایک معین کرایہ کا بجا طور پر حق دار ہے۔ اس کے برعکس جو شخص کسی کو روپیہ قرض دے رہا ہے، وہ روپیہ اس کے ضمان (Risk) میں نہیں رہتا، بلکہ قرض دار کے ضمان میں چلا جاتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ قرض دار کے قبضے میں جانے کے بعد اگر وہ روپیہ کسی سادی آفت سے تباہ ہو جائے، یا چوری ہو جائے تو نقصان قرض دینے والے کا نہیں، قرض لینے والے کا ہے۔ یعنی قرض دار شخص اس صورت میں بھی اتنا روپیہ قرض خواہ پر لوٹانے کا ذمہ دار اور پابند ہے اور چونکہ قرض دینے والے نے قرض دے کر اس روپیہ کا کوئی خطرہ مول نہیں لیا، اس لئے وہ اس پر کسی معاوضے کا حقدار نہیں۔

اس تشریح کی روشنی میں تقسیم دولت کے اسلامی اصول کا سرمایہ دارانہ اصول سے ایک بنیادی فرق تو یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام میں سرمائے کو معین شرح سے سود دیا جاتا ہے جبکہ اسلام میں سرمایہ کا حق منافع ہے، جو اسے اسی وقت ملے گا جب وہ نقصان کا خطرہ بھی برداشت کرے۔ یعنی کاروبار کے نفع و نقصان دونوں میں شریک ہو، جس کا طریقہ شرکت یا مضاربہ ہے۔

اور دوسرا بنیادی فرق یہ ہے کہ سرمایہ داری ہو یا اشتراکیت، دونوں نظاموں میں دولت کا استحقاق صرف ان عاملین پیدائش کی حد تک محدود رکھا گیا ہے، جنہوں نے عمل پیدائش میں ظاہری طور پر براہ راست حصہ لیا۔ لیکن اسلام کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر چیز پر حقیقی ملکیت اللہ تعالیٰ کی ہے اور ہر چیز کی پیدائش کا اصل کارنامہ اللہ تعالیٰ ہی انجام دیتے ہیں۔ جن کی توفیق کے بغیر کوئی عامل پیدائش ایک ذرہ بھی وجود میں نہیں لاسکتا، لہذا کوئی بھی عامل پیدائش بذاتہ آمدنی کا مالک اور مستحق نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ جس کو مستحق قرار دیں گے وہی مستحق ہوگا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اگرچہ آمدنی کا اولین مستحق تو حوامل پیدائش ہی کو قرار دیا ہے، لیکن دولت کے ثانوی مستحقین کی ایک طویل فہرست

رکھی ہے، جو پیدا شدہ دولت میں اسی طرح حقدار ہیں جس طرح خود عوامل پیدائش۔ یہ ثانوی مستحقین معاشرے کے وہ افراد ہیں، جو اگرچہ قلت وسائل کی وجہ سے اس عمل میں براہ راست حصہ نہیں لے سکے۔ لیکن اسی انسانی معاشرے کا فرد ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی دولت میں ان کا بھی حصہ ہے۔ ان ثانوی مستحقین تک دولت پہنچانے کے لئے اسلام نے زکوٰۃ، عشر، صدقات، خراج، کفارات، قربانی اور وراثت کے احکام دیئے ہیں۔ جن کے ذریعہ دولت کا بڑا حصہ ان ثانوی مستحقین تک پہنچ جاتا ہے۔ دولت کے اولین مستحق یعنی عوامل پیداوار، آمدنی خواہ کرائے کی صورت میں حاصل ہوئی ہو یا اجرت کی صورت میں منافع کی صورت میں، ان میں سے ہر شخص اس بات کا پابند ہے کہ وہ اپنی آمدنی میں سے ایک معتد بہ حصہ ان ثانوی مستحقین تک پہنچائے اور یہ اس کی طرف سے کوئی احسان نہیں، بلکہ اس کے ذمے ان کا حق ہے۔ چنانچہ قرآن کریم نے ارشاد فرمایا:

”وفی أموالهم حق معلوم للساائل والمحرور“

”اور ان کے مالوں میں محتاج اور محروم کا معین حق ہے“

اسی طرح زرعی پیداوار کے بارے میں ارشاد فرمایا:

”وانواحقہ یوم حصادہ“

”اور بھتی کٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو“

## پیدائش دولت پر تینوں نظاموں کے مجموعی اثرات

یہ تھا اشتراکیت، سرمایہ اور اسلام کی معاشی تعلیمات کا ایک مختصر تعارف۔ تینوں نظاموں میں معیشت پر مجموعی حیثیت سے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں، یہ ایک بہت طویل الذیل موضوع ہے جس کی طرف یہاں محض اشارہ ہی کیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک پیدائش دولت کا تعلق ہے تو پیچھے یہ بتایا جا چکا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام میں ذاتی منافع کے محرک کو بالکل آزاد چھوڑنے کے نتیجے میں کیا خرابیاں پیدا ہوئیں؟ یہ خرابیاں معاشی بھی ہیں اور اخلاقی بھی۔ اشتراکیت نے ذاتی منافع کے محرک کو بالکل ختم کر دیا۔ جس کے نتیجے میں پیداوار کی کیت (Quantity) اور کیفیت (Quality) دونوں میں کمی آئی کیونکہ اشتراکیت میں ہر کام کرنے والے کو طے شدہ اجرت ہی ملتی ہے تو اس کو اس کام سے ذاتی دلچسپی نہیں ہوتی جو اسے کارکردگی بہتر بنانے پر آمادہ کرتی۔ اس کا تھوڑا سا اندازہ آپ اس بات سے کر سکتے ہیں کہ پاکستان میں ایک مرتبہ مختلف صنعتوں کو قومی ملکیت میں لے لیا گیا تھا اور یہ اسی اشتراکی پروپیگنڈے کا نتیجہ تھا۔ سالہا سال کے تجربے کے بعد قومی ملکیت میں لئے گئے ادارے مسلسل انحطاط

پنہ پر ہے۔ جس کے نتیجے میں بالآخر اب انہیں دوبارہ ذاتی ملکیت میں دیا جا رہا ہے۔ جس کے لئے آج کل نج کاری (Privatization) کی اصطلاح استعمال ہو رہی ہے۔

یہی حال روس میں ہوا کہ پیداوار کی کمیت اور کیفیت میں اتنا نقصان آیا کہ ملک دیوالیہ ہونے کے قریب ہو گیا۔ سوویت یونین تو بعد میں شکست و ریخت کا شکار ہوا، لیکن اس سے کئی سال پہلے جب سوویت یونین کے حکمران کمیونزم کو سنبھالا دینے کی کوشش کر رہے تھے۔ اس وقت سوویت یونین کے صدر میخائل گورباچوف نے ملک کی تعمیر نو کا پروگرام اپنی کتاب پیرس ٹرائیکا (Perestroika) میں پیش کیا تھا۔ اس کتاب میں اس نے کمیونزم کی براہ راست تردید نہیں کی تھی، لیکن اس بات پر زور دیا کہ اشتراکیت کی نئی تشریح کی ضرورت ہے اور اس نئی تشریح میں اس بات کا بار بار اعتراف کیا کہ اب ہمیں اپنی معیشت از سر نو تعمیر کرنے کے لئے بازار کی قوتوں (Market Forces) سے ضرور کام لینا پڑے گا۔

اسلام نے ایک طرف ذاتی منافع کے محرک کو تسلیم کیا، جو پیداوار کی کمیت اور کیفیت میں اضافے کا موجب ہوتا ہے، لیکن دوسری طرف اس پر وہ پابندیاں عائد کر دیں جو اسے ان معاشی اور اخلاقی خرابیوں سے باز رکھ سکے جو سرمایہ دارانہ نظام کا لازمی خاصہ ہے۔ اس کے علاوہ سرمایہ دارانہ نظام میں سود کی اجازت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ کسی کاروبار کو سرمایہ فراہم کرنے والا کاروبار کی بہبود سے قطعی لا تعلق رہتا ہے، اس کو اس سے فرض نہیں ہوتی کہ کاروبار کو فائدہ ہو یا نقصان، کیونکہ اس کو ہر صورت میں معین شرح سے سود ملتا ہے۔ اس کے برخلاف اسلام میں چونکہ سود حرام ہے، اس لئے کسی کاروبار کو سرمایہ فراہم کرنے (Financing) کی بنیاد شرکت اور مضاربیت پر ہی ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں سرمایہ فراہم کرنے والے کی پوری خواہش اور کوشش یہ ہوگی کہ جس کاروبار میں اس نے سرمایہ لگایا ہے وہ ترقی کرے، اور نفع حاصل ہو، ظاہر ہے کہ اس سے پیدائش دولت پر بہتر اثرات قائم ہوں گے۔

## تقسیم دولت پر تینوں نظاموں کے اثرات

جہاں تک تقسیم دولت کا تعلق ہے اشتراکیت نے ابتداءً یہ دعویٰ کیا تھا کہ منصوبہ بند معیشت میں آمدنی کی مساوات قائم ہوگی، جس کا مطلب یہ تھا کہ تمام افراد کو برابر آمدنی ملے۔ لیکن یہ محض ایک نظریاتی خواب تھا اور بعد میں نہ صرف یہ کہ عملاً کبھی مساوات قائم نہیں ہوئی، بلکہ نظریاتی طور پر بھی مساوات کا دعویٰ واپس لے لیا گیا۔ اور وہاں بھی اجرتوں کے درمیان شدید تفاوت قائم ہوا۔ چونکہ

اجرتوں کا تعین تمام تر حکومت کرتی تھی، اس لئے اس تعین میں ایک عام مزدور کو کوئی دخل نہیں تھا اور اگر اس کو اجرت کا یہ تعین غیر منصفانہ محسوس ہوتا تو اس کے خلاف چارہ جوئی کی بھی کوئی گنجائش نہیں تھی۔ سرمایہ دارانہ نظام میں کم از کم یہ ہوتا ہے کہ اگر مزدور اپنی اجرت بڑھوانا چاہیں تو اس کے لئے نہ صرف یہ کہ آواز بلند کر سکتے ہیں بلکہ احتجاج کے دوسرے ذرائع مثلاً ہڑتال وغیرہ بھی اختیار کر سکتے ہیں۔ لیکن اشتراکی نظام سیاست میں اس قسم کی آواز بلند کرنے یا احتجاج کے ذرائع اختیار کرنے کی بھی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے عملاً اشتراکی نظام میں مزدور کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچا، بلکہ آخر میں نتیجہ یہی نکلا کہ اشتراکی ممالک کے محنت کشوں کا معیار زندگی سرمایہ دارانہ نظام کے مزدور سے بھی کم تر رہا۔ اور بالآخر لوگوں نے تنگ آ کر پھر اسی سرمایہ دارانہ نظام کا غیر مقدم کیا جس سے وہ نکل کر بھاگے تھے۔ یہ نتائج ان ملکوں میں زیادہ واضح طور پر مشاہدے میں آئے، جہاں ایک ہی ملک کا کچھ حصہ اشتراکیت کے زیر اثر تھا اور دوسرا حصہ سرمایہ دارانہ نظام کے زیر اثر تھا۔ مثلاً مشرقی اور مغربی جرمنی، مغربی جرمنی ترقی کرتا ہوا کہیں سے کہیں پہنچ گیا اور مشرقی جرمنی اس کے مقابلے میں بہت پیچھے رہا۔ وہاں کے مزدوروں کی حالت بھی مغربی جرمنی کے مقابلے میں پسماندہ رہی۔ یہاں تک کہ لوگوں نے تنگ آ کر دیوار برلن توڑ دی، اور اشتراکیت کی ناکامی کا عملاً اعتراف کر لیا۔ لیکن اس کا مطلب نہیں کہ سرمایہ دارانہ نظام میں تقسیم دولت واقعتاً منصفانہ تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کی جن خرابیوں کے رد عمل کے طور پر اشتراکیت وجود میں آئی تھی وہ بڑی حد تک اب بھی برقرار ہیں۔ ذاتی منافع کے محرک کو بے لگام چھوڑنے سے اجارہ داریاں اب بھی وجود میں آتی ہیں۔ سود، قمار، اور شے کا بازار اب بھی گرم ہے، جس کے نتیجے میں ہزار ہا عوام کی دولت کھج کھج کر چند افراد کے ہاتھوں میں سمٹی رہتی ہے، اور عوام کے سفلی جذبات کو براہیختہ کر کے ان سے پیسے کھینچنے کا عمل اب بھی جاری ہے، بہت سے سرمایہ دار ممالک میں ایسے لاکھوں افراد اب بھی موجود ہیں جن کے پاس سر چھپانے کو گھر نہیں اور سردیوں کی راتوں میں زیر زمین ریلوے اسٹیشنوں میں پناہ لیتے ہیں۔

اس صورت حال کی بہت بڑی ذمہ داری سود، قمار اور شے پر عائد ہوتی ہے۔ قمار اور شے میں تو یہ بات واضح ہے کہ ان کے ذریعہ بہت سے افراد کا سرمایہ کھج کھج کر اسی ایک شخص کی جیب پر ہن برسا دیتا ہے، لیکن سود کے نتیجے میں تقسیم دولت میں جو ناہمواری پیدا ہوتی ہے، اس کی طرف عام طور سے توجہ نہیں دی جاتی، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ سود بہر صورت تقسیم دولت کے توازن میں بگاڑ پیدا کرتا ہے، کیونکہ جو شخص کسی دوسرے سے قرض لیکر کاروبار کرتا ہے، اگر اسے کاروبار میں نقصان ہو تو قرض دینے والا بہر صورت اپنے سود کا مطالبہ جاری رکھتا ہے، بلکہ سودر سود ہو کر اس کی واجب الادا رقم کہیں

سے کہیں پہنچ جاتی ہے۔ اس طرح قرض لینے والا سراسر نقصان میں ہے اور قرض دینے والا سراسر فائدہ میں۔ دوسری طرف جو بڑے سرمایہ دار بینکوں سے بھاری رقمیں لے کر بڑے پیمانے کے کاروبار کرتے ہیں ان کو اپنے اس کاروبار میں نفع ہوتا ہے، اس کا وہ بہت تھوڑا حصہ سود کی شکل میں بینک کے واسطے سے امانت دار عوام کو منتقل کرتے ہیں۔ باقی سارا نفع خود رکھتے ہیں اور اس طرح دونوں صورتوں میں تقسیم دولت غیر متوازن ہوتی ہے۔

اس کو ایک سادہ سی مثال سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام میں بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص نے اپنی جیب سے دس لاکھ روپے کسی کاروبار میں لگائے اور تو بے لاکھ روپے بینک سے قرض لے لئے۔ اور اس طرح ایک کروڑ روپے سے تجارت کی۔ جب اتنی بھاری رقم سے تجارت کی جائے گی تو اس پر نفع کی شرح بھی بہت زیادہ ہوگی۔ فرض کیجئے کہ کاروبار میں پچاس فیصد نفع ہوا اور کروڑ کے ڈیڑھ کروڑ بن گئے، تو یہ سرمایہ دار پچاس لاکھ کے نفع سے صرف پندرہ لاکھ روپے سود کے طور پر بینک کو دے گا، جس میں سے بینک اپنا نفع رکھ کر بمشکل دس یا بارہ لاکھ روپے ان سینکڑوں عوام میں تقسیم کرے گا جن کی امانتیں اس کے پاس جمع ہیں، جس کا خالص نتیجہ یہ ہے کہ اس کاروبار میں جن سینکڑوں افراد نے نوے لاکھ روپے کا سرمایہ لگایا تھا، اور انہی کے سرمایہ نے درحقیقت اتنے بھاری نفع کو ممکن بنایا، ان میں تو دس بارہ لاکھ روپے تقسیم ہوئے اور جس سرمایہ دار نے دس لاکھ کی سرمایہ کاری کی تھی، اسے کاروبار کے نفع کی صورت میں پینتیس لاکھ روپے ملے۔ پھر دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ پندرہ لاکھ روپے جو بینک کو دیے گئے اور بینک کے واسطے سے عوام تک پہنچے، ان کو سرمایہ دار اپنی مصنوعات کی لاگت میں شامل کرتا ہے، اور جو بالآخر اس کی جیب پر نہیں پڑتے بلکہ عام صارفین کی جیب پر پڑتے ہیں، کیونکہ اس کاروبار میں اس نے جو مصنوعات تیار کیں ان کی قیمت مقرر کرتے وقت بینک کو دیئے ہوئے سود کی رقم بھی قیمت میں شامل کرتا ہے اور اس طرح درحقیقت اس کی اپنی جیب سے کچھ خرچ نہیں ہوا اور اگر کاروبار میں کسی ساوی آفت یا کسی حادثے وغیرہ کی وجہ سے نقصان ہونے لگے تو اس کی ملانی انشورنس کمپنی کے ذریعہ کرائی جاتی ہے اور اس انشورنس کمپنی میں بھی ان ہزار ہا عوام کا پیسہ جمع رہتا ہے جو ماہ بیاہ یا سال بسال اپنی کمائی کا ایک حصہ یہاں جمع کراتے رہتے ہیں، لیکن نہ ان کے کسی تجارتی مرکز کو آگ لگتی ہے اور نہ کوئی اور حادثہ پیش آتا ہے۔ اس لئے عموماً پیسے جمع ہی کراتے ہیں، لکھوانے کی نوبت کم آتی ہے۔

دوسری طرف اگر اس قسم کے بہت سے سرمایہ دار کسی بھاری نقصان کی وجہ سے بینک کو قرضے واپس نہ کر سکیں، اور اس کے نتیجے میں بینک دیوالیہ ہو جائے، تو اس صورت میں ان سرمایہ داروں کی تو

بہت کم رقم گئی، نقصان سارا ان امانت داروں کا ہوا جن کے پیسے کے بل سرمایہ دار کا رو بار کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ سود کے اس نظام کی وجہ سے پوری قوم کے سرمائے کو چند بڑے سرمایہ دار اپنے مفاد کے لئے استعمال کرتے ہیں اور اس کے بدلے میں قوم کو بہت تھوڑا سا حصہ واپس کرتے ہیں اور یہ تھوڑا حصہ بھی اشیاء کی لاگت میں شامل کر کے دوبارہ عام صارفین ہی سے وصول کر لیتے ہیں اور اپنے نقصان کی تلافی بھی عوام کی بچتوں سے کرتے ہیں اور اس طرح سود کا مجموعی رخ اس طرف رہتا ہے کہ عوام کی بچتوں کا کاروباری فائدہ زیادہ تر بڑے سرمایہ داروں کو پہنچے، اور عوام اس سے کم سے کم مستفید ہوں، اس طرح دولت کے بہاؤ کا رخ ہمیشہ اوپر کی طرف رہتا ہے۔

افسوس یہ ہے کہ جب سے دنیا میں صنعتی انقلاب برپا ہوا، اس وقت سے کوئی ملک ایسی مثال پیش نہیں کر سکا جہاں صنعت اور تجارت کی ترقی کے ساتھ ساتھ اسلام کے معاشی احکام بھی پوری طرح نافذ ہوں۔ اس لئے کسی عملی نمونے کے حوالے سے یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ اسلام کی تعلیمات پر عمل کرنے سے تقسیم دولت میں کس طرح توازن پیدا ہوتا ہے۔ لیکن خالص نظریاتی نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو اس نتیجے تک پہنچنے میں دیر نہیں لگے گی کہ اسلامی تعلیمات پر عمل کی صورت میں دولت کی تقسیم سرمایہ دارانہ نظام کے مقابلے میں کہیں زیادہ متوازن ہوگی۔ اگر حرمت سود کے مسئلے ہی کو لیا جائے تو اس سے بھی یہ بات واضح ہو سکتی ہے۔ کیونکہ سود کے ممنوع ہونے کے بعد کسی کاروبار کو سرمایہ کی فراہمی نفع نقصان میں شرکت کی بنیاد ہی پر ہو سکتی ہے۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر روپیہ لینے والے کو نقصان ہوا تو اس میں روپیہ دینے والا بھی شریک ہوگا۔ اور اگر نفع ہوا ہے تو روپیہ دینے والا اس نفع کے فیصد حصے کا حق دار ہوگا۔ لہذا مذکورہ بالا مثال میں اگر سرمایہ دار نے بینک سے نوے لاکھ روپے لیتے وقت شرکت یا مضاربہ کی بنیاد پر معاملہ کیا ہو اور اس کے اور بینک کے درمیان اگر ساٹھ فیصد اور چالیس فیصد کا تناسب بھی طے ہوا ہو تو پچاس لاکھ کے منافع میں کم از کم بیس لاکھ روپے اسے بینک کو منتقل کرنے پڑیں گے اور بینک کو دیئے جانے والے نفع کا تعین چونکہ اشیاء کی فروختگی کے بعد ہوگا اس لئے اس کو اشیاء کی لاگت میں شامل کر کے قیمت کے ذریعہ عوام سے وصول نہیں کیا جاسکتا۔

پھر جو نفع اس طرح سرمایہ دار کو حاصل ہوگا، اس میں سے بھی زکوٰۃ اور صدقات وغیرہ کے ذریعہ ایک بڑا حصہ وہ غریب عوام کی طرف منتقل کرنے کا پابند اور ذمہ دار ہوگا۔ اس کا واضح نتیجہ یہ ہے کہ دولت کے بہاؤ کا رخ چند سرمایہ داروں کے بجائے ملک کے عام باشندوں کی طرف ہوگا۔ جن عوام کی بچتوں سے ملک کی صنعت و تجارت فروغ پا رہی ہے، اس کے منافع میں وہ زیادہ بہتر شرح سے حصہ دار ہوں گے۔

## ہمارا معاشی نظام

کسی قوم کی معاشی حالت کو بہتر اس وقت کہا جاسکتا ہے جب اس کے تمام افراد کو زندگی کی تمام ضروریات فارغ البالی اور سکون و اطمینان کے ساتھ میسر ہوں، ملک کی پیداوار اور آمدنی اگر زیادہ ہو تو ملک کے تمام باشندے اس کی برکات سے مستفید ہوں، اور کسی کو تقسیم دولت کے معاملے میں کسی نا انصافی کی جائز شکایت نہ ہو۔ اس کے برخلاف اگر ملک کی ساری دولت چند ہاتھوں میں سمٹ کر رہ جائے اور قوم کی اکثریت بھوک اور افلاس کا رونا رورہی ہو، امیروں کے خزانے میں دولت کے انبار پر انبار لگتے چلے جائیں اور محنت کش عوام کی جیب سے ان کے گاڑھے پیسے کی کمائی کا ایک ایک پیسہ سرک کر ختم ہو جائے تو خواہ ملک کی زمینیں سونا اگل رہی ہوں، یا مشینوں سے لعل و جواہر برآمد ہو رہے ہوں۔ اسے ملک کی معاشی ترقی نہیں کہا جاسکتا، یہ وہ اجتماعی دیوالیہ پن ہے جس کی موجودگی میں کسی قوم کے بچنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

یہ ہماری شومی اعمال ہے کہ ہمارے ملک کی معاشی صورت حال کچھ ایسی ہی بن کر رہ گئی ہے، اوپر اوپر سے دیکھئے تو ہم نے گزشتہ ۲۶ سالوں میں زراعت صنعت اور تجارت کے ہر میدان میں خاصی ترقی کی ہے، لیکن افراد کی نجی زندگی کا مطالعہ کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ملک کی دولت صرف چند خاندانوں میں محدود ہو کر رہ گئی، اس سے عام آدمی کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا، وہ اپنا پیٹ بھرنے کے لئے پہلے سے زیادہ سرگرداں ہے، دولت کی چمک دمک اس کے غم کدے میں کوئی اجالا نہیں کر سکی، اس کے شب و روز پہلے سے زیادہ سختیوں کا شکار ہیں۔

## مغرب کی بے جا تقلید

ایسا کیوں ہوا؟۔۔۔ اس کا جواب بالکل واضح ہے، ہمارے یہاں عرصہ دراز سے نیم جاگیر دارانہ اور نیم سرمایہ دارانہ نظام اپنی بدترین صورت میں رائج ہے، مغرب کی دو سو سالہ محکومی نے ہمارے دل و دماغ کو کچھ ایسے سانچے میں ڈھال دیا ہے کہ ہم اپنے مسائل کو آزادی کے ساتھ سوچنے کی بجائے آنکھیں بند کر کے اسی ڈگر پر چل رہے ہیں جو مغرب نے ہمیں دکھا دی تھی، زندگی کے دوسرے گوشوں کی طرح ہم نے اپنی معیشت کو بھی ان ہی بنیادوں پر تعمیر کیا ہے جن پر ہمارے



سرمایہ دار ”حاکم“ نے اپنے معاشرے کو تعمیر کیا تھا، ظاہر ہے کہ اس صورت میں ہمیں اس بے چینی کے سوا کیا مل سکتا ہے جو سرمایہ دارانہ نظام کے لئے مقدر ہو چکی ہے۔

## ناقص شعور کی بیداری

سالہا سال تک اس طرز معیشت کو آزمانے کے بعد اب یہ شعور تو بھلا اللہ پیدا ہونے لگا ہے کہ یہ راستہ ترقی کا نہیں تجاوی کا ہے، ہم میں سے بیشتر لوگ اب یہ سوچنے پر مجبور ہیں کہ ہماری معاشی ناہمواریوں کی ذمہ داری موجودہ سرمایہ دارانہ اور جاگیر کی نظام پر عائد ہوتی ہے، لیکن افسوس یہ ہے کہ ابھی ذہن مغرب کے فکری تسلط سے اتنے آزاد نہیں ہوئے کہ اس کی فکری کج روی کو آزما کر خود اپنے ذہن سے کوئی متبادل راستہ تلاش کرنے کی کوشش کریں، اس کے بجائے ہو یہ رہا ہے کہ سرمایہ داری کی مشکلات کا حل تلاش کرنے کے لئے بھی مغرب ہی کا رخ کرتے ہیں اور کسی حل کو قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے جو مغرب کی فکری مشینری میں نہ ڈھلا ہو۔

چنانچہ آج ہم میں سے ایک طبقہ بڑے زور شور سے ”سوشلزم“ اور ”اشتراکیت“ کے نعرے لگا رہا ہے۔ حالانکہ اشتراکیت بھی مغرب کی اسی مادی تہذیب کی پیداوار ہے جس نے سرمایہ داری کو جنم دیا تھا۔ حقیقت میں انسان کی معاشی مشکلات کا حل نہ اس کے پاس تھا نہ اس کے پاس ہے، وہ اگر افراط تھی تو یہ تفریط ہے۔ مزدور اور کسان اگر سرمایہ داری میں مظلوم اور مقہور تھے تو اشتراکی نظام میں بھی وہ کچھ کم بے بس نہیں۔!

## سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد

سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد اس تصور پر تھی کہ انسان ”سرمایہ“ کا خود مختار مالک ہے، روز مرہ کی ضرورت کے علاوہ ذرائع پیداوار پر بھی اس کی ملکیت بے قید اور آزاد ہے، وہ جس طرح چاہے انہیں استعمال کرے، جس کام میں چاہے انہیں لگائے جس طریقے سے چاہے ان سے نفع حاصل کرے، اپنے تیار شدہ مال کی جو چاہے قیمت مقرر کرے، جتنے آدمیوں سے جن شرائط پر چاہے کام لے، غرض اپنے کاروبار کے بارے میں اسے کھلی آزادی ہے، اور ریاست اس کی ملکیت میں دخل اندازی نہیں کر سکتی۔ اگرچہ رفتہ رفتہ مختلف تجربات سے دو چار ہونے کے بعد اس آزاد ملکیت پر تھوڑی تھوڑی پابندیاں عائد کر دی گئیں، لیکن یہ تصور اب بھی پوری طرح برقرار ہے کہ انسان سرمایہ کا ”مالک“ ہے اور چند قانونی حد بند یوں سے قطع نظر، سرمایہ سے سرمایہ پیدا کرنے کا ہر طریقہ اس کے لئے جائز ہے،

اسی تصور کی بنیاد پر سود، قمار، سٹہ اور اکتناز کو اس نظام میں شیر مار سمجھ لیا گیا ہے، اور یہ چیزیں اس نظام کے عناصر اور بعد کی حیثیت رکھتی ہیں۔

اس نظام کے جو نتائج بد دنیا نے دیکھے، اور اب تک دیکھ رہی ہے وہ یہ ہیں کہ معاشرے میں دولت کی گردش نہایت ناہموار اور غیر متوازن ہوتی چلی جاتی ہے، سرمایہ دار سود، قمار، سٹہ اور اکتناز کے ذریعہ چاروں طرف ہاتھ مار کر روپیہ اپنے دامن میں سمیٹ لیتا ہے اور دولت کے اس ذخیرہ کے بل پر پورے بازاروں کا حکمران بن بیٹھتا ہے، قیمتوں کو مصنوعی طور پر چڑھایا جاتا ہے، اور غیر ضروری بلکہ معسر اشیاء کو زبردستی معاشرے پر ٹھونسنے کے لئے ان کی فراوانی کر دی جاتی ہے، اور قوم کی حقیقی ضروریات کا مصنوعی قحط پیدا کر دیا جاتا ہے، یہاں تک کہ اس نظام میں بارہا یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ عین اس وقت جب کہ معاشرے کے سینکڑوں افراد بھوک سے بے تاب ہوتے ہیں، غلے اور اشیائے خورد و نوش کے لدے ہوئے جہاز جان بوجھ کر غرق کر دیے جاتے ہیں، ان کے ذخیروں کو آگ لگا دی جاتی ہے تاکہ یہ اشیاء افراط کے ساتھ بازار میں آکر سستے داموں ضرورت مند افراد تک نہ پہنچ سکیں، اور قیمتوں کا جو معیار سرمایہ دار نے مقرر کر لیا ہے، اس میں کوئی کمی نہ ہونے پائے۔

ظاہر ہے کہ سرمایہ دار کی اس کاروباری آنکھ بھولی میں ایک عام آدمی کو پنپنے کا موقع نہیں مل سکتا، اس کی آمدنی محدود اور اخراجات زیادہ ہوتے چلے جاتے ہیں، اور اس کی زندگی چند گنے چنے افراد کے ذاتی مفادات کے تابع ہو کر رہ جاتی ہے، دولت کے اس سٹاؤ کا اثر پوری قوم کی صرف معیشت ہی پر نہیں، بلکہ اخلاق و کردار اور طرز فکر و عمل پر بھی پڑتا ہے، اور ملکی و بین الاقوامی سیاست بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔

اشتراکیت میدان میں آئی تو سرمایہ دارانہ نظام کی ان خرابیوں کو دیکھا، لیکن مرض کے اسباب کی شخصدے دل و دماغ سے تشخیص نہ کر سکی اور معاملہ کی دوسری انتہا پر جا کھڑی ہوئی، سرمایہ داری نے کہا تھا کہ انسان بحیثیت فرد ذرائع پیداوار کا ”مالک“ ہے، اشتراکیت نے کہا کہ کوئی فرد کسی ذریعہ پیداوار کا مالک نہیں، زمینوں اور کارخانوں کو جاگیردار اور سرمایہ دار کے تصرف سے نکال دو تو وہ بانس ہی نہ رہے گا جس سے ظالم کی بائسری بھتی ہے۔ اس کی عملی شکل یہ تجویز کی گئی کہ محنت کش عوام کے انتخاب سے ایک کمیٹی بناؤ، اور ملک کی تمام زمینیں اور ساری بنیادی صنعتیں انفرادی ملکیت سے نکال کر اس کے حوالے کر دو، یہ پارٹی ایک حکومت کی تشکیل کر کے ایک منصوبہ بند معیشت (PLANNED ECONOMY) کی بنیاد ڈالے گی، وہی یہ فیصلہ کرے گی کہ کیا چیز پیدا کرنی ہے؟ پھر وہی محنت کش عوام کو مختلف کاموں میں لگا کر پیداوار حاصل کرے گی اور وہ ہی اس حاصل شدہ پیداوار کو محنت

کرنے والوں کے درمیان ایک خاص تناسب سے تقسیم کرے گی۔

## اشتراکی نظام میں غریب کی مشکلات

یہ تجویز بڑے زور شور کے ساتھ پیش کی گئی اور کہا گیا کہ اس طریق کار میں مزدور اور کسان کے ہر دکھ کا علاج ہے۔ لیکن نتائج پر غور کیجئے تو اس نظام معیشت نے نہ صرف یہ کہ کچھ نئی مشکلات کھڑی کر دیں، بلکہ مزدور کی پرانی مصیبتیں بھی تقریباً اسی طرح برقرار ہیں۔

تھوڑی دیر کے لئے اس بات سے قطع نظر کر لیجئے کہ اس تجویز کو عملی طور سے نافذ کرنے میں کتنی مشکلات ہیں؟ اس بحث کو بھی جانے دیجئے کہ یہ نظام شدید ترین ڈکثیر شپ کے بغیر نہیں چل سکتا، اس پہلو کو بھی کچھ دیر کے لئے چھوڑ دیجئے کہ سارے بسا اوقات مزدور اور کسان کو اس کام پر مجبور ہونا پڑتا ہے جو وہ اپنی افتاد طبع کے تحت نہیں کرنا چاہتا۔ اس واقعہ کو بھی بالائے طاق رکھئے کہ اس نظام میں ”جبری محنت“ اور ”بیگار کمپ“ مزدور پر کیا ظلم ڈھاتے ہیں؟ اس بات کو بھی مت سوچئے کہ اس نظام میں مذہب و اخلاق کا کیا حشر ہوتا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس نظام میں بھی جو خالص مزدور اور کسان ہی کے نام پر ابھرا ہے۔ ملک کی دولت سے عام آدمی کو کتنا حصہ مل سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ حکومت کرنے والی یہ پارٹی جس میں محنت کش عوام کے بمشکل پانچ فیصد افراد شریک ہوتے ہیں کوئی فرشتوں کی جماعت تو نہیں ہوتی، اگر سرمایہ دارانہ نظام میں انفرادی سرمایہ دار کی نیت مزدور کے حق میں خراب ہو سکتی ہے تو اس پارٹی کی نیت کیوں خراب نہیں ہو سکتی؟ اگر ایک شخص بڑے کارخانے کا صرف مالک ہو کر اپنے زیر دستوں پر ظلم ڈھا سکتا ہے تو یہ پارٹی ملک کی ساری زمینوں، سارے کارخانوں اور ساری دولت پر قابض ہو کر اپنے زیر دستوں کے حقوق پر کیوں ڈاک نہیں ڈال سکتی۔

واقعہ یہ ہے کہ اس صورت میں چھوٹے چھوٹے سرمایہ دار تو بیشک ختم ہو جاتے ہیں، لیکن ان سب کی جگہ ایک بڑا سرمایہ دار وجود میں آ جاتا ہے جو دولت کی اس وسیع جھیل کو من مانے طریقہ سے استعمال کر سکتا ہے، چنانچہ پیداوار کا بہت تھوڑا حصہ محنت کش عوام میں تقسیم ہوتا ہے اور باقی ساری دولت حکمران جماعت کے رحم و کرم پر ہوتی ہے، بیرونی دنیا تو یہی دیکھتی ہے کہ اشتراکی ملک کی صنعت و تجارت دنیا پر چھارہاں ہے، وہاں مصنوعات اور ایجادات کی بہتات ہے اور وہاں کے مصنوعی سیارے ستاروں پر کندیں ڈال رہے ہیں، لیکن اس بات کو سوچنے والے کم ہوتے ہیں کہ وہاں محنت کش عوام کو ان ترقیات کی کیا قیمت ادا کرنی پڑ رہی ہے اور دولت کے عظیم الشان ذخیروں میں سے انہیں کتنا حصہ مل رہا ہے؟ ورنہ حقیقت یہی ہے کہ جس طرح سرمایہ دار ممالک میں ”ترقی“ کا مطلب چند سرمایہ

داروں کی ترقی ہے، اسی طرح اشتراکی نظام میں بھی ”ترقی“ ایک خاص طبقے کی ”ترقی“ سے عبارت ہے۔ رہا بے چارہ عام مزدور اور کسان، سودہ دونوں جگہ صرف اتنی اجرت کا مستحق ہوتا ہے جتنی اس کے ”آقا“ اسے دینا چاہیں۔ فرق اتنا ہے کہ وہاں اگر اسے اجرت کم محسوس ہوتی تھی تو وہ ہڑتال، احتجاج اور پیسے کی تبدیلی کے ذریعہ اپنے آنسو دھونے کی کوشش کر لیتا تھا، لیکن یہاں اسے اپنی کسی حق تلفی پر کراہنے کی بھی اجازت نہیں، شاعر مشرق علامہ اقبال مرحوم نے اسی لئے کہا تھا۔

زمام کار گر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا  
طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

اس کے برعکس اسلام کے عدل عمرانی کی شاہراہ سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں کے بیچ سے گذرتی ہے۔ اسلام کا کہنا یہ ہے کہ اس کائنات کی ہر چیز، خواہ زمین اور کارخانے کی شکل میں ہو، روپے پیسے اور اشیائے صرف کی شکل میں، اصل میں اس کائنات کے پیدا کرنے والے کی ملکیت میں ہے، قرآن کریم کا ارشاد ہے:

”لَٰهُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ“ (بقرہ)

”آسمانوں اور زمینوں میں جو کچھ ہے اللہ ہی کا ہے۔“

ہاں وہ اپنی یہ ملکیت نفع اٹھانے کے لئے اپنے بندوں کو دے دیتا ہے۔

”اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰہِ یُورِثُہَا مَنْ یَّشَآءُ مِنْ عِبَادِہِ“ (الاعراف)

”بلاشبہ زمین اللہ کی ہے، وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے اس کا مالک بنا دیتا ہے۔“

جب انسان کے ہاتھ میں ہر چیز اللہ کی دی ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا استعمال بھی اللہ کی مرضی کا پابند ہوگا۔ اس کے ذریعہ دوسرے پر ظلم ڈھا کر زمین میں فساد برپا کر دینا اللہ کو کسی طرح گوارہ نہیں، انسان کا کام یہ ہے کہ وہ دوسرے کا خون چوسنے کے بجائے اپنی اصل منزل مقصود یعنی آخرت کو پیش نظر رکھ کر دوسرے کے ساتھ حسن سلوک کرے۔

”وَابْتَغِ فِیْمَا اٰتٰکَ اللّٰہُ الدَّارَ الْاٰخِرَۃَ وَلَا تَنْسَ نَصِیْبَکُمْ مِّنَ الدُّنْیَا وَ اَحْسِنْ

کَمَا اَحْسَنَ اللّٰہُ الْبَیْکَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِی الْاَرْضِ“ (قصص)

”اور اللہ نے تمہیں نے جو کچھ دیا اس کے ذریعہ تم دار آخرت (کی بھلائی) تلاش

کرو جس طرح اللہ نے تم پر احسان کیا ہے تم دوسروں پر احسان کرو، اور زمین میں

فساد پھیلانے کی کوشش نہ کرو“

ان ہدایات کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کو اللہ نے انفرادی طور سے ملکیت عطا تو کی ہے لیکن یہ ملکیت آزاد، خود مختار، خود غرض اور بے لگام نہیں بلکہ یہ اللہ کے دیئے ہوئے احکام کی پابند ہے، اس کو انسان اپنے جائز نفع کے لئے تو استعمال کر سکتا ہے، لیکن اس کے ذریعہ دوسروں کے حقوق پر ڈاکہ نہیں ڈال سکتا۔

سرمایہ دارانہ نظام کی جتنی خرابیوں اور اس کی جتنی نا انصافیوں پر آپ نظر ڈالیں گے، بنیادی طور سے ان کے چار ہی سبب نظر آئیں گے۔ سود، قمار، شہ اور اکتناز، سرمایہ دار ایک طرف تو سود، قمار اور شہ کے ذریعہ ساری قوم کی دولت کھینچ کھینچ کر اپنے دامن میں سمیٹ لیتا ہے، دوسری طرف اس کے کھانے میں کسی غریب، مفلس، اچانچ یا بے سہارا انسان پر لازمی طور سے کچھ خرچ کرنے کی کوئی مدد نہیں، وہ خود اپنی شرافت سے کسی کو کچھ دے دے تو اس کا احسان ہے، اخراجات کی کوئی پابندی اس پر نہیں ہے۔

## نا جائز ذرائع کی بندش

اسلام نے اولاً تو آمدنی کے ناجائز ذرائع کا دروازہ بالکل بند کر دیا۔ سود، قمار، شہ کے ذریعہ دولت حاصل کرنے کو بدترین جرم قرار دے کر صاف صاف اعلان کر دیا کہ،

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطُحِ ۖ إِنَّ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ“ (بقرہ)

”اے ایمان والو! تم ایک دوسرے کے مال کو ناحق طریقہ سے مت کھاؤ، الا یہ کہ تمہاری رضامندی سے کوئی تجارت ہو۔“

سود میں یہ ہوتا ہے کہ اگر کاروبار کرنے والے کو نقصان ہو جائے تو سارا نقصان اس پر پڑتا ہے اور قرض دینے والے کا سود ہر حال میں کھرا رہتا ہے اور اگر نفع ہو جائے تو سارا نفع وہ لے اڑتا ہے اور قرض دینے والے کو اس کا چالیسواں حصہ بھی مشکل سے ہاتھ آتا ہے، ظاہر ہے کہ اس طرح دولت پھیلنے کے بجائے سکڑتی ہے اور ہموار طریقے سے گردش نہیں کر سکتی۔ اسلام نے اس کے بجائے شراکت، مضاربت کی صورت تجویز کی ہے جس میں نفع ہو تو فریقین کا ہو، اور نقصان ہو تو وہ دونوں اسے برداشت کریں۔

قمار اور شہ میں ساری قوم کا تھوڑا تھوڑا روپیہ ایک جگہ ہو جاتا ہے، پھر ایک عام آدمی کا روپیہ یا تو اس جیسے ہزاروں غریب آدمیوں کی جیب سے ایک ایک روپیہ کھینچ کر اس کے پاس جمع کر دیتا ہے، یا

خود بھی کسی سرمایہ دار کی جیب میں جا گرتا ہے۔ غرض دونوں ہی صورتوں میں روپیہ سمٹتا ہے اور اس کی فطری گردش رک جاتی ہے، اسلام نے اس پر اور کاروبار کے ایسے تمام طریقوں پر پابندی بنیادی ہے جن میں ایک فریق کا فائدہ اور دوسرے کا نقصان ہو یا جس سے پورے معاشرے کی دولت ایک جگہ سمٹنے لگے۔

آمدنی کے ناجائز ذرائع پر پابندی لگانے کے علاوہ سرمایہ داروں سے غریبوں تک دولت پہنچانے کے لئے اسلام نے سرمایہ دار پر زکوٰۃ جیسے بہت سے اخراجات واجب کر دیے ہیں جو اس کا احسان نہیں، بلکہ اس مال پر واجب ہونے والا حق ہے، جسے بزرگ قانون وصول کیا جاسکتا ہے، زکوٰۃ کے علاوہ عشر، خراج، صدقہ فطر، قربانی، کفارات، نفقات، وصیت اور وراثت وہ چھوٹی بڑی مدات ہیں جن کے ذریعہ دولت کے تالاب سے چاروں طرف نہریں نکلتی ہیں اور ان سے پورے معاشرے کی کھیتی سرسبز و شاداب ہوتی ہے۔

ان قانونی پابندیوں کے ساتھ اسلام بحیثیت مجموعی جس ذہنیت کی تعمیر کرتا ہے، اس کی بنیاد سنگدلی، کنجوسی، بے رحمی اور خود غرضی کے بجائے ہمدردی، فراخ حوصلگی، سخاوت اور سب سے بڑھ کر خوف خدا اور فکر آخرت پر استوار ہوتی ہے۔ اس کے لئے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ اپنے ذمے عائد ہونے والے قانونی فرائض کی ادائیگی پر بس کر لے اور اس کے بعد دوسروں کے دکھ درد سے آنکھیں بند کر کے بیٹھ جائے، اس کو زندگی کے ہر مرحلہ پر تعلیم ہی یہ دی گئی ہے کہ یہ دنیا چند دنوں کی بہار ہے، عیش و مسرت روپے اور پیسے کے اس ڈھیر کا نام نہیں ہے جو یہاں جمع کر لیا جائے، بلکہ روح کے اس سکون اور ضمیر کے اس اطمینان کا نام ہے جو اپنے کسی بھائی کے چہرے پر خوش حالی کی مسکراہٹ دیکھ کر پیدا ہوتا ہے، اور جس سے آخرت کی آنے والی زندگی میں مسرتوں کے سدا بہار پھول کھلتے ہیں۔

چنانچہ قرآن و حدیث کو دیکھئے، ان کی تعلیمات ”انفاق فی سبیل اللہ“ کی ہدایت سے بھری پڑی ہیں، اور ان میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ

”یَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ“ (بقرہ)

”لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ وہ کیا خرچ کریں، آپ فرمادیجئے جو ضرورت سے زائد

ہو۔“

غرض ایک طرف سرمایہ دار کی آمدنی کی ناجائز مدات کو ختم کر کے اور دوسری طرف اس کے اخراجات میں اضافہ کر کے اسلام نے دولت کے بہاؤ کا رخ عام معاشرے کی طرف پھیر دیا ہے، افسوس ہے کہ آج کی دنیا میں یہ ساری باتیں نرا ”نظریہ“ ہو کر رہ گئی ہیں، اور عملی طور سے معیشت کا یہ

بے داغ اور صاف ستھرا نظام دنیا میں کہیں نافذ نہیں ہے، لیکن اگر اس نظام کے عملی نتائج دیکھنے ہوں تو تاریخ اسلام کے ابتدائی دور کا مطالعہ کیجئے، جب صدقہ دینے والا ہاتھ میں روپیہ لے کر نکلا کرتا تھا تو کوئی اسے قبول کرنے پر تیار نہیں ہوتا تھا۔

## ہماری زیوں حالی

اب ہماری شومی اعمال ہے کہ اتنا پر امن و سکون نظام رکھنے کے باوجود شروع میں تو ہم نے اپنی معیشت کا نظام سرمایہ داری کے اصولوں پر بنایا۔ اب جب کہ اس کے نقصانات سامنے آرہے ہیں تو ہم میں سے بعض لوگوں نے ”اشتراکیت“ اور ”سوشلزم“ کی آوازیں بلند کرنی شروع کر دی ہیں۔ پہلے سرمایہ داری کی بدترین لعنتوں اور سود اور قمار وغیرہ کو اسلام کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش میں قرآن و سنت کی تحریف کی جاتی تھی اب سوشلزم کو ”اسلامی“ بنانے کے لئے آیات و احادیث کی الٹی سیدھی تاویلیں کی جارہی ہیں، اور ذہن اگر نہیں چلتا تو اس طرف کہ مغربی افکار کی غلامی کو ایک مرتبہ دل سے نکال کر سیدھے سچے طریقے سے اسلامی اصولوں پر غور کر لیا جائے کہ وہ موجود معاشی مشکلات کا واقعی طور سے کیا حل پیش کرتے ہیں۔

جو حضرات غلط فہمی سے سرمایہ داری یا اشتراکیت کو اپنے لئے راہ نجات سمجھ بیٹھے ہیں، ہم نہایت درد مندی کے ساتھ ان سے یہ گزارش کرتے ہیں کہ وہ کسی غیر اسلامی نظام میں اسلام کا پوند لگانے کے بجائے ٹھنڈے دل و دماغ سے معقولیت کے ساتھ اسلامی احکام کو سمجھنے کی کوشش کریں، ایک آزاد اسلامی مملکت میں مسلمان کا حقیقی منصب یہ ہے کہ وہ پرائے ملکوں پر اپنی ناک کٹوانے کے بجائے نہ صرف خود اسلام کا نمونہ بنے بلکہ دنیا بھر کو دعوت دے کہ تم افراط و تفریط کی کس بھول بھلیوں میں پھنس گئے ہو، انسانیت کی فلاح کی منزل اس راستے پر چلے بغیر ہاتھ نہیں آسکتی جو چودہ سو سال پہلے انسانیت کے محسن اعظم محمد مصطفیٰ ﷺ نے دکھا دیا تھا۔

بمصطفیٰؐ برساں خویش راہ کہ دیں ہمہ ادست

اگر باد نہ رسیدی، تمام بولہبی است



# اسلامی نظام کے تحت معاشی اصلاحات

یہ مقالہ والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہم کا ہے جو سب سے پہلے ابلاغ کے ادارے یہ پھر کتابی شکل میں شائع ہوا، پھر اسی مقالے کی تجاویز ۱۸ علماء کی طرف سے حکومت کو پیش ہوئیں۔



## اسلامی نظام کے تحت معاشی اصلاحات

آج کل یہ سوال عام ہے کہ سرمایہ داری اور سوشلزم کے مقابلے میں معاشی نظام جس کو پوری انسانیت کیلئے امن و اطمینان کا ضامن بتلایا جاتا ہے، وہ نظام کیا ہے؟ اور اس کے ذریعہ ملکی معیشت کے مسئلے کس طرح حل ہو سکتے ہیں؟

اس سوال کے جواب میں اصل بات تو یہ ہے کہ اسلام کا معاشی نظام کوئی خالص نظری فلسفہ نہیں ہے جسے کبھی دنیا نے عملی زندگی میں دیکھا اور برتنا نہ ہو، بلکہ یہ نظام سینکڑوں سال تک دنیا میں عملی طور پر نافذ رہا، اور اس کی یہ برکتیں ہر دور اور ہر ملک میں ہر شخص نے مشاہدہ کی ہیں کہ جب کسی جگہ یہ نظام رائج ہوا وہاں ان معاشی نا انصافیوں کا نام و نشان نہیں تھا، وہاں مزدور اور سرمایہ دار کی کوئی تفریق نہیں تھی، سب ایک ہی برادری کے افراد تھے اور ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردانہ تعاون کرتے تھے، وہاں مزدور اور کسان حقیر و ذلیل نہیں تھا، اس کی ایسی ہی عزت کی جاتی جیسی برادری کے دوسرے افراد کی، وہاں صنعت اور تجارت پر اجارہ داریاں نہیں تھیں جن کی وجہ سے ملک کی دولت بڑے سرمایہ داروں کے لیے مخصوص ہو کر رہ جائے وہاں ان تمام دروازوں کو بند کر دیا گیا تھا جن کی وجہ سے ”بڑے لوگ“ اشیاء صرف کی قیمتوں پر حاکم بن کر بیٹھ جائیں گرائی غریبوں کی کمر توڑتی رہے اور غریب عوام مصنوعی قحط کا شکار ہو کر جائیں۔

پھر یہ نظام ایسا بھی نہیں ہے کہ سینہ بہ سینہ ہی چلا آیا ہو۔ اس کی تفصیلات پر ہزاروں کتابیں موجود ہیں، علم فقہ کی کتابوں کا ایک بڑا حصہ اسلام کے معاشی قوانین ہی پر مشتمل ہے، اور بہت سے لوگوں نے ان احکام کو قانونی دفعات کی شکل میں بھی مدون کر دیا ہے، مگر اس کا علاج کس کے پاس ہے کہ ہم مسلمان خود اپنے دین کو پڑھنے اور سمجھنے کے لئے اپنے وقت اور توانائی کا ہزارواں حصہ بھی خرچ نہ کریں، کبھی قرآن، حدیث اور فقہ کو تنہائی کے ساتھ نہ پڑھیں، اور جب کوئی شخص ”اسلام کے معاشی نظام“ کا نام لے تو اس کے بارے میں یہ سمجھنا شروع کر دیں کہ یہ کوئی نئی اصطلاح ہے جس کا نہ کوئی مفہوم ہے، اور نہ ماضی میں اس کا کوئی عملی وجود قائم ہوا ہے۔ یہی صورت حال ہے جس نے اس وقت یہ سوال کھڑا کیا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام اور سوشلزم دونوں کے مقابلے میں جس اسلامی نظام کو علماء دین سب سے بہتر کہتے ہیں وہ آخر ہے کیا؟

اس کا مکمل جواب تو یہی ہے کہ اسلامی فقہ کی کتابیں پڑھئے، ہر ہر جز کی تفصیلات سامنے آجائیں گی، لیکن یہ معلوم ہے کہ فی الوقت یہ کوئی خالص علمی حیثیت کا سوال نہیں جس کو فرصت کے اوقات میں حل کیا جاسکے، بلکہ یہ ملک کے ہنگامی حالات کا پیدا کیا ہوا سوال ہے جس کا مختصر جواب جلد سامنے آ جانا چاہئے۔ چنانچہ ہم ذیل میں نمونہ کے طور پر اسلام کے معاشی نظام کی چند بنیادی خصوصیات پیش کر رہے ہیں جن سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ اگر ہمارے ملک میں صحیح اسلامی نظام رائج ہو تو اپنی معیشت کے موجودہ ڈھانچے میں ہمیں کون سی بنیادی تبدیلیاں کرنی ہوں گی؟ تقسیم دولت کے موجودہ نظام پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوں گے؟ اور ان کے ذریعہ عام خوشحالی کی فضا کیوں کر پیدا ہو سکے گی؟

اس وقت ہمارا سب سے بڑا معاشی مسئلہ دولت کی غیر منصفانہ تقسیم ہے، عوام کی سب سے اہم اور معقول شکایت یہ ہے کہ ملک کی معاشی ترقی سے چند خاندان نہال ہو رہے ہیں، اور عام آدمی فقر و افلاس کا شکار ہے، سرمایہ دارانہ نظام کی ستائی ہوئی دنیا کو اس مصیبت سے نجات دلانے کے لئے آج کل "سوشلزم" کا نسخہ پیش کیا جا رہا ہے، لیکن ہم دعوے کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اس صورت حال کا علاج سوشلزم کے پاس نہیں ہے، اور یہ علاج صرف اور صرف اسلام کے پاس ہے۔

غور کیا جائے تو ہمارے معاشرے میں عام آدمی کی معاشی پریشانی کے بنیادی طور پر دو سبب ہیں، آمدنی کی کمی اور گرانی کی وجہ سے اخراجات کی زیادتی۔ اور ان دونوں اسباب کی ذمہ داری ہماری معیشت کے اس سرمایہ دارانہ نظام پر عائد ہوتی ہے جس نے پوری قوم کی دولت کو چند ہاتھوں میں سمیٹ کر رکھ دیا ہے۔ اسلامی کا نظام معیشت نافذ ہو تو مندرجہ ذیل اقدامات کے ذریعہ یہ دونوں چیزیں ساتھ ساتھ ختم ہوتی چلی جائیں گی۔

## ۱۔ صنعتی اجارہ داریوں کا خاتمہ

صنعتی اجارہ داریاں جو کارنٹل وغیرہ کی شکل میں رائج ہیں، ان سب کو ممنوع قرار دے کر آزاد مسابقت کی فضا پیدا کی جائے تاکہ ناجائز منافع خوری کا انسداد ہو سکے۔ اس وقت ان صنعتی اجارہ داریوں کی وجہ سے پورا بازار چند بڑے بڑے سرمایہ داروں کے ہاتھ میں ہے، اور وہی قیمتوں کے نظام کو اپنی طبعی رفتار سے ہٹا کر گرانی پیدا کرنے کے ذمہ دار ہیں۔ اگر یہ اجارہ داریاں ٹوٹ جائیں تو منافع کی جو زائد مقدار سرمایہ داروں کے پاس جا رہی ہے اس سے عوام مستفید ہو سکیں گے۔

## ۲۔ کلیدی صنعتوں میں غریبوں کے حصص

کلیدی صنعتیں مثلاً ریلوے، جہاز رانی، جہاز سازی، فولاد سازی، تیل وغیرہ کی صنعتیں حکومت خود اپنی نگرانی میں قائم کرے اور ان میں صرف ان لوگوں کے حصص قبول کیے جائیں جن کی آمدنی ایک ہزار روپے ماہانہ سے کم ہو، یا جن کا بینک بیلنس پانچ ہزار روپے سے کم ہو، اور اب تک اس قسم کی صنعتوں میں اس سے زائد آمدنی یا بینک بیلنس والے جن افراد کے حصص ہیں، ان کے ساتھ سال کے ختم پر شراکت کا معاہدہ منع کر دیا جائے۔

یہ طریقہ صنعتوں کو قومی ملکیت میں لینے سے کہیں زیادہ مفید ہوگا۔ اس لئے کہ صنعتوں کے قومی ملکیت میں چلے جانے سے صنعتیں غریبوں کی ملکیت میں نہیں آتیں، بلکہ ان پر سرکاری افسروں کا تسلط قائم ہو جاتا ہے، اس کے بجائے اس صورت میں غریب عوام براہ راست صنعتوں کے مالک ہوں گے اور ان پر نہ سرمایہ داروں کا تسلط ہوگا نہ حکومت کا۔

## ۳۔ سودی نظام کا خاتمہ

سودارٹکار دولت کا سب سے بڑا سبب ہے، قوم کے لاکھوں افراد کے مجتمع سرمایہ سے جو نفع حاصل ہوتا ہے اس سودی نظام کی وجہ سے سارا کا سارا ان چند سرمایہ داروں کی جیب میں چلا جاتا ہے جو بینک سے لاکھوں روپیہ قرض لے کر بڑی بڑی تجارتیں کرتے ہیں اور عوام کو نہایت معمولی سی رقم سود کی شکل میں ملتی ہے۔ اور چونکہ سرمایہ دار نفع کی اتنی بھاری مقدار حاصل کر کے بازار کے حکمران بن جاتے ہیں، اور جب چاہتے ہیں مصنوعی قحط اور گرانی پیدا کر دیتے ہیں، اس لئے یہ معمولی سی رقم بھی بالآخر مزید کچھ سود لے کر ان ہی سرمایہ داروں کے پاس پہنچ جاتی ہے۔ مثلاً کراچی میں روٹی کی لاکھوں گانٹھیں آتی ہیں، اور یہ ساری گانٹھیں صرف چند تاجر خریدتے ہیں جن کو بینک کی پشت پناہی حاصل ہوتی ہے۔ اپنے روپے سے گانٹھوں کا کاروبار کرنے والا ایک بھی نہیں ہے۔

اسلامی نظام قائم ہو تو یہ ظالمانہ نظام ختم ہو کر بینکاری کا نظام سود کے بجائے شرکت اور مضاربیت کے اصولوں پر چلایا جائے گا جس کے نتیجے میں بینک میں روپیہ جمع کرنے والے عوام بینک کے جمع شدہ سرمائے کے نفع میں شریک ہوں گے اور اس سے دوطرفہ فائدہ ہوں گے۔ ایک طرف بازار پر چند افراد کا تسلط ختم ہوگا اور اس سے ارزانی پیدا ہوگی، دوسری طرف منافع کے حصے دار بہت زیادہ ہوں گے اور بڑی بڑی تجارتوں کا متناسب منافع بینکوں کے واسطے سے عوام تک پہنچے گا۔ اور

دولت زیادہ سے زیادہ وسیع دائروں میں گردش کرے گی۔

بینکاری کے نظام کو سود کے بجائے شرکت اور مضاربہ کے اصولوں پر چلانے کی عملی شکل کیا ہوگی؟ اس کی تفصیلات متعدد علمی حلقوں کی طرف سے بار بار شائع ہو چکی ہیں اور بینکاری کے ماہرین نے انہیں قطعی طور پر قابل عمل اور زیادہ مفید قرار دیا ہے۔

## ۴۔ سٹہ بازی کی ممانعت

اشیاء کی گرانی اور سرمایہ کے ارتکاز کا دوسرا بڑا سبب ہمارے معاشرے میں ”سٹہ“ کی اندھی تجارت ہے، سٹہ کی مفصل خرابیاں بیان کرنے کے لئے تو ایک مستقل مقالہ چاہئے، ایک مختصر مثال یہ ہے کہ اس کاروبار کی وجہ سے مال کے ذخیرے ابھی بازار کے قریب بھی نہیں آنے پاتے کہ اس پر سینکڑوں سودے ہو جاتے ہیں، ایک تاجر مال کا آرڈر دے کر مال کی روانگی سے پہلے ہی اسے دوسرے کے ہاتھ بچ دیتا ہے۔ دوسرا تیسرے کے ہاتھ اور تیسرا چوتھے کے ہاتھ۔ یہاں تک کہ جس وقت مال بازار میں پہنچتا ہے تو وہ بعض اوقات خرید و فروخت کے سینکڑوں معاملات سے گزر چکا ہوتا ہے۔ اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ بازار تک پہنچتے پہنچتے اس کے دام کہیں سے کہیں پہنچ جاتے ہیں، جس روپیہ کی چیز پچاس ساٹھ روپے میں بکتی ہے۔ یہ سارا نفع سٹہ باز لے اڑتے ہیں اور عوام کی جیب خالی ہوتی چلی جاتی ہے۔ اسلامی نظام میں اس اندھے کاروبار کی گنجائش نہیں، اسلام میں مال کے قبضے سے پہلے اسے بیچنا ناجائز ہے، لہذا اسلامی نظام قائم ہوا تو سٹہ کا یہ سارا کاروبار ممنوع ہو جائے گا جس سے اشیاء صرف لازمی طور پر سستی ہوں گی اور منافع کی زائد مقدار جو اس اندھے کاروبار کی وجہ سے چند سرمایہ داروں کے ہاتھ میں کھیلتی ہے اس سے غریب عوام مستفید ہو سکیں گے۔

## ۵۔ قمار (انشورنس وغیرہ) کی مروجہ صورتوں کا سد باب

ہمارے موجودہ نظام معیشت میں ارتکاز دولت کا تیسرا سبب ”قمار“ ہے، انشورنس کا پورا نظام اسی پر قائم ہے، اس کے علاوہ گھوڑوں کی ریس، معمر بازی، انواع و اقسام کی لائبریاں، کھیل تماشوں کے سیزن ٹکٹ، یہ سب قمار کی وہ ہلاکت آفرین اقسام ہیں جن کی زد سب سے زیادہ غریب عوام پر پڑتی ہے، اور ان کے ذریعہ غریب عوام کی کمائی کا ایک ایک روپیہ جمع ہو کر کسی ایک فرد پر ہن برسا دیتا ہے اور باقی سب لوگ دیکھتے رہ جاتے ہیں، اسلامی حکومت میں قمار کی یہ تمام صورتوں ممنوع ہوں گی، اور عوام کو بے وقوف بنانے کے یہ دروازے بند ہو جائیں گے۔

انشورنس کے موجود نظام میں انشورنس کمپنیوں کے جمع شدہ سرمائے سے سب سے زیادہ فائدہ بڑے بڑے سرمایہ داروں کو پہنچتا ہے جو آئے دن مختلف حادثات کے بہانے رقمیں وصول کرتے رہتے ہیں، غریبوں کو اس سے فائدہ اٹھانے کی نوبت بہت کم آتی ہے۔ گویا اس طریقے سے بڑے بڑے سرمایہ دار اپنے جانی و مالی نقصان کی ذمہ داری بھی ان غریب عوام پر ڈال دیتے ہیں جن کا نہ کبھی کوئی جہاز ڈوبتا ہے، نہ ان کے کسی تجارتی مرکز کو آگ لگتی ہے اس طریقے کو بدل کر اسلامی حکومت ”امداد باہمی“ کی ایسی انجمنیں قائم کرے گی جو سود اور قمار سے خالی ہوں اور جن سے غریب عوام زیادہ بہتر طریقے سے مستفید ہو سکیں گے۔ (اس کی عملی اسکیمیں بھی علماء کی طرف سے شائع کی جا چکی ہیں)

## ۶۔ ذخیرہ اندازی کی سزا

ذخیرہ اندوزی اور چور بازاری پر بدنی تعزیرات مقرر کی جائیں گی اور ذخیرہ اندوزوں کو اپنے ذخائر بازار میں لانے پر مجبور کیا جائے گا۔

## ۷۔ لائسنس اور پرمٹ کے مروجہ طریقہ کی اصلاح

لائسنس اور پرمٹ کا مروجہ طریقہ بھی تجارتی اجارہ داریوں کے قیام میں بہت بڑا معاون ہوتا ہے، آج کل یہ ہو رہا ہے کہ صرف بڑے سرمایہ داروں کو سیاسی رشوت کے اور خویش پروری کے طور پر بڑے بڑے لائسنس دیے جاتے ہیں جس کے نتیجے میں صنعت و تجارت پر ان کی خود غرضانہ اجارہ داری قائم ہو جاتی ہے۔ ایک طرف تو گرانی بڑھتی ہے، دوسری طرف تھوڑے سرمایہ والوں کے لئے بازار میں آنے کا راستہ بند ہو جاتا ہے۔ اگر تجارت کو اس ظالمانہ طریق سے آزاد کر دیا جائے تو اشیائے صرف خود بخود دستی ہو جائیں گی اور ایک عام آدمی بھی معمولی سرمایہ کے ذریعہ تجارت و صنعت میں داخل ہو سکے گا۔ اور آج کا مزدور کل کا رخا نہ دار بن سکے گا۔

## ۸۔ تنخواہوں کے نظام کی درستی

موجود نظام میں تنخواہوں کا معیار نہایت غیر منصفانہ اور مختلف درجات کا باہمی تفاوت بہت زیادہ ہے، اس تفاوت کو کم کر کے مناسب سطح پر لایا جائے گا۔

## ۹۔ اجرتوں کا نامناسب تعین

ہمارے یہاں مزدوروں کی اجرت کی سطح بہت پست ہے، ایک اندازے کے مطابق مغربی پاکستان میں پانچ افراد پر مشتمل ایک اوسط درجے کے خاندان کا کم از کم خرچ دو سو بیس روپے ہے اور مشرقی پاکستان میں دو سو ساٹھ روپے لیکن اجرتوں کا معیار اس کے مقابلے میں کہیں زیادہ پست ہے، پاکستان کے مختلف علاقوں اور مختلف صنعتوں میں کم از کم تنخواہ پندرہ روپے سے لے کر ایک سو سترہ روپے تک رہی ہے، اور نئی لیبر پالیسی میں زائد سے زائد مقدار ایک سو چالیس روپے مقرر کی گئی ہے، لیکن بڑھتی ہوئی گرانی کے اس دور میں یہ تنخواہ بھی ناقابل اطمینان ہے، اور اس میں حقیقت پسندانہ اضافے کی ضرورت ہے۔ اسلامی حکومت کو اختیار ہے کہ وہ اجرتوں کی ایسی کم از کم شرح متعین کر دے جو مزدور کی مناسب محنت کا صلہ بھی ہو اور صنعتی نظام کے لئے قابل عمل بھی، اس کی تعین کے لئے مزدوروں آجروں اور حکومت کے مساوی نمائندگان پر مشتمل اجرت بورڈ ہونا چاہئے جو بدلتے ہوئے حالات میں اجرتیں تبدیل کرنے کا مجاز ہو، کم از کم شرح متعین کرنے کے بعد اجرتوں کی مزید مقدار مزدوروں کی قوت معاملہ (BARAGNING POWER) پر چھوڑ دی جائے۔

## ۱۰۔ مزدوروں کا مالکانہ حقوق

آجروں کے ساتھ مزدوروں کے معاملے میں یہ شرط بھی حکومت کی طرف سے، مد کی جاسکتی ہے کہ وہ نقد اجرت کے علاوہ مزدوروں کو کسی خاص کارکردگی پر یا خاص مدت میں یا ادور ٹائم کی مخصوص مقدار کے معاوضے کے طور پر ان کو نقد بونس دینے کے بجائے کسی مخصوص کارخانے کے شیئرز مالکانہ حیثیت میں دے دیں۔ اس طرح مزدور کارخانوں میں حصہ دار بن سکیں گے۔ یہاں یہ بات واضح دینی چاہئے کہ مزدوروں کی اجرت میں یہ اضافہ اسی صورت میں نتیجہ خیز ثابت ہو سکتا ہے جب کہ ان کے لئے صنعتی اجارہ داریوں کو توڑنے کے ساتھ ساتھ وہ اقدامات بھی کیے جائیں جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے ورنہ اجرتوں کی زیادتی سے قیمتیں بڑھ جائیں گی اور سرمایہ دار جو رقم ایک جانب سے مزدور کو دے گا وہ دوسری طرف سے وصول کر لے گا۔ اور مزدور کی مشکلات حل نہ ہو سکیں گی۔

## ۱۱۔ کسانوں کا مناسب معاوضہ

مزدوروں کی اجرت کی طرح اسلامی حکومت کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ کسانوں کے لئے بنائی

کی ایسی کم از کم شرح متعین کر دے۔ جو کسانوں کی محنت کا مناسب صلہ بھی ہو اور ان کی ضروریات زندگی کی معقول کفالت بھی کر سکے اس غرض کے لئے بھی ایک بورڈ قائم ہونا چاہئے۔

## ۱۲۔ مزارعت کی ناجائز شرطیں

مزارعت (بٹائی) کے معاملات میں ظلم و ستم زمینداروں کی طرف سے کسانوں پر ہوتے ہیں، ان کی اصل وجہ مزارعت (بٹائی) کا جواز نہیں، بلکہ وہ فاسد شرطیں ہیں جو زمیندار کسانوں کی بے چارگی سے فائدہ اٹھا کر ان پر قوی یا عملی طور سے عائد کر دیتے ہیں، اور جو اسلام کی رو سے قطعاً ناجائز اور حرام ہیں اور ان میں سے بہت سی بیگار کے حکم میں آتی ہیں۔ ایسی تمام شرائط کو، خواہ وہ زبانی طے کی جاتی ہوں یا رسم و رواج کے ذریعہ ان پر عمل چلا آتا ہو، قانوناً ممنوع قرار دے دیا جائے تو مزارعت کا معاملہ کسانوں کے حق میں بالکل بے ضرر ہو جائے گا۔

## ۱۳۔ ظالمانہ رواج کا متبادل

مزارعت کے معاملے میں جس ظالمانہ رسم و رواج نے جکڑ لیا ہے اور جس کی وجہ سے کسانوں پر ناجائز شرطیں عائد کی جاتی ہیں، اگر اس پر فوری طور سے قابو پانا ممکن نہ ہو تو اسلامی حکومت کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ ایک عبوری دور کے لئے یہ اعلان کر دے کہ اب زمینیں بٹائی کے بجائے ٹھیکہ پر دی جائیں، یا یہ طریقہ تجویز کر دے کہ کاشتکار بٹائی کے بجائے مقررہ اجرت پر زمیندار کے لئے بحیثیت مزدور کام کریں گے۔ اس اجرت کی تعیین بھی حکومت کر سکتی ہے اور بڑے بڑے جاگیرداروں پر یہ شرط بھی عائد کر سکتی ہے کہ وہ ایک عبوری دور تک زمین کا کچھ حصہ سالانہ اجرت کے طور پر مزدور کاشتکاروں کو دیں گے۔

## ۱۴۔ بنجر زمین کو آباد کرنے پر مالکانہ حقوق

احیاء اموات کے شرعی قوانین نافذ کیے جائیں، یعنی جو کاشت کار غیر مملوکہ غیر آباد زمینوں کو خود آباد کریں گے ان کو ان زمینوں پر مالکانہ حقوق دیئے جائیں، جو زمینیں جاگیرداروں کو آباد کرنے کے لئے دی گئیں، اور انہوں نے ان کو خود آباد کرنے کے بجائے کاشتکاروں کو بٹائی پر دے دیا تو وہ کاشتکاروں کی ملکیت ہو گئیں، کاشت کاروں کو ان پر مالکانہ حقوق دیئے جائیں اور پیداوار کا جو حصہ جاگیرداروں نے وصول کیا وہ واپس لیا جائے۔

## ۱۵۔ زمین رہن رکھنے کے سودی طریقوں کا خاتمہ

زمینوں کے رہن کے جتنے سودی طریقے رائج ہیں، ان سب کو یکسر ممنوع قرار دیا جائے گا۔ اور جو زمینیں اس وقت ناجائز طریقوں سے زیر بار ہیں ان سب کو چھڑا کر ان کے غریب اور مستحق مالکوں کو لوٹایا جائے۔ اس عرصے میں قرض خواہوں نے رہن زمین سے جو نفع اٹھایا ہے اس کا کرایہ ان کے ذمہ واجب ہے، اس کرائے کو قرض میں محسوب کیا جائے اور اگر کرایہ کی رقم قرض سے زیادہ ہو تو وصول کر کے قرض دار کو دلوائی جائے۔

## ۱۶۔ وراثت کی شرعی تقسیم

ہمارے یہاں بڑی بڑی جاگیروں کے ارتکاز کی بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ بہت سی زمینوں میں سالہا سال سے وراثت جاری نہیں ہوئی۔ اسلامی حکومت ایسی زمینوں کی تحقیق کیلئے بھی ایک بورڈ قائم کرے جو ایسی زمینوں کو ان کے شرعی مستحقین میں تقسیم کرے۔ اگر اسلام کا قانون وراثت صحیح طریقے سے جاری ہو تو ایک ہاتھ میں بڑی بڑی جاگیریں جمع ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

## ۱۷۔ انتقال جائیداد کو آسان بنانا

انتقال جائیداد کے طریقوں کو سہل بنایا جائے اور زمینوں کی آزادانہ خرید و فروخت کی حوصلہ افزائی کی جائے۔

## ۱۸۔ کاشتکاروں کیلئے غیر سودی قرضوں کا انتظام

کاشتکاروں کے لئے حکومت کی طرف سے غیر سودی قرضوں کا انتظام کیا جائے۔

## ۱۹۔ کاشتکاروں کو زرعی آلات مہیا کرنا اور تعلیم دینا

کاشتکاروں کے لئے آسان قسطوں پر زرعی آلات مہیا کیے جائیں اور زراعت کی بہتر تعلیم، تربیت کا انتظام کیا جائے۔



## ۲۰۔ آلات اور اسباب کی فراہمی

زرعی امداد باہمی کی تحریک میں ایسی باہمی کاشت کے طریقے کو فروغ دیا جائے جس میں کھاد، بیج، اور آلات کی فراہمی انجمن کے ماتحت ہو۔

## ۲۱۔ زرعی پیداوار کی فروخت کیلئے آزاد منڈی کا قیام

ہمارے معاشرے میں زرعی پیداوار کی فروخت اتنے واسطوں سے ہو کر گزرتی ہے کہ ہر درمیانی مرحلے پر قیمت کا حصہ تقسیم ہوتا چلا جاتا ہے، آڑھتیوں، دلالوں اور اس طرح کے دوسرے درمیانی اشخاص (MIDDLE MEN) کی بہتات سے دوطرفہ نقصان ہوتے ہیں، ایک طرف کاشتکاروں کو پیداوار کا مناسب معاوضہ نہیں مل پاتا اور دوسری طرف بازار میں گرانی پیدا ہوتی ہے۔ اسی لئے احادیث کی رو سے اسلام میں دیہی کاشتکار اور شہری خوردہ فروش کے درمیانی واسطوں کو پسند نہیں کیا گیا۔ اسلامی نظام میں موجودہ طریقے کو بدل کر یا تو ایسے منظم بازار (Organised Masaleites) کافی تعداد میں قائم کیے جائیں جن میں دیہی کاشت کار خود بلا واسطہ پیداوار کو فروخت کر سکیں، یا پھر فروخت پیداوار کا کام لینے کے لئے آڑھتیوں اور دلالوں سے کام لینے کے بجائے امداد باہمی کی ایسی انجمنیں قائم کی جائیں جو خود کاشت کاروں پر مشتمل ہوں اور یہ انجمنیں پیداوار کو فروخت کریں، تاکہ قیمت کا جو بڑا حصہ درمیانی اشخاص کے پاس چلا جاتا ہے اس سے کاشت کار اور عام صارفین فائدہ اٹھا سکیں۔

## ۲۲۔ اسلام کے قانون کفالت کا نفاذ

نفقات کے بارے میں اسلامی قانون کو تمام وکمال نافذ کیا جائے اور بیوی بچوں کے علاوہ جن خاص خاص رشتہ داروں کی معاشی کفالت اسلام نے خاندان کے کشادہ دست افراد پر ڈالی ہے اس کو قانونی شکل دے کر یتیموں، یتیموں، یتیموں، بیماروں اور یتیموں کے معاش کا بندوبست کیا جائے۔

## ۲۳۔ زکوٰۃ و عشر کی وصولی کا انتظام

زکوٰۃ کی نگرانی کے لئے مستقل محکمہ قائم کیا جائے جو مندرجہ ذیل کام کرے:-

(الف) قیام پاکستان سے لے کر اب تک جن سرمایہ داروں نے زکوٰۃ ادا نہیں کی ہے، ان سے زکوٰۃ

وصول کر کے غریبوں میں تقسیم کرنے کا انتظام کرے۔

(ب) ہر سال مویشیوں کی زکوٰۃ وصول کر کے اسے غریبوں میں تقسیم کرے۔

(ج) سونے چاندی کی سالانہ زکوٰۃ اور زرعی پیداوار کا عشر مالکان خود ادا کریں گے، لیکن یہ محکمہ اس بات کی نگرانی کرے کہ انہوں نے زکوٰۃ اور عشر ادا کیا ہے یا نہیں؟

## ۲۴۔ روزگار کی فراہمی

ملک کے ہر باشندے کے لئے روزگار فراہم کرنا بھی حکومت کی ذمہ داری ہے اور کوشش کے باوجود جو افراد بے روزگار رہ جائیں ان کے لئے روزگار کی فراہمی تک ”بیروزگاری الاؤنس“ جاری کیے جائیں۔

## ۲۵۔ فلاحی فنڈ کا قیام

حکومت کی طرف سے ایک ”فلاحی فنڈ“ قائم کیا جائے اور اس فنڈ کے لئے سالانہ بجٹ میں مستقل رقم رکھی جائے اور عام چندوں کے ذریعہ بھی اس رقم میں اضافہ کیا جائے۔ اس فنڈ کے ذریعہ بیماری صنعتیں بھی قائم کی جاسکتی ہیں تاکہ اس رقم کے ذریعہ ملکی صنعت کو فروغ بھی ہو اور ان کے منافع سے ”فنڈ“ میں اضافہ بھی ہوتا رہے۔ اس فنڈ کے ذریعہ عام غریبوں، مزدوروں اور کسانوں کی رہائش کا معیار بلند کرنے کے لئے آسان قسطوں پر متوسط درجے کے مکانات تعمیر کیے جائیں، کثیر تعداد میں مفت شفا خانے قائم کیے جائیں، بتدریج میٹرک تک کی تعلیم مفت کی جائے۔ اور عوام کی معاشی حالت بہتر بنانے کے لئے دوسرے اقدامات کیے جائیں۔

## ۲۶۔ اسراف سے بچنے کیلئے اخراجات کی مناسب حد بندی

کسی قوم کی معاشی حالت محض پیسوں کی کثرت سے نہیں سدھر سکتی جب تک وہ بیہودہ یا مخرب اخلاق چیزوں میں پیسہ خرچ کرنے سے اور ضرورت کے کاموں میں اسراف بیجا سے پرہیز نہ کرے۔ یوں تو فضول خرچی انفرادی ملکیتوں میں بھی حرام اور ناجائز ہے، لیکن جو رقم کسی شخص کی انفرادی ملکیت نہ ہو اس میں فضول خرچی کی حرمت اور زیادہ شدید ہو جاتی ہے، لیکن ہمارے معاشرے میں سب سے زیادہ فضول خرچی قومی خزانے میں ہوتی ہے۔

ہر سال خزانے کا بلا مبالغہ کروڑوں روپیہ شاہانہ تقریبات، سرکاری دوروں، سرکاری عمارتوں

کے سامانِ قعیش اور زینت و آرائش کے بہانے قطعی بے فائدہ اور فضول خرچ ہوتا ہے، ان اخراجات کو قطعی طور پر بند کرنا تو ممکن نہیں، لیکن ان مقاصد کے لئے جس بے دردی کے ساتھ قومی روپیہ بہایا جاتا ہے، اس کا کوئی شرعی، عقلی اور معاشی جواز نہیں ہے، بسا اوقات ایک ایک دعوت پر ایک ایک لاکھ روپیہ خرچ کیا گیا ہے۔ اور اگر حساب لگایا جائے تو قیام پاکستان کے بعد سے اب تک یقیناً اربوں روپیہ ان فضول خرچیوں میں صرف ہوا ہے۔ اسلامی نظام میں قومی دولت کے اس ضیاع کی کوئی گنجائش نہیں۔ لہذا تقریبات اور سرکاری دوروں کے لئے اخراجات کی مناسب حد مقرر کر کے اس کی سختی کے ساتھ پابندی کرائی جائے، اور اس طرح جو خطیر رقمیں ہمیں ”فلاحی فنڈ“ میں داخل کیا جائے۔

## ۲۷۔ حرام اشیاء کی درآمد پر پابندی

قومی دولت کی ایک بہت بڑی مقدار آج کل ان مقاصد پر صرف ہو رہی ہے جو شرعی طور پر حرام اور ناجائز ہیں، مثلاً شراب، قلموں اور دوسری حرام اشیاء کی درآمد پر کروڑوں روپیہ سالانہ خرچ ہوتا ہے زرمبادلہ کے اس زبردست نقصان کو بالکلیہ بند کیا جائے اور اس خطیر رقم کو عوامی فلاح کے کاموں میں صرف کیا جائے۔ غیر مسلموں کو شراب استعمال کرنے کی اجازت ہوگی لیکن درآمد کرنے کی نہیں۔

## ۲۸۔ خاندانی منصوبہ بندی کے لئے رقم کا ضیاع

خاندانی منصوبہ بندی کی خالص احمقانہ تحریک نے بھی ہماری معیشت کو نقصان پہنچایا ہے، تیسرے پنج سالہ منصوبے میں اس تحریک کے فروغ کے لئے ۲۸۴ ملین روپیہ کی رقم مخصوص کی گئی ہے جب کہ یہ بات پوری طرح ثابت ہو چکی ہے کہ خاندانی منصوبہ بندی شرعی، عقلی، سماجی، معاشی غرض ہر اعتبار سے پاکستانی عوام کے لئے ناقابل قبول ہے۔ اس صورت میں قومی دولت کا اتنا بڑا حصہ اس پر صرف کرنے کے بجائے زراعت کی ترقی اور کاشت کاروں کی پیداوار بڑھانے پر صرف کیا جائے۔

## انتظامیہ کی اصلاح

قانون اور رواج میں مذکورہ بالا اصلاحات کے علاوہ ہمیں اپنے انتظامی ڈھانچے میں بڑے پیمانے پر تبدیلیاں لانے کی ضرورت ہے، ہمارے معاشرے میں استحصال کا ایک بڑا سبب انتظامی خرابیاں بھی ہیں۔ بہت سے معاملات ایسے ہیں جن میں ہمارا قانون بالکل درست ہے اور اگر اس پر ٹھیک ٹھیک عمل ہو تو ان خاص معاملات میں انصاف حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن ہماری انتظامی مشینری اس

قدر ناقص، از کار رفتہ، ست اور ڈھیلی ڈھالی ہے کہ قانون صرف کتابوں کی زینت ہو کر رہ گیا ہے اور عملی زندگی میں اس کا کوئی وجود نظر نہیں آتا، ظاہر ہے کہ اگر انتظامیہ کی صورت حال یہ ہو تو ملک کا قانون کتنا ہی بے داغ کیوں نہ ہو، اس کے اچھے نتائج سامنے نہیں آسکتے۔ لہذا معاشرے کی اصلاح کے لئے انتظامیہ کو ایمان دار، مضبوط، فعال اور قابو یافتہ بنانا قانون کے موثر ہونے کے لئے بے انتہا ضروری ہے۔

ہمارے موجودہ انتظامی ڈھانچے میں کیا کیا خرابیاں ہیں؟ اور انہیں کس طرح دور کیا جاسکتا ہے؟ یہ باتیں مکمل طور سے تو انتظامیہ (ADMINISTRATION) کے ماہرین ہی بتا سکتے ہیں، اور قوم کی تعمیر نو کے وقت ان ہی کی خدمات سے انتظامیہ کی اصلاح کی جاسکے گی، لیکن ہم یہاں چند سامنے کی مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے یہ معلوم ہو سکے گا کہ نظم و ضبط کی ابتہری کس بری طرح ہمارے عوام کے لئے معاشی انصاف کے حصول میں رکاوٹ بنی ہوئی ہے۔

## ۱۔ رشوت ستانی کا سد باب

”رشوت“ ایک ایسا جرم ہے جو شاید کسی بھی نظام حیات میں جائز نہ ہو، ہمارا قانون بھی اسے ناجائز قرار دیتا ہے لیکن ملک کی جیتی جاگتی زندگی میں آکر دیکھئے تو وہی رشوت جسے قانون میں بدترین جرم کہا گیا ہے، نہایت آزادی کے ساتھ لی اور دی جا رہی ہے۔ ایک معمولی کانشیبل سے لے کر اونچے درجے کے افسران تک اسے شیر مادر سمجھے ہوئے ہیں، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جس کی جیب گرم ہو وہ سینکڑوں جرائم میں ملوث ہونے کے باوجود بڑی ڈھٹائی کے ساتھ دندناتا پھرتا ہے۔ اور جس کی جیب خالی ہو وہ سو فیصد معصوم اور برحق ہونے کے باوجود انصاف کو ترس کر جان دے دیتا ہے، اس صورت حال کو مضبوط اور ایمان دار انتظامیہ ہی ختم کر سکتی ہے، اگر اونچے درجے کے رشوت خور افسروں کو چند بار علی الاعلان جبرتناک جسمانی سزائیں دی جائیں اور آئندہ رشوت کے لئے کچھ اور سخت سزائیں مقرر کر دی جائیں تو رفتہ رفتہ یہ لعنت مٹ سکتی ہے۔

## ۲۔ عدالتی نظام کی اصلاح

ہمارا عدالتی نظام اس قدر فرسودہ، پیچیدہ، دشوار گزار اور تکلیف دہ ہے کہ ایک غریب آدمی کے لئے ظلم پر صبر کر لینا دادرسی کے بہ نسبت زیادہ آسان ہے، اس کے لئے یوں تو پورے عدالتی اور اس کے دیوانی و فوج داری ضابطوں کی تشکیل نو ضروری ہے لیکن خاص طور سے مندرجہ ذیل اقدامات فوری

طور پر ضروری ہوں گے۔

(الف) صنعتی تنازعات کے تصفیے کے لئے عدالتیں قائم کی جائیں جن تک پہنچنا مزدوروں کی براہ راست دسترس میں ہو اور جن کا طریق کار آسان ہو۔

(ب) زمینداروں اور کاشت کاروں کے تعلقات کی نگرانی اور کاشت کاروں کو ناجائز شرائط کے ظلم سے نجات دلانے کے لئے بھی سرسری عدالتیں قائم کی جائیں۔

(ج) عورتوں پر ہونے والے مظالم کی دادری کے لئے گشتی عدالتیں قائم کی جائیں جو سرسری طور پر مقدمات فیصل کریں۔

### ۳۔ لیبر قوانین پر عمل درآمد

مزدوروں کی صحت، حادثات سے تحفظ، اور غیر معمولی محنت سے بچاؤ اور تنخواہوں کے معیار وغیرہ سے متعلق فیکٹریز ایکٹ اور دوسرے لیبر قوانین میں احکام موجود ہیں، لیکن کارخانوں کی عملی تحقیق کیجئے تو ان قوانین کا کوئی اثر وہاں مشکل ہی سے نظر آتا ہے، فیکٹریز ایکٹ کے تحت کارخانوں میں ہوا، روشنی، صفائی، موسمی اثرات سے حفاظت اور دوسرے حفاظتی انتظامات ضروری قرار دیئے گئے ہیں، اور ان کی نگرانی کے لئے فیکٹری انسپکٹر بھی مقرر کیا گیا ہے، لیکن عملاً ہو یہ رہا ہے کہ متعلقہ فیکٹری انسپکٹر کا ماہانہ ”دلیفہ“ کارخانوں کی طرف سے مقرر ہو جاتا ہے، چنانچہ انسپکٹر سال بھر میں چند برائے نام چالان کر کے اپنی کارکردگی دکھا دیتا ہے اور چند سو روپے جرمانے کے طور پر سرکاری خزانے کو پہنچ جاتے ہیں، رہا بیچارہ مزدور سو اس کو فیکٹریز ایکٹ کی کسی دفعہ سے کوئی نہیں فائدہ پہنچتا، جن مقامات پر وہ کام کرتا ہے، وہ جائزوں میں سخت ٹھنڈے اور گرمیوں میں نہایت گرم ہوتے ہیں، طعام خانے میں انتہائی مضرت اشیا فروخت ہوتی ہیں، بیت الخلاء اس قدر گندے اور ناکافی ہوتے ہیں کہ فیکٹریز ایکٹ دیکھتا رہ جائے۔ ظاہر ہے کہ اگر انتظامیہ ایسی ہی ”چست“ اور ”دیانت دار“ ہو تو کوئی بہتر سے بہتر قانون بھی کارگر نہیں ہو سکتا۔

### ۴۔ سرکاری محکموں میں حصول انصاف

”سرخ فیتے“ کی مصیبت ہمارے ملک میں کسی تعارف کی محتاج نہیں، اور اس سے ہر وہ شخص آگاہ ہے جسے اپنی کسی ضرورت کے تحت دفتری کاموں سے سابقہ پڑا ہو۔ اس کا ایک نتیجہ تو یہ ہے کہ جو شخص وسائل و اسباب اور تعلقات نہ رکھتا ہو وہ اپنے جائز حقوق آسانی سے حاصل نہیں کر سکتا اور دوسرا نقص یہ ہے کہ ایک ہی نوعیت کے کاموں کے لئے محکموں اور اداروں کا طویل سلسلہ قائم ہے اور ان

میں سے ہر ایک محکمے پر قومی دولت کا مستقل حصہ صرف ہو رہا ہے، لیکن ہر محکمے میں فائلوں کے انبار لگے پڑے ہیں اور کام نہ بننے میں نہیں آتا۔

انتظامیہ کی ابتری کی چند مثالیں صرف یہ واضح کرنے کے لئے دی گئی ہیں کہ نظم و ضبط کے فقدان کا براہ راست اثر عوام کی معیشت پر پڑ رہا ہے، اور قانون کی اصلاح کے ساتھ ساتھ جب تک انتظامیہ کو مستحکم اور فعال نہیں بنایا جائے گا، عوام کی مشکلات دور نہیں ہو سکتیں۔

## سادہ معاشرت کا رواج

معاش کے سلسلے میں عوام کی پریشانیوں کا تیسرا اہم سبب وہ مغربی معاشرت ہے جو ہم نے خواہ مخواہ اپنے اوپر مسلط کر رکھی ہے، اسلام ہمیں سادہ طرز زندگی اختیار کرنے کی تلقین کرتا ہے اور اگر ہمارے ملک پر آسمان سے ہن برسنے لگے تب بھی ہمیں تکلف اور تعیش کی زندگی سے مکمل پرہیز کرنا چاہئے، اگر اسلامی نظام قائم ہو تو ہمیں اپنی معاشرت میں مندرجہ ذیل اصلاحات کرنی ہوں گی۔

### ۱۔ رہن سہن کے پر تکلف طریقوں کو چھوڑنا

رہن سہن کے پر تکلف، عیش پرستانہ اور مہنگے طریقے یکسر چھوڑ دینے ہوں گے جو ہم نے مغرب سے درآمد کیے ہیں، اور جن کی وجہ سے عوام اقتصادی بد حالی کا شکار ہیں، اس وقت ہماری کیفیت یہ ہے کہ ہم اپنے لباس، اپنی وضع قطع، اپنے طرز رہائش، اپنی تقریبات، غرض معاشرت کے ہر شعبے میں مغرب کی اندھی تقلید کر رہے ہیں۔ اور اس احتقانہ تقلید کو تہذیب کی علامت سمجھے ہوئے ہیں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ موجودہ معاشرے میں ایک شخص اس وقت تک مہذب نہیں کہلا سکتا جب تک وہ ڈھائی سو روپے کا اپڈیٹ سوٹ<sup>(۱)</sup> نہ پہنے ہوئے ہو، اس کے پاس جدید ترین آسائشوں والا بنگلہ نہ ہو، اس کے ڈرائنگ روم میں قیمتی فرنیچر نہ ہو اور اس کے گھر میں ریفریجریٹر اور ٹیلی ویژن نہ لگا ہوا ہو۔ ظاہر ہے کہ جب یہ چیزیں تہذیب کی شرط لازم قرار پائی گئی ہیں تو لوگوں کا شب و روز ان کے حصول میں کوشاں رہنا قدرتی امر ہے۔ چنانچہ اس معاملہ میں ہر شخص دوسرے سے آگے نکل جانے کی فکر میں ہے، اور اس غرض کے لئے جب محدود آمدنی کافی نہیں ہوتی تو رشوت، چور بازاری، اسمگلنگ اور دوسرے ناجائز طریقوں سے کام لیتا ہے۔

اس صورت حال کو بدلنے کے لئے ضروری ہے کہ ہمارے حکام، وزراء، سیاسی رہنما اور سماجی

(۱) جس وقت یہ تحریر لکھی گئی اس وقت کے اعتبار سے ۱۲۔

کارکن سادہ طرز معیشت اختیار کرنے کی ملک گیر تحریک چلائیں، اور اس کی ابتداء اپنے آپ سے کریں اس لئے کہ جب تک ہمارے اعلیٰ حکام، دولتمند افراد اور سیاسی رہنما اپنے لباس، اپنی نشست و برخاست، اپنی تقریبات، اپنے طرز رہائش اور عام زندگی میں سادگی کو نہیں اپناتے گے، عوام تکلفات کی اس مصنوعی زندگی سے نجات نہیں پاسکیں گے جو ان کی معاشی بد حالی کا بڑا سبب ہے اور جس کا نتیجہ پاکستان جیسے غریب ملک کے لئے معاشی تباہی کے سوا کچھ نہیں۔

## ۲۔ سامان تعیش کی درآمد پر پابندی

سامان تعیش کی درآمد بالکل بند کر دی جائے اور تمام اشیائے صرف میں ملک کی اپنی پیداوار کو فروغ دیا جائے۔

## ۳۔ ملکی اشیائے صرف کا رواج

جو اشیائے صرف ایسی ہیں کہ پاکستان میں متوسط یا اعلیٰ معیار کی پیدا ہونے لگی ہیں (مثلاً کپڑا) ان کی درآمد پر بھی پابندی عائد کر دی جائے تو عوام میں سادگی کو فروغ دینے میں بھی مدد ملے گی اور زر مبادلہ میں بھی کفایت ہوگی۔

## ۴۔ تقریبات میں اخراجات کی حد بندی

شادی بیاہ اور تقریبات وغیرہ پر اخراجات کی مناسب حد مقرر کر دی جائے جس سے زائد خرچ کرنا قانوناً جرم ہو۔

## ۵۔ مخرب اخلاق صنعتوں پر پابندی

بعض صنعتیں اور کاروبار ایسے ہیں کہ وہ ہمارے معاشرے پر بری طرح چھائے ہوئے ہیں اور آج ان کو بند کرنے کا تصور بڑا ناموس معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے لوگ ان کی برائی کو جاننے بوجھنے کے باوجود انہیں بند کرنے کا مشورہ دیتے ہوئے جھجکتے لگے ہیں، لیکن اگر اپنے مسائل کو حقیقت پسندی کے ساتھ حل کرنا ہے تو ہمیں اس تھک کو ختم کر کے کچھ جرأت مندانہ اقدامات کرنے ہوں گے، خواہ وہ کتنے نامانوس اور اجنبی کیوں نہ ہوں۔ مثلاً فلم انڈسٹری اور ٹیلی ویژن ایسے ادارے ہیں جنہوں نے قوم کو اخلاقی تباہی کی آخری حدود تک پہنچا دیا ہے، جو شخص بھی حقیقت پسندی کے ساتھ حالات کا جائزہ

لے گا وہ اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکے گا کہ اس صنعت نے قوم کو نقصان پہنچایا ہے۔ جس قوم کی نوے فیصد آبادی فقر و افلاس کا شکار، تعلیم و تربیت سے محروم اور فن و ٹیکنیک میں پسماندہ ہو، اس کے لئے آخر کیسے جائز ہے کہ وہ اپنا کروڑوں روپیہ سالانہ ان کھیل تماشوں پر صرف کر دے جو صحت، اخلاق اور ذہنی پاکیزگی کے لئے سم قاتل ثابت ہو رہے ہیں، جو مالی اور انسانی وسائل اس وقت اس قسم کی چیزوں پر لگے ہوئے ہیں انہیں موجودہ حالت پر برقرار رکھنا ”گھر پھونک تماشا دیکھنے“ کے مترادف ہے۔ اگر انہیں کسی ایسی صنعت پر لگایا جائے جو قوم کے لئے بنیاد پرست رکھتی ہو تو ہمیں معاشی ترقی میں بڑی مدد مل سکتی ہے، اسلام صحت مند تفریح کو بہ نظر استحسان دیکھتا ہے، لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ تفریح کے لئے وہی راستہ اختیار کیا جائے جس کا حاصل صحت، اخلاق اور پیسہ کی بربادی کے سوا کچھ نہ ہو۔ ایسی مفید اور صحت مند تفریح کو فروغ کیوں نہ دیا جائے جو ہمارے لئے مفید ہوں، یا کم از کم مضر نہ ہوں؟

## ۶۔ پیشے کی بنیاد پر طبقاتی تقسیم

ہمارے معاشرے میں پیشے کی بنیاد پر سماجی طبقات پائے جاتے ہیں، اور جس طرح انہیں عزت و ذلت کا معیار سمجھ لیا گیا ہے وہ بھی سراسر غیر اسلامی تصور ہے جو ہم نے غیر مسلموں سے لیا ہے۔ یہ چیز اسلام کی معاشرتی مساوات کے تو قطعی خلاف ہے ہی، اس کا معاشی نقصان بھی یہ ہے کہ سماجی تقسیم محنت کی آزاد نقل پذیری (MOBILITY) میں زبردست رکاوٹ بن جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ محنت کی آزاد نقل پذیری کے بغیر متوازن معیشت کا قیام مشکل ہے۔ اس صورت حال کی اصلاح نظام تعلیم و تربیت، نشر و اشاعت کے ذرائع اور سماجی تحریکات کے ذریعہ کی جاسکتی ہے۔

## ۷۔ مزدور کا سماجی مرتبہ اور تحفظ

ملازموں، مزدوروں اور کسانوں کا سماجی رتبہ (SOCIAL STATUS) بلند کرنے کی شدید ضرورت ہے، اسلامی تعلیمات کی رو سے مزدور اور آجر ایک ہی برادری کے دو فرد ہیں جو اپنے سماجی مرتبے کے لحاظ سے بالکل برابر ہیں۔ لہذا اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ آجر اپنے عام رویہ میں مزدور کو کمتر سمجھے اور اس کے ساتھ غیر مساویانہ سلوک کرے۔ معاہدے کی خلاف ورزی پر دونوں کو ایک دوسرے کا قانونی محاسبہ کرنے کا حق حاصل ہے لیکن اس کے کوئی معنی نہیں ہیں کہ مزدور تو آجر کے ساتھ تعظیم کا معاملہ کرنے پر مجبور ہو اور آجر اس کے ساتھ تحقیر و توہین کا معاملہ کرے۔ اس صورتحال کی



اصلاح کے لئے بھی نظام تعلیم اور نشر و اشاعت کے تمام ذرائع سے کام لے کر لوگوں کے ذہنوں کی از سر نو تعمیر کی ضرورت ہے، اس کے علاوہ ایسے قانونی احکام بھی نافذ کئے جائیں جن کی رو سے ملازمین کے ساتھ اہانت آمیز رویہ اختیار کرنا قابل تعزیر جرم ہو۔ اس سے جہاں معاشرے کی ذہنی اور اخلاقی بیماریوں کی اصلاح ہوگی وہاں سادہ طرز معیشت کے قیام میں مدد ملے گی۔

آخر میں ہمیں ایک بنیادی نکتے کی طرف توجہ دلائی ہے، یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے کہ ظلم و استحصالی درحقیقت اس بیمار ذہن کی پیداوار ہوتا ہے جو خدا کے خوف، آخرت کی فکر اور انسانی اخلاق سے بے نیاز ہو لہذا ہماری معیشت میں جو بدعنوانیاں پائی جاتی ہیں ان کا اصل سبب خود غرضی، سنگدلی، کج خوئی اور مفاد پرستی کی وہ انسانیت سوز صفات ہیں جو ہمیں مغرب کی مادہ پرست ذہنیت سے ورثے میں ملی ہیں اور ہماری زندگی کے ہر شعبے پر چھا چکی ہیں، اگر اسلام کا نظام حیات قائم ہو تو چونکہ اس کی بنیاد ہی خدا کے خوف اور آخرت کی فکر پر ہے لہذا یہ ضروری ہے کہ قانون کے ساتھ ساتھ قلب اور ذہن کی اصلاح کی طرف پوری توجہ کی جائے، تعلیم و تربیت اور نشر و اشاعت کے تمام وسائل کو کام میں لا کر ان اسلامی تعلیمات کو ایک تحریک کی شکل میں پھیلایا جائے جو دل میں خدا کا خوف اور آخرت کی فکر پیدا کریں، جن کے ذریعہ باہمی اخوت اور ایمان و ہمدردی کے جذبات پر دان چڑھیں اور جن سے ایسے ذہن تیار ہو سکیں جو اللہ کی خوشنودی اور آخرت کی فلاح کو دنیا کی ہر منفعت پر فوقیت دیتے ہوں۔

دنیا کا تجربہ اس بات کا گواہ ہے کہ نرا قانون کا ڈنڈا کبھی کسی قوم کی اصلاح نہیں کر سکا، اور جب تک قانون کی پشت پر ایک مضبوط عقیدہ نہ ہو، ظلم و استحصالی کو روکا نہیں جاسکتا۔ اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں ایمان و مروت، انفاق فی سبیل اللہ اور سخاوت و استغناء کے جو فقید المثال واقعات ملتے ہیں ان کا بنیادی سبب یہی خدا کا خوف اور آخرت کی فکر تھی جو قوم کے ہر فرد کے رگ و پے میں سما گئی تھی، اگر آج پھر اس جذبے اور عقیدے کو نئی زندگی دی جائے تو حضرت عمر بن عبدالعزیز کا دور آج بھی لوٹ سکتا ہے۔

قلب و روح اور ذہن و دماغ کا یہ انقلاب بعض لوگوں کو مشکل نظر آتا ہے لیکن اگر حکومت اس انقلاب کو اپنا واقعی نصب العین بنا کر صحیح خطوط پر کام کرے تو ہم دعوے کے ساتھ یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ چند ہی سال میں ہمارے معاشرے کی کایا پلٹ جائے گی۔ ہم موجودہ حالات میں خواہ کتنے برے سہی لیکن یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ الحمد للہ ہمارے دلوں میں ابھی ایمان کی ایک دہلی چنگاری موجود ہے۔ اور اگر کوئی اس چنگاری کو ہوا دینے والا مل جائے تو آن کی آن میں بھڑک کر شعلہ بن سکتی ہے۔

اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ پاکستان کی بائیس سالہ تاریخ میں اسی قوم نے دو مرتبہ بڑا حسین اور قابل فخر کردار پیش کیا ہے، ایک قیام پاکستان کے وقت ۱۹۴۷ء کے موقع پر اور دوسرے ستمبر ۱۹۶۵ء کے جہاد کے وقت۔ ان دونوں مواقع پر اسی گنی گزری قوم کا ایک حسین رخ نکھر کر سامنے آیا ہے کہ دنیا حیران رہ گئی، جس قوم نے ۴۷ء اور ۶۵ء میں شجاعت و جوانمردی، لقمہ و ضبط، فرض شناسی، ایثار و ہمدردی اور سخاوت و فیاضی کا یہ حیرت انگیز مظاہرہ پیش کیا تھا، کیا یہ وہی قوم نہیں تھی جس کی کام چوری، خود غرضی، بدنظمی اور بخل و مفاد پرستی کا آج رونا رو دیا جا رہا ہے؟ جب یہ وہی قوم ہے تو سوچنے کی بات ہے کہ اس وقت اس میں اتنا بڑا انقلاب کیوں کر رونما ہو گیا تھا؟

اس سوال پر ہمتا بھی غور کیجئے، اس کا صرف ایک جواب ہے کہ درحقیقت ان مواقع پر قوم کے رہنماؤں نے سچے دل سے ایمان کی دہلی ہوئی چنگاری کو ہوادی تھی اور قوم کو یہ اطمینان ہو گیا تھا کہ اسے اسلام کے صرف نام پر نہیں بلکہ اس کے حقیقی کام پر دعوت دی جا رہی ہے۔ اس اطمینان نے قوم میں اپنا سب کچھ لٹا کر اسلام کی عظمت کا جذبہ پیدا کیا اور یہ دکھا دیا کہ

ایسی چنگاری بھی یا رب میرے خاکستر میں تھی

مگر افسوس کہ اس چنگاری کو ہوادینے والوں نے آئندہ اس سے کام لینے کی ضرورت نہ سمجھی اور عوام کا یہ ابھارا ایک وقتی ابال ثابت ہوا۔ لیکن اگر مستقل طور سے اس چنگاری کو بجھڑکایا جاتا رہے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہ قومی شعور دیر پا ثابت نہ ہو لہذا یہ بات پورے دثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ اگر صحیح معنی میں اسلامی نظام قائم ہو اور اس کے لئے قوم سے قربانیاں طلب کی جائیں تو یہی قوم چند سالوں میں ایسی عظیم الشان قوت بن کر ابھرے گی جس کا کوئی مد مقابل نہ ہوگا۔ جو قوم جنگ کے زمانہ میں یرموک و قادسیہ کی یاد تازہ کر سکتی ہو، وہ امن کے زمانے میں عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور کو کیوں زندہ نہیں کر سکتی؟!

## بعض ضروری ترجیحات

بس ضرورت اس بات کی ہے کہ:

(۱) ملک کے نظام تعلیم کو اسلامی بنایا جائے،<sup>(۱)</sup> اور طلباء کی تربیت خالص اسلامی خطوط پر کی جائے۔

(۲) ملک کے حکمران مغربی طرز زندگی کو چھوڑ کر سادہ زندگی اختیار کریں اور قومی مفاد کی خاطر ذاتی

(۱) نظام تعلیم سے متعلق یہ مفصل تجاویز حصہ تعلیم میں ملاحظہ فرمائیے۔

مفاد کو قربان کرنے کی واضح اور روشن مثالیں عوام کے سامنے لائیں۔

(۳) نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کو خواہ وہ ریڈیو ہو یا اخبارات، اسلامی رنگ میں رنگا جائے، فاشی، عریانی اور عیش پرستی پر ابھارنے والے پروگراموں کو بالکل بند کر کے ان کی جگہ ایسے پروگرام وضع کیے جائیں، جو قومی شعور، اجتماعی فکر، ایثار، خدا ترسی اور فکر آخرت کے جذبات پیدا کریں۔

(۴) انتظامیہ کے عہدوں پر فائز کرنے کے لئے امیدوار کے مطلوبہ دینی اور اخلاقی معیار کو شرط لازم قرار دیا جائے۔ اور نری کاغذ کی ڈگریوں کو دیکھنے کے بجائے امیدوار کے دینی و اخلاقی کردار پر کڑی نظر کی جائے۔

(۵) ”امر بالمعروف“ اور ”نہی عن المنکر“ کا مستقل ادارہ قائم کیا جائے جو دیندار خدا ترس اور ملت کا درد رکھنے والے مسلمانوں پر مشتمل ہو اور اپنی تمام توانائیاں لوگوں میں اسلامی اسپرٹ پیدا کرنے پر خرچ کرے۔

(۶) مساجد اسلامی معاشرے کے لئے مرکزی مقام کی حیثیت رکھتی ہیں، ان کو آباد کرنے پر پوری توجہ دی جائے۔ اعلیٰ حکام ”اقامت صلوٰۃ“ کی تحریک چلائیں اور اس کی ابتداء اپنے آپ سے کریں۔ اگر اس قسم کے چند اقدامات حکومت کی طرف سے کر لیے گئے تو یہ بات دعوے کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ نہایت مختصر عرصے میں اس ملک کی بالکل کایا پلٹ جائے گی، اور یہاں ایک ایسی قوم تیار ہوگی جو اپنے اخلاق و کردار، اپنی سعی و عمل اور اپنے جذبات کے لحاظ سے دنیا کے لئے صدر رشک ہوگی، افراد سازی کے اس کارنامے کے بعد ظلم و استحصا ل کا بالکل خاتمہ ہو جائے گا اور دنیا خود کھلی آنکھوں دیکھ لے گی کہ جس معاشی بے چینی نے پورے کرۂ زمین کو تہ و بالا کیا ہوا ہے وہ اسلامی نظام کے تحت خوب صورتی کے ساتھ سکون و اطمینان اور عمومی خوشحالی کے ساتھ بدل گئی ہے۔

## پاکستان میں اسلامی انقلاب

مشکلات دنیا کے ہر کام میں ہوتی ہیں، خاص طور سے وہ کام جو انقلابی نوعیت رکھتا ہو، چنانچہ اسلامی انقلاب لانے میں بھی بلاشبہ مشکلات ہوں گی لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اس ملک میں کوئی انقلاب اتنی آسانی سے نہیں لایا جاسکتا جتنی آسانی سے یہاں اسلامی انقلاب آسکتا ہے۔ اول تو اس لئے کہ اسلام کی بنیاد پر جو اصلاحات تجویز کی گئی ہیں وہ فی نفسہ بہت زیادہ مشکل نہیں ہیں۔ دوسرے اس لئے کہ پاکستان کی سر زمین اسلام کے لئے دنیا کے ہر خطے سے زیادہ سازگار ہے کسی قوم کی زندگی میں انقلاب لانے میں سب سے زیادہ موثر قوت اس قوم کے جذبات اور اس کا انقلابی شعور ہوتا ہے،

اور یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اسلام کی محبت و عظمت اور رو بہ عمل دیکھنے کی آرزو یہاں کے عوام کی رگ و پے میں سمائی ہوئی ہے، اور اگر انہیں یہ احساس ہو کہ یہاں سچے دل سے اسلامی انقلاب کی کوشش ہو رہی ہے تو وہ ہر کڑی سے کڑی مشکل کو جھیل جائیں گے۔

اس کے برخلاف اگر یہاں سوشلزم نافذ کرنے کی کوشش کی گئی تو قطع نظر اس سے کہ وہ اچھا ہے یا برا، اس کے نافذ کرنے میں اس قدر مشکلات ہوں گی کہ سالہا سال تک ملک کا امن اور چین رخصت ہو جائے گا، سوشلزم کی تاریخ شاہد ہے کہ اس کے لائے ہوئے انقلاب میں کشت و خون، جبر و تشدد اور بد امنی و ہنگامہ خیزی جزو لازم کی حیثیت رکھتی ہیں۔ پھر اس حقیقت سے کوئی شخص ہزار جھوٹ بول کر بھی شاید انکار نہ کر سکے کہ سوشلزم یہاں کے عوام کی آرزو نہیں ہے، اسے لانا نہیں، تھو پنا پڑے گا، اور یہاں کے عوام ہزار طرح کے پردے پیگنڈے اور جبر و تشدد کے باوجود اپنے قلبی جذبات کے ساتھ سوشلزم قائم کرنے کے لئے کام نہیں کر سکیں گے۔ اور صدیوں تک حکومت اور عوام کی رسہ کشی بند ہونے میں نہیں آئے گی۔

اس کے علاوہ سوشلزم کے قیام سے تقسیم دولت کی موجودہ ناہمواری کبھی ختم نہیں ہو سکتی۔ زمینوں یا کارخانوں کو قومی ملکیت میں لے لینے سے ایک غریب انسان کی معاشی مشکلات دور نہیں ہوں گی، کچھ اور بڑھ جائیں گی، واقعہ یہ ہے کہ سوشلزم کے دکانا ہمیشہ ”قومی ملکیت“ کا ایک مبہم نعرہ لگاتے رہے ہیں، لیکن ان کے پاس کوئی مربوط، منظم اور سوچا سمجھا معاشی پروگرام نہیں ہے۔



## علمائے کرام کا متفقہ معاشی خاکہ

پچھلے دنوں ملک کے ۱۱۸ مقتدر علمائے کرام کی طرف سے ۲۲ نکات پر مشتمل اسلامی معاشی اصلاحات کا ایک متفقہ خاکہ اخبارات میں شائع ہوا ہے، جس پر تمام مکاتب فکر کے بلند پایہ علماء کے دستخط ہیں۔ یہ متفقہ اعلان بلاشبہ علماء کا ایک عظیم الشان مثبت کارنامہ ہے، اور امید ہے کہ ۵۲ء کے ۲۲ دستوری نکات کی طرح انشاء اللہ یہ ۲۲ معاشی نکات بھی اسلامی جدوجہد کی تاریخ میں ایک سنگ میل ثابت ہوں گے۔

ہمارے ملک میں یہ سوال بڑے شد و مد کے ساتھ اٹھایا گیا تھا کہ جس اسلامی نظام کو سرمایہ داری اور سوشلزم دونوں کے مقابلے میں انسانیت کی صلاح و فلاح بتایا جا رہا ہے، وہ ہے کیا؟ اور کس طرح نافذ ہو سکے گا؟ علماء کے اس متفقہ خاکہ نے اس سوال کے جواب میں اسلامی معیشت کے بنیادی غد و خال خوب اچھی طرح واضح کر دیے ہیں، اور جو شخص بھی انصاف اور حقیقت پسندی کے ساتھ ان نکات کا بغور مطالعہ کرے گا، وہ اس نتیجہ پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکے گا کہ مسلمانوں کو سرمایہ داری کے ظلم و ستم کا علاج تلاش کرنے کے لئے ماسکو اور پیکنگ کا رخ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اسلامی معاشی اصلاحات کی توضیح کے علاوہ اس اعلان کا نہایت روشن پہلو یہ ہے کہ یہ معاشی خاکہ تمام مسلمانوں کے مکاتب فکر کے اتحاد و اتفاق سے منظر عام پر آیا ہے۔ اور اس میں دیوبندی، بریلوی، اہل حدیث اور شیعہ حضرات کے دستخط پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ ہمارے ملک میں سوچی سمجھی حکیم کے تحت علماء کے اختلافات کا شدت کے ساتھ پروپیگنڈہ کر کے ذہنوں پر یہ تاثر بٹھانے کی منظم کوشش کی گئی ہے کہ علماء کے درمیان کسی بھی معاملے میں کوئی نقطہ اتفاق موجود نہیں ہے۔ اس پروپیگنڈے کا مقصد یہ تھا کہ ملک میں صحیح اسلامی نظام کے قیام سے عام مایوسی پیدا کی جائے، اور جب اس ملک کی گاڑی کو اسلامی خطوط پر چلانے کا سوال آئے تو یہ کہہ کر بات ختم کر دی جائے کہ علماء کے اختلافات کی موجودگی میں پورے ملک کے لئے کوئی متفقہ نظام قائم نہیں کیا جاسکتا۔

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ مختلف مکاتب فکر کے علماء کے درمیان جو اختلافات ہیں وہ زیادہ تر عبادات اور فردی عقائد سے متعلق ہیں، اور ملک و ملت کے اجتماعی مسائل میں ان کے درمیان کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے جو کسی بھی مرحلے پر اسلامی نظام کے قیام کے راستے میں رکاوٹ بن سکے۔ جہاں

تک ملک کے دستور کا تعلق ہے، اس میں فرقوں کے درمیان کوئی ایک اختلاف بھی نہیں ہے، ۱۹۵۱ء میں ہر مکتب فکر کے علماء کا کنونشن منعقد ہوا، اور اس نے ۲۲ دستوری نکات متفقہ طور پر طے کئے، ان ۲۲ نکات میں کسی ایک عالم کا آج تک کوئی اختلاف سامنے نہیں آیا، اور اب بھی ہر دینی جماعت اور مکتب فکر کے دینی رہنماء ملک کے ہر گوشے سے یہ مطالبہ کر رہے ہیں کہ پاکستان کا آئین ان ہائیں نکات کی بنیاد پر بنایا جائے۔ اسی طرح ملکی قانون کے معاملے میں بھی ان فرقوں کے درمیان کوئی قابل ذکر اختلاف نہیں، صرف شخصی قوانین کی حد تک ایک دو فرقوں کا اختلاف ہوگا، لیکن اس کا حل خود انہی ۲۲ نکات میں یہ طے کر دیا گیا ہے کہ ان فرقوں کے شخصی قوانین بنادیئے جائیں۔

ان حقائق کی روشنی میں ہر شخص خود سوچ سکتا ہے کہ علماء کے اختلاف کا جو راگ صبح و شام الاپا جاتا ہے اس کی کیا حقیقت ہے؟ اور کس طرح ایک رائی کے دانے کو پہاڑ بنا کر پیش کیا گیا ہے؟ لیکن جب ہمارے ملک میں اسلام اور سوشلزم کی بحث چلی اور سوشلزم کے حامی حضرات سے یہ کہا گیا کہ پاکستان تو اسلام کے لئے بناتھا تو جواب میں دوسرے بہانوں کے علاوہ ایک اس بہانے کا بھی شدت کے ساتھ تذکرہ کیا جاتا رہا کہ علماء کے درمیان جو اختلافات ہیں ان کی موجودگی میں کوئی متفقہ نظام قائم ہو ہی نہیں سکتا۔

علماء کے اس متفقہ خاکے نے اس پر دو پیگنڈے کی قلعی بھی خوب اچھی طرح کھول دی ہے، اور اب یہ کہنے کی گنجائش باقی نہیں رہی کہ اسلام کے جس معاشی نظام کو علماء فلاح و بہبود کا ضامن بتاتے ہیں وہ ہے کیا؟ اور تمام فرقوں کے اتفاق سے کیوں کر نافذ ہو سکتا ہے؟

توقع کے مطابق علماء کی اس قابل قدر خدمت کو ملک کے ہر طبقے کی طرف سے خوب سراہا گیا ہے، علماء، سیاسی رہنماؤں اور صحافیوں کے علاوہ ملک کے ممتاز ماہرین معاشیات نے بھی اس کا گرم جوشی کے ساتھ خیر مقدم کیا ہے، اور ماہرین معاشیات نے یہ یقین بھی ظاہر کیا ہے کہ اگر معاشی خاکہ کو عملاً نافذ کیا جائے تو ملک میں عام خوشحالی کی فضا پیدا ہو جائے گی۔ آج کی صحبت میں ہم ان ۲۲ معاشی نکات کی چند نمایاں خصوصیات پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ تاکہ ان مختصر نکات کے اثرات و نتائج نسبتاً وضاحت کے ساتھ سامنے آسکیں۔

ایک مسلمان معاشرے کے لیے معاشی نظام کی جو بنیادیں طے کی جائیں، ان پر دو حیثیتوں سے غور ہونا چاہئے، ایک اس حیثیت سے کہ یہ بنیادیں اسلام کے کس حد تک مطابقت ہیں، اور دوسرے اس حیثیت سے کہ وہ موجودہ دور میں کس حد تک قابل عمل ہیں؟ جہاں تک پہلی حیثیت کا تعلق ہے، اس معاشی خاکے کی صحت کے لئے یہ ضمانت بالکل کافی ہے کہ اس پر تمام مکاتب فکر کے ایسے مقتدر اور مستند

علماء کے دستخط ہیں جن پر پوری امت دینی رہنمائی کے سلسلے میں پورا اعتماد کرتی ہے۔ ان تجاویز کی اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان میں اسلامی احکام کو بالکل صحیح شکل و صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ اور وقت کے کسی چلے ہوئے نظام یا نعرے سے مرعوب ہو کر اسلام میں کسی قسم کی کتر بیونت کی کوشش نہیں کی گئی۔ اسلام چونکہ قیامت تک کے ہر زمانے کے لئے مکمل نظام زندگی لے کر آیا ہے اس لئے اسے کسی زمانے کی ضرورت کے مطابق بدلنے، بگاڑنے، یا اس میں تحریف و ترمیم کی ضرورت نہیں، اس میں بذات خود اتنی لچک موجود ہے کہ ہر زمانے کی واقعی ضروریات کا ساتھ دے سکے، اس نے قطعی نصوص کے ذریعے جو احکام دیئے ہیں، اور جن پر پوری امت کا اجماع منعقد ہو گیا ہے، وہ صرف ایسے مسائل سے متعلق ہیں جن پر زمانے کی تبدیلی کا کوئی اثر نہیں پڑتا، لہذا ہر دور میں قابل عمل اور سدا بہار رہتے ہیں، ہاں جن مسائل پر زمانے کی تبدیلی اثر انداز ہو سکتی ہے، ان میں اسلام نے قطعی اور متعین احکام دینے کے بجائے اصول بتا دیے ہیں، جن کی روشنی میں ہر زمانے کے لئے الگ راہ عمل متعین کی جاسکتی ہے، اسلام میں مباحات کا ایک وسیع دائرہ اسی مقصد کے لئے ہے کہ اسلامی معاشرہ زمانہ کی بدلتی ہوئی ضروریات کے مطابق اپنے طریق کار میں حسب ضرورت تبدیلیاں کر سکے۔ اس کے علاوہ بعض احکام میں ہنگامی حالات کے لئے الگ ہدایات دی گئی ہیں، جن سے ضرورت کے وقت فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

لیکن یہ کام بے انتہا نازک ہے، اور یہی مقام ہے جہاں تحقیق اور تحریف کی سرحدیں ایک دوسرے سے ملتی ہیں، اس لئے یہ کام صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں، جنہوں نے قرآن و سنت کو سمجھنے میں عمریں کھپائی ہوں، اسلامی شریعت کے مآخذ کو کھنگالا ہو، اور دین کے صحیح مزاج کو سمجھنے کی کوشش کی ہو، خدا کا شکر ہے کہ اس معاشی خاکہ کے مرتب کرنے والوں میں ہماری تعداد ایسے ہی حضرات کی ہے اور انہوں نے کام کی تمام نزاکتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ خاکہ مرتب کیا ہے۔ چنانچہ اس میں بعض احکام عبوری نوعیت کے بھی ہیں، مثلاً حکومت کی طرف سے قیمتوں کا تعین، اسلام کا اصل منشاء یہ ہے کہ بازار سے اجارہ داریاں بالکل ختم ہوں، اور ان کی جگہ آزاد مسابقت کی فضا پیدا ہو جس میں تمام اشیاء و خدمات (GOODS AND SERVICES) فطری عوامل کے تحت اپنی قیمت آپ متعین کریں، اور معاشیات میں بصیرت رکھنے والے تمام ماہرین اس پر متفق ہیں کہ بازار میں عام ارزانی پیدا کرنے کی اس کے سوا کوئی اور صورت نہیں، ریٹ کنٹرول کے مصنوعی طریقوں سے قیمتیں مقرر کرنا کبھی مستقل طور پر کارگر ثابت نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ معیشت کے جسم میں اندرونی بیماریاں پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے، ظاہر ہے کہ بازار سے اجارہ داریوں کا خاتمہ ایسا کام نہیں ہے جو آفاقی انجام پا جائے،

اس لئے ریٹ کنٹرول کے طریقے کی اجازت اسلام نے عبوری دور کے لئے دی ہے۔ چنانچہ علماء نے بھی اپنے معاشی خاکہ میں تجویز عبوری دور کے لئے ہی پیش کی ہے۔

اسی طرح کسی جائز ملکیت کو زبردستی چھین لینا تو اسلام کی قطعی نصوص کے بالکل خلاف ہے اور اسے کوئی اجتہاد حلال نہیں کر سکتا، اس لئے خاکہ میں اس قسم کی کوئی تجویز نہیں ہے۔ البتہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ سالہا سال کے غلط نظام معیشت کی بناء پر ہمارے ملک میں ارتکاز دولت کا عظیم فتنہ پیدا ہو گیا ہے اس لئے علماء نے کئی متبادل تجاویز پیش کی ہیں جو اسلام کے مطابق بھی ہیں اور سرمایہ دارانہ ارتکاز کو ختم کر کے تقسیم دولت کو متوازن بنانے کے لئے بے حد مفید بھی۔ مثلاً:

(۱) خاکہ کے نکتہ نمبر ۶ میں یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ سرکاری صنعتوں میں ان لوگوں کو حصہ دار بنایا جائے جن کی آمدنی ایک ہزار روپیہ ماہانہ سے کم ہے، اور اب تک ایسی صنعتوں میں زائد آمدنی والے جن افراد کے حصص ہیں، ان کے ساتھ سال ختم ہونے پر شرعی قواعد کے تحت معاہدہ نسخ کر دیا جائے!

کلیدی صنعتوں کو قومی ملکیت میں لینے کے مقابلے میں یہ تجویز غریب اور متوسط طبقے کے عوام کے لئے کہیں زیادہ مفید ہوگی، کیونکہ صنعتوں کی قومی ملکیت سے عوام براہ راست صنعتوں کے مالک نہیں بنتے، اس کے بجائے مذکورہ صورت میں وہ براہ راست صنعتوں کے مالک ہو کر ان کے منافع میں شریک ہوں گے۔

(۲) نکتہ نمبر ۱۹ میں تجویز پیش کی گئی ہے کہ قیام پاکستان سے لے کر اب تک جن سرمایہ داروں نے زکوٰۃ ادا نہیں کی ہے، ان سے زکوٰۃ وصول کر کے غریبوں میں تقسیم کی جائے۔

(۳) نکتہ نمبر ۱۰ میں کہا گیا ہے کہ اسلامی حکومت کی طرف سے صنعتکاروں پر یہ شرط بھی عائد کی جاسکتی ہے کہ وہ نقد اجرت کے علاوہ مزدوروں کو کسی کارکردگی پر، یا خاص مدت میں، یا ادور ٹائم کی مخصوص مقدار کے معاوضہ میں کسی خاص کارخانے میں مالکانہ حصص دیا کریں۔

(۴) زمینوں کے ارتکاز کو دور کرنے کے لئے نکتہ نمبر ۱۳ میں اسلام کے نظام وراثت کو نافذ کرنے کی سفارش کی گئی ہے، بڑی بڑی جاگیروں میں اگر اسلامی قواعد کے مطابق وراثت جاری کی جائے تو چند ہی سال میں ساری بڑی بڑی زمینیں مناسب اکائیوں میں تبدیل ہو جائیں گی۔

(۵) نکتہ نمبر ۱۱ میں کہا گیا ہے کہ بٹائی کے معاملہ میں جس ظالمانہ رسم و رواج نے جڑ پکڑ لی ہے اور جس کی وجہ سے کسانوں پر ناجائز شرطیں عائد کی جاتی ہیں، اگر اس پر فوری طور پر قابو پانا ممکن نہ ہو تو اسلامی حکومت کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ ایک خاص مدت کے لئے یہ اعلان کر دے کہ اب زمینیں بٹائی کے بجائے ٹھیکہ پر دے دی جائیں، یا یہ طریقہ تجویز کر دے کہ کاشت کار بٹائی کے بجائے مقررہ اجرت



پر زمیندار کے لئے بحیثیت مزدور کام کریں گے، اس اجرت کا تعین بھی حکومت کر سکتی ہے اور بڑے بڑے جاگیرداروں پر یہ شرط بھی عائد کر سکتی ہے کہ وہ ایک عبوری دور تک زمینوں کا کچھ حصہ سالانہ اجرت کے طور پر مزدوروں کاشت کاروں کو دیں گے۔

(۶) نکتہ نمبر ۱۳ میں سفارش کی گئی ہے کہ اس وقت تک جتنی زمینیں رہن رکھی ہوئی ہیں، وہ چونکہ سود کے معاملہ پر گرو دی دی گئی تھیں، اس لئے ان سب کو چھڑا کر قرضدار کو واپس دیا جائے اور قرض خواہوں نے ان سے جتنی آمدنی حاصل کی ہے وہ قرض میں محسوب کی جائے۔

بلاشبہ یہ تجاویز ایسی ہیں کہ اگر ان پر خاطر خواہ طریقے سے عمل کر لیا جائے تو ہمارا معاشرہ دولت کی جس شدید ناہواری میں مبتلا ہے، وہ ختم ہو جائے گی اور اس طرح آئندہ اسلامی نظام معیشت کے حقیقی فوائد و ثمرات حاصل کرنے کے لئے زمین ہموار ہو سکے گی۔

### اسلامی معیشت کی پائیدار بنیادوں پر استواری

سرمایہ دارانہ نظام نے ارتکاز دولت کے جو مفاسد پیدا کیے ہیں، یہ تو ان کے فوری علاج کی تدابیر تھیں، آئندہ اپنی معیشت کے ڈھانچے کو اسلامی بنیادوں پر استوار کرنے کے لئے جو سفارشات پیش کی گئی ہیں۔ وہ بلاشبہ بڑی انقلابی ہیں اور چونکہ معیشت کی پائیدار فلاح و بہبود انہی پر موقوف ہے، اس لئے یہ تجاویز سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔

ان تجاویز میں سب سے پہلی تجویز سود کا خاتمہ ہے، اس بات کو تسلیم نہ کرنے کی اب ہٹ دھرمی کے سوا کوئی وجہ نہیں رہی کہ سود نے ہمارے نظام تقسیم دولت کو سب سے زیادہ نقصان پہنچایا ہے، یہ سرمایہ دارانہ نظام کی وہ سب سے بڑی لعنت ہے جس نے ہمیشہ ملک کے سارے عوام کو قلاش بنا کر چند بڑے بڑے سرمایہ داروں کو پالا ہے، موجود بینکاری کے نظام میں سود کی حیثیت بلاشبہ ایک سرخ کی ہے، جس سے عوام کا خون نچوڑنے کا کام لیا جا رہا ہے، اس لئے علماء نے تجویز پیش کی ہے کہ بینکوں اور انشورنس کمپنیوں کو سود اور قمار کی لعنت سے پاک کر کے شرکت اور مضاربہ کے اصولوں پر چلایا جائے تاکہ عوام کی جمع شدہ رقموں کا منافع صرف چند سرمایہ دار نہ اٹھائیں، بلکہ وہ پوری قوم میں متناسب طریقے سے تقسیم ہو۔

بینکوں اور بیمہ کمپنیوں کو شرکت و مضاربہ کے اصولوں پر چلانے کا طریق کار کیا ہوگا؟ اس کی تفصیل مختلف دینی اور علمی حلقوں کی طرف سے بار بار شائع ہو چکی ہے، ہمارے ملک کے اونچے درجہ کے ماہرین معاشیات اور بینکاری کا وسیع تجربہ رکھنے والے حضرات بھی بار بار کہہ چکے ہیں کہ یہ طریق

کار نہ صرف قابل عمل ہے بلکہ اس سے عام قومی خوشحالی پر نہایت خوش گوار اثرات مرتب ہوں گے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کام انقلابی نوعیت کا ہے، اسے خاطر خواہ طریقے سے انجام دینے میں کچھ وقت بھی لگے گا اور محنت بھی صرف ہوگی، لیکن خود اپنے پیدا کیے ہوئے بگاڑ کی اصلاح کے لئے یہ محنت بہر صورت ناگزیر ہے۔ اور اس کے بغیر اپنی معیشت کی کشتی کو، جو تباہی کے کنارے پر پہنچ چکی ہے، ساحلِ مراد کی طرف نہیں موڑا جاسکتا۔

### سودی نظام کا حتی المقدور خاتمہ

ہمارے ملک کے وہ مغرب زدہ حضرات جو اپنی بصیرت کو مغرب کی غلامی کی بھیینٹ چڑھا چکے ہیں، عام طور سے عوام کے ذہنوں میں یہ الجھن پیدا کیا کرتے ہیں کہ اگر سود ختم کر دیا گیا تو غیر ممالک کے ساتھ معاملات کی شکل کیا ہوگی؟ یہ درست ہے کہ ہم ابھی اس بات پر قدرت نہیں رکھتے کہ دنیا بھر سے سود کی لعنت کو ختم بگردیں لیکن اگر ہم ایک بیماری کو ساری دنیا سے ختم نہیں کر سکتے تو یہ اس بات کی دلیل کیسے بن سکتی ہے کہ ہم اپنے ملک میں بھی اس بیماری کا علاج نہ کریں؟ اگر ہمیں بیرونی معاملات میں سود کو ختم کرنے پر فی الحال قدرت محسوس نہیں ہوتی تو اپنے اندرونی معاملات میں تو ہم اس پر پوری طرح قادر ہیں، ایک عالمگیر برائی کو ایک دم سے راتوں رات ختم نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس کے لئے کئی مدراج سے گزرنا پڑتا ہے، اور یہ طرز فکر عجیب و غریب ہے کہ اگر ایک چھلانگ میں چھت تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو چھت تک جانے والی پہلی سیڑھی پر بھی مت چڑھو۔

ایک اسلامی حکومت کا طریق کار یہ ہونا چاہئے کہ پہلے اپنے ملک کے اندرونی معاملات کو اسلام کے مطابق بنانے کے لئے سود کو ختم کرے، پورے عالم اسلام کے لئے ایک بہترین نمونہ قائم کر کے تمام اسلامی ممالک کو اس کی تقلید کی دعوت دے، اور اپنے بیشتر تجارتی تعلقات اسلامی ممالک سے قائم کرنے کی کوشش کرے جن کا غیر سودی بنیادوں پر قائم ہونا نسبتاً آسان ہوگا۔ پھر جہاں غیر مسلم ممالک کے ساتھ تجارتی معاملات ناگزیر ہوں وہاں اس بات کی کوشش کی جائے کہ یہ معاملات تبادلہ اشیاء (BARTER) کی بنیاد پر ہوں (اشتراکی ممالک سرمایہ دار ممالک سے اسی طرح کے معاملات بکثرت کرتے رہے ہیں) اور اگر کہیں سود کے سلسلے میں غیر مسلموں کی شرط تسلیم کیے بغیر چارہ نہ ہو تو بہر حال سخت مجبوری کے حالات میں اسلام نے ہر طرح کی گنجائش دی ہیں، جب تک مجبوری باقی ہو، ان گنجائشوں سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

ساتھ ہی ہمیں اس بات کا پورا یقین ہے کہ اگر مسلمان ممالک پوری خود اعتمادی کے ساتھ اپنی

معیشت کو سود سے نجات دلانے کا تہیہ کر لیں تو وہ تھوڑے ہی عرصہ میں پوری دنیا سے اپنی شرائط منوانے کی پوزیشن میں آسکتے ہیں، ان کا نظام معیشت دوسرے کیلئے مشعل راہ بھی بن سکتا ہے اور کم از کم انہیں اس بات پر ضرور مجبور کیا جاسکتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ تجارتی معاملات میں سود کا عمل دخل بالکل ختم کر دیں لیکن یہ سب باتیں عزم اور جذبہ عمل پر موقوف ہیں، محض کسی کام کی مشکلات کا ہوا ذہن پر مسلط کر کے بیٹھ جانا زائدہ قومنوں کا کام نہیں ہوتا، کامیابی انہی لوگوں کا مقدر ہوتی ہے جو صحیح راستہ پر سخت سے سخت حالات میں قدم بڑھانے کا حوصلہ رکھتے ہوں۔

### سٹہ بازی کے برے نتائج

علماء نے اسلامی نظام معیشت کے قیام کے لئے دوسری انقلابی تجویز یہ پیش کی ہے کہ سٹہ کا کاروبار بالکل ممنوع کر دیا جائے، اس وقت بازار کی ہوشربا گرانی کا ایک بہت بڑا سبب جس نے ہماری معیشت کو تھکا ہوا کیا ہوا ہے، یہی سٹہ کی اندھی تجارت ہے۔ ہمارے موجودہ نظام معیشت میں چند بڑے بڑے سٹہ باز اپنی حرص و ہوس کا پیٹ بھرنے کے لئے کروڑوں عوام کی قسمت سے کھیل رہے ہیں، اس ظالمانہ کھیل کی وجہ سے ابھی مال بازار میں پہنچ بھی نہیں پاتا کہ اس پر بیسیوں سودے ہو جاتے ہیں، اور جب مال عوام کی دسترس میں آتا ہے تو اس کی قیمت کہیں سے کہیں پہنچ چکی ہوتی ہے، آنحضرت ﷺ نے کسی چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اسے آگے بچنے کو ممنوع قرار دیا ہے، اگر اس قانون پر سختی سے عمل ہو تو سارا درمیانی نفع جو سٹہ باز لے اڑتے ہیں، اس سے عوام مستفید ہو سکیں گے۔ اشاک اٹیکھنچ کے کاروبار میں بھی سٹہ ہی وہ چیز ہے جس سے پورے ملک کی معیشت بار بار بحران کا شکار ہوتی ہے، اور بعض اوقات کسی ایک سٹہ باز کا پیدا کیا ہوا رجحان پوری قوم کی تباہی کا سبب بن جاتا ہے، اور یہی نہیں، سٹہ بازی کی لعنت تجارت میں مکرو فریب کو باقاعدہ فن بنا کر تاجروں کو سینکڑوں اخلاقی جرائم میں مبتلا کرتی ہے، اور اس طرح اشاک اٹیکھنچ کے احاطے میں بڑے بڑے اسکیڈل پرورش پاتے ہیں، لہذا اگر علماء کی تجویز کے مطابق سٹہ کو ممنوع کر دیا جائے تو معیشت کئی بہت سی خرابیاں خود بخود رفع ہو سکتی ہیں۔

### تجارتی لائسنس پر مٹ کے مفاسد

تیسری انقلابی تجویز یہ ہے کہ غیر ملکی تجارت کو لائسنس پر مٹ کے مروجہ طریقہ سے آزاد کر دیا جائے، اس وقت تجارتی اجارہ دار یوں کا بڑا سبب یہ تجارتی پابندیاں ہیں۔ ملک کا زر مبادلہ پوری قوم کا

مساوی حق ہے، لیکن موجودہ نظام میں عوام کو کاغذ کے نوٹوں کے سوا کچھ نہیں ملتا، نتیجہ یہ کہ سارے زرمبادلہ سے وہ بڑے بڑے سرمایہ دار فائدہ اٹھاتے ہیں جو اپنے جائز وسائل سے غیر ملکی تجارت کا لائسنس حاصل کر لیں، اوپر سے عوام پر یہ بھی پابندی ہے کہ وہ اپنے نجی وسائل کام میں لا کر حکومت سے زرمبادلہ لیے بغیر بھی باہر سے مال نہیں منگوا سکتے، چنانچہ وہ پابند ہیں کہ صرف ان بڑے سرمایہ داروں کا مال خریدیں جو عوام کی اس مجبوری سے فائدہ اٹھا کر گھنیا چیز منگے داموں فروخت کرنے کے عادی ہیں۔ یہ سرمایہ دار پورے بازار کے تنہا اجارہ دار بن کر پوری معیشت پر حکمرانی کرتے ہیں اور عوام کا روپیہ سٹسٹ کر ان کی جھولی میں جاتا رہتا ہے۔

اگر علماء کی تجویز کے مطابق تجارت کو آزاد کر دیا جائے تو یہ صورت حال ختم ہو جائے گی، بازار سے اجارہ داریاں ٹوٹیں گی، چھوٹے تاجر میدان میں آئیں گے، ان میں آزاد مقابلہ ہوگا، اور عوام کو اشیائے صرف سستے داموں ہاتھ آسکیں گی۔ عوام کی جیبوں سے روپیہ آج کی نسبت کم نکلے گا اور زیادہ وسیع دائروں میں پھیلے گا، اور دولت کے اس فطری بہاؤ کا خوشگوار اثر پوری معیشت پر پڑنا لازمی ہے۔

### کارٹیل طرز کی اجارہ داریوں کی ممانعت

چوتھی انقلابی تجویز یہ ہے کہ کارٹیل کے طرز کی اجارہ داریوں کو ممنوع کر دیا جائے جس کے ذریعے بڑے صنعت کار باہم سمجھوتہ کر کے اشیاء کی قیمتیں مقرر کرتے ہیں، اور عوام آزاد مقابلہ کی برکات سے مستفید نہیں ہو پاتے، اسلام میں اس طرح کا اشتراک جو عام گرانے کا سبب بنتا ہو، قطعی طور پر ناجائز ہے اس حکم کو نافذ کرنے سے ان اجارہ داریوں کے قیام کا راستہ بھی بند ہو جائے گا جو باہمی معاہدہ اور سمجھوتہ سے پیدا ہوتی ہیں۔

### آڑھت اور دلالی کے درمیان وسائل ختم کرنا

پانچویں انقلابی تجویز علماء نے زرعی پیداوار کی فروخت کے سلسلے میں پیش کی ہے، اور وہ یہ کہ آڑھتیوں اور دلالوں کے درمیانی وسائل ختم کر دیئے جائیں، اور کسانوں کی امداد باہمی کی انجمنیں فروخت کا کام انجام دیں، اس تجویز پر عمل کرنے سے ایک طرف کسانوں کو اپنی محنت کا مناسب صلہ مل سکے گا، اور دوسری طرف آڑھتیوں کے بیچ میں سے ہٹ جانے سے بازار میں ارزانی آئے گی۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ یہ امداد باہمی کی انجمنیں چھوٹے چھوٹے علاقوں کی بنیاد پر قائم ہوں تاکہ منڈی میں مقابلہ کی فضا باقی رہے، اور گرانے پیدا نہ ہو سکے۔ زراعت کے سلسلے میں بھی جو ظلم و ستم کسانوں پر ہوتا

ہے اس کے انسداد کے لئے علماء نے بیٹائی کے معاملے کو سدھارنے کی موثر تدبیریں بتائی ہیں، اور ایسی سفارشات بھی پیش کی ہیں جن کے ذریعے کسان اپنی محنت کا پورا پھل پانے کے علاوہ زمینوں کے مالک بھی بن سکیں گے۔

یہاں علماء کی تمام تجاویز کو بلا استیجاب پیش کرنا مقصود نہیں، صرف چند نمایاں تجاویز کے نتائج و اثرات کا ذکر کیا گیا ہے، جن سے اتنی بات واضح ہو سکتی ہے کہ علماء نے یہ تجاویز پوری معاملہ جہی کے ساتھ حقیقت پسندی کے ماحول میں مرتب کی ہیں، پورے خاکہ کا بغور مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس میں سیاسی نعرہ بازی کا انداز اختیار کرنے کے بجائے معاملات کا علمی سنجیدگی کے ساتھ جائزہ لیا گیا ہے، مثلاً آج اجرتوں میں اضافہ کے نعروں کا بہت زور ہے لیکن علماء نے اس کو زیادہ اہمیت دینے کے بجائے ملک سے عام گرائی کو ختم کرنے پر زور دیا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ اگر مزدور کی تنخواہ دوگنی کر دی جائے لیکن اشیائے صرف کی گرائی میں تین گنا اضافہ ہو جائے تو اس سے گھانا پھر بھارے مزدور ہی کا ہے، حوام کا اصل مسئلہ آمدنی کی کمی سے زیادہ اخراجات کی زیادتی کا ہے، اور معیشت کی اصلاح کا کوئی اقدام اس وقت تک حوام کے حق میں مفید نہیں ہو سکتا جب تک عام گرائی کو ختم نہ کیا جائے خوشی کی بات ہے کہ علماء نے اس بنیادی نکتے کا ہر قدم پر لحاظ رکھا ہے۔

اسی طرح ہماری معاشی مشکلات بڑی حد تک خود ہماری پیدا کی ہوئی بھی ہیں، ہم نے طرز زندگی کو اتنا پر تکلف اور مصنوعی بنالیا ہے کہ ہماری معیشت کی چادر اس کے لئے کافی نہیں ہو رہی، علماء نے بالکل ٹھیک کہا ہے کہ جب تک سادہ طرز معیشت کو ایک تحریک کی شکل میں نہیں اپنایا جائے گا اور ملک کے حکام اور دولت مند افراد اس تحریک کی ابتداء اپنے آپ سے نہیں کریں گے، اس وقت تک ہم عام خوش حالی کی برکتوں سے فائدہ نہیں اٹھا سکیں گے۔ فقر و فاقے کا شب و روز رونا رونے کے ساتھ ساتھ ہم نے جن عیاشیوں کو جرز زندگی بنالیا ہے وہ ہر حیثیت سے گمراہی کا تماشا دیکھنے کے مترادف ہیں، اور انہیں سختی سے چھوڑے بغیر ہم اپنی اصلاح نہیں کر سکتے۔

علماء کی یہ تجاویز اپنے عملی نفاذ کے لئے بیشک کچھ وقت اور محنت چاہتی ہیں، لیکن قوم کی بگڑی ہوئی حالت کو راتوں رات نہیں سنوارا جاسکتا، کھل جاسم سم کا ایسا نسخہ کسی بھی نظام معیشت کے پاس نہیں ہے جو وقت اور محنت کے بغیر کوئی معاشی انقلاب لے آئے، ہاں یہ بات پورے یقین، اعتماد اور وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ہمارے ملک میں کوئی بھی معاشی انقلاب اتنی آسانی سے نہیں آسکتا جتنی آسانی سے اسلامی انقلاب آسکتا ہے اس کی بڑی وجہ جہاں اسلامی شریعت کی دی ہوئی آسانیاں ہیں، وہاں ہماری قوم کا وہ ٹھیکہ دینی مزاج اور اسلامی جوش و خروش بھی ہے جو اسے بڑی سے بڑی قربانی

دینے کے لئے تیار کر دیتا ہے، شرط یہ ہے کہ اسے یہ بھروسہ ہو کہ اسلام کا صرف نام استعمال کرنا پیش نظر نہیں بلکہ اسے سچے دل سے نافذ کرنا مقصود ہے۔

ہماری قوم اپنی ہزار خامیوں کے باوجود بھرحال اب بھی مسلمان رہ کر ہی جینا اور مرنا چاہتی ہے، اور اس کے لئے تن من دھن کی بازی لگانے کو آج بھی تیار ہے، ۱۹۴۷ء اور ۱۹۶۵ء میں دنیا اس کا یہ حسین کردار کھلی آنکھوں دیکھ چکی ہے، اور اگر کبھی اس ملک کی کشتی نے حقیقی اسلام کی طرف رخ موزا تو دنیا پھر دیکھ لے گی کہ اس کے رگ و پے میں اسلام کو جذب کرنے کی کتنی حیرت انگیز صلاحیت ہے۔

اس کے برخلاف اگر خدا نخواستہ یہاں سوشلزم لایا گیا تو قطع نظر اس سے کہ وہ مفید ہے یا مضر، اسے عملاً نافذ کرنے میں ناقابل عبور مشکلات ہوں گی، اس ملک کے عوام کا اسلامی شعور قدم قدم پر آڑے آئے گا، اور یہ قوم کبھی بھی سچے دل کے ساتھ اس نظام کو جذب و قبول نہیں کر سکے گی۔

اب ضرورت اس کی ہے کہ علماء کے اس متفقہ معاشی خاکے کی روشنی میں اسلامی اصلاحات کی طرف عملی قدم اٹھایا جائے، ہماری رائے میں تمام اسلامی نظام چاہنے والی جماعتوں کو چاہئے کہ وہ ان ۲۲ نکات کو اپنے منشور میں شامل کریں، اور انہیں عملاً نافذ کرنے کی جدوجہد شروع کر دیں۔



# ہمارے معاشی مسائل

## اور ان کے اسلامی حل کی مختلف تجاویز

یہ اصل میں جناب ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب کا ایک مضمون ہے جس میں موصوف نے ہمارے نظام معیشت کے چند بنیادی مسائل سے بحث فرمائی ہے، اور علماء کی طرف سے جو اقتصادی پروگرام پیش کیے جاتے رہے ہیں، ان پر اظہار رائے کیا ہے، فاضل مضمون نگار کی خواہش کے مطابق آخر میں ہم نے اس سلسلہ میں اپنی رائے بھی قدرے تفصیل کے ساتھ پیش کر دی ہے، اور اس طرح ان دونوں مضمونوں نے ایک قلمی مذاکرہ کی صورت اختیار کر لی ہے، امید ہے کہ یہ مذاکرہ اللہ علم و فکر کے لئے دلچسپی کا باعث ہوگا۔ م۔ت۔ع

## ہمارے معاشی مسائل اور ان کے اسلامی حل کی مختلف تجاویز

سوشلزم کے مقابلے میں علماء کرام جو اقتصادی پروگرام پیش کر رہے ہیں وہ اجتہاد کے درجہ میں ہے، علماء اجتہاد کے اہل ہیں، اس حقیقت کو علماء سے بہتر کون جان سکتا ہے کہ اگر اختلاف پر قدغن لگائی جائے تو اجتہاد کا صواب و خطا کبھی معلوم نہیں ہو سکتا اور یہی امت کے لئے رحمت سے محرومی ہے۔ یہ کتنی بڑی محرومی ہے، اس کا اندازہ اس قوم کو بخوبی ہونا چاہئے جو ابھی وہ سالہ دور ایوبی سے نکلی ہے۔ ایک عرض یہ ہے کہ عوام تو فقہی دلائل کے مخاطب نہیں ہوتے لیکن اگر دینی رسائل میں اس اقتصادی پروگرام کے ساتھ اصولی فقہی دلائل بھی شرح و بسط سے بیان کر دیئے جائیں تو طالب علموں کے لئے باعث طمانیت ہوگا۔ چند امور کی بابت استفسار (لبطمن قلبی) بے جا نہ ہوگا:

۱۔ جن مغربی مفکرین نے مغرب کے نظام حیات کا تنقیدی مطالعہ کیا ہے ان میں مشہور مورخ (TOYNBEE) کو ممتاز حیثیت حاصل ہے۔ انہوں نے ایک بات (میرے خیال میں بڑے پتہ کی) لکھی ہے جو ہمارے لئے بھی قابل توجہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ موجودہ دنیا کے گونا گوں مصائب کی علت العلل یہ ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی سے قومیت و وطنیت متصادم ہے۔ سائنس انسان کے افق کو وسعت دیتی ہے، وطنیت اسے تنگ بناتی ہے، سائنس تعمیر خیر کی طرف آگے بڑھتی ہے، وطنیت سائنس کی خیرات کا استکبار اور استکمال کرتی ہے۔ یورپ میں جس وقت صنعتی انقلاب آیا اسی وقت وطنیت کا جذبہ اٹھا۔ یہ سوء اتفاق تمام عالم کے لئے استعمار و استعباد کی وہالایا۔ آج مشرق کی پسماندہ اقوام (جنہیں مجاہد ترقی پذیر کہا جاتا ہے) مغرب سے سائنس اور ٹیکنالوجی، نقل مطابق اصل وطنیت ۱۱ قومیت کے ساتھ لے رہی ہیں، اس لئے وطنیت کے نام پر عوام زیر بار ہوتے ہیں اور جتنی صنعت ترقی کرتی ہے دولت چند خاندانوں میں سمٹی آتی ہے۔

جب یہ صورت ناقابل برداشت ہوگئی ہے تو اس کا علاج یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ صنعتوں کی ”نامیم“ کی جائے یعنی انہیں قومی ملکیت میں لے لیا جائے۔ ایک مثال لیجئے: ٹیکنالوجی کے فروغ کا



طبعی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ مجھے اچھے سے اچھا لٹھا کم سے کم قیمت میں دستیاب ہو، اگر طبعی حالات رہیں تو جیسے جیسے ٹیکنالوجی ترقی کرے گی وطنیت کی بدولت بڑھتی جائے گی اور قیمت کھٹتی جائے گی۔ اگر ایسا نہ ہو تو مشین کبھی چرنے کی جگہ نہیں لے سکتی۔ وطنیت اور قومیت ان طبعی حالات کو درہم برہم کرتی ہے تو یہ ہوتا ہے کہ وطن میں بنا ہوا کھٹیا لٹھا مہنگے داموں مجھے فراہم ہوتا ہے۔ یہ جانتے ہوئے کہ ایسا سودا انسانی فطرت کے خلاف ہے مجھ پر جبر کیا جاتا ہے، اور وہ یوں کہ اچھے اور سستے لٹھے کی درآمد ہی بند کر دی جاتی ہے۔ الغرض ٹیکنالوجی مجھے اچھا لٹھا ۵۰ پیسے فی گزمہیا کرتی تو وطنیت ہالجر کھٹیا لٹھا ڈھائی تین روپے گزمیرے گلے لگاتی ہے۔

ملکی صنعتیں کیسے قائم ہوتی ہیں؟ مختصراً یہ کہ ملکی پیداوار کی درآمد میں ہمارا پیٹ کاٹ کر اضافہ کیا جاتا ہے (بাসستی چاول، اچھی قسم کی چائے کو ہم ترستے ہیں) جوٹ، کپاس، چاول، چائے وغیرہ سے جو زرمبادلہ حاصل ہوتا ہے اس پر حکومت قابض ہو جاتی ہے (اور ہمیں کافد کے نوٹ حوالہ کرتی ہے) اس میں زرمبادلہ کا اضافہ کیا جاتا ہے جو ترقی یافتہ ممالک سے سودی قرضوں کی شکل میں لیا جاتا ہے۔ (کوئی قرضہ سیاسی اغراض سے پاک نہیں ہوتا۔ جب ذرا سرائٹھایا قرضہ بند)

پھر حکومت اس زرمبادلہ کو کسی سرمایہ دار صنعت کار کے حوالے کر دیتی ہے، سرمایہ دار صنعت قائم کرتا ہے اور صنعت کو (PROTECTION) حکومت کی رعایت و حمایت حاصل ہو جاتی ہے یعنی یہ کہ ملک میں صرف ملکی مصنوعات فروخت ہوں گی۔ خواہ وہ کسی فی رڈی اور مہنگی ہوں۔ اب اس کا بار عام مسہلمکین (Consumers) پر پڑتا ہے، عام خریدار کی جیب سے جو بھاری قیمت نکلتی ہے اس کا ایک حصہ ٹیکس کی صورت میں حکومت کو جاتا ہے، باقی سے سرمایہ دار موٹا ہوتا جاتا ہے، عام لوگ اقتصادیات کے ماہر نہ ہوں، ان کا اندازہ روزمرہ کے مخصوص تجربہ پر مبنی ہوتا ہے، اور بالکل صحیح ہوتا ہے۔ مشہور ہے کہ جو چیز ملک میں بنی شروع ہوتی ہے وہ گراں ہو جاتی ہے۔ اس کی رسد فیر یعنی ہوتی ہے اور دھوکہ اور ملاوٹ کا امکان ہر وقت رہتا ہے۔ معاملہ یہیں تک رہے تو بھی قیمت ہے۔ آگے چل کر یہ ہوتا ہے کہ سرمایہ دار کو جب ایوب کی لیگ میں چند دینا ہوتا ہے وہ کپڑے کی معنوی قلت پیدا کر دیتا ہے، پھر قیمت بڑھا دیتا ہے۔ مہنگائی مزدور کی کمر توڑتی ہے، سرمایہ دار مزدور کا احوال کیسے جاتا ہے، حکومت (Indirect Taxes) میں اضافہ کرتی ہے اور سرمایہ دار کو خون چوسنے کی اجازت (شہ) دیتی ہے۔ آئے دن اشیاء کی قلت، قیمتوں کا آسمان سے باتیں کرنا، عوام کی غربت میں اضافہ، مزدور کی ناقابل برداشت بد حالی، اور سرمایہ دار کے سرمایہ میں اضافہ، یہ سب نتیجہ اس (Protection) کا ہے جو وطنیت کے نام پر دیا جاتا ہے، جب سرمایہ دار کی لوٹ کھسوٹ منظر عام

آ جاتی ہے، جیسا کہ آج پاکستان میں ہے<sup>(۱)</sup> تو حکماء مغرب کا ہی تجویز کردہ علاج ”تائیم“ ہے۔ تائیم سے فرض یہ ہوتی ہے کہ خریدار کی جیب سے جو رقم نکلتی ہے وہ سرمایہ دار کی تجوری میں جانے کے بجائے حکومت کے خزانے میں جائے اوررقاہ عام کے کاموں میں خرچ ہوتا کہ اس کا فائدہ لوٹ کر عوام کو پہنچے۔ تنقیح طلب باتیں یہ ہیں:

(الف) خالص شرعی نقطہ نظر سے اس کا کیا جواز ہے کہ حکومت درآمد بند کر کے عام مسہلکین کو مجبور کرے کہ وہ کسی ایک یا محدودے چند سرمایہ داروں کی مصنوعات ان کی من مانی غیر معقول قیمت پر خریدیں اور مسلسل عہد اشیاء کی قلت اور قیمتوں میں اضافہ برداشت کریں؟ کیا ایک ہی ملک میں یہ جائز ہوگا کہ مثلاً سندھ کے چند زمیندار پنجاب سے فلد کی درآمد پر پابندی لگوا دیں اور سندھ کے لوگوں کو اپنی من مانی قیمت پر فلد فروخت کریں؟ کیا رسالت یا خلافت راشدہ کے عہد میں کوئی مثال ایسی ملتی ہے جس پر اس مسئلہ کو قیاس کیا جائے؟ (Protection) کا تصور کہاں تک اسلامی اصولوں سے میل کھاتا ہے؟<sup>(۲)</sup>

(ب) تائیم کے خلاف جتنی دلیلیں اس وقت تک نظر سے گزری ہیں وہ سب عقلی ہیں، نوکر شاہی مسلط ہو جائے گی، کارکردگی کا معیار گر جائے گا، مزدور کے حق میں کچھ بہتر نہ ہوگا، وغیرہ، وغیرہ۔ اگر کوئی نص شرعی اس کے خلاف نہیں ہے تو پھر اختلاف رائے برداشت کرنا چاہئے۔ تائیم کے ذکر پر الحاد

(۱) پاکستان ہی پر موقوف نہیں، ہندوستان بھی آج اسی مرحلہ میں ہے۔ سزاندرا گاندھی جس تکلیف میں مبتلا ہیں، وہ اسی کارمر ہے۔ ایشیا اور افریقہ کے تمام ترقی پذیر ممالک کا یہی حال ہے۔ سرمایہ دارانہ تصنیع (Industrialization) کی راہ کے ممالک کو اس مقام سے گزرنا ہی پڑتا ہے۔

(۲) ملکی صنعتوں کے قیام کا وہ طریقہ کار جس کا ہلکا سا خاکہ اوپر بیان ہوا آج کی دنیا میں ترقی کے دین کا کلمہ شہادت بن چکا ہے۔ اس کی بابت جو ذرا لب کشائی کرے اسے یکسر ترقی کا منکر قرار دیا جائے گا۔ یہ صرف علماء کی شان ہے کہ وہ اللہ کے دین کے معاملہ میں ”لومۃ لائم“ سے نہیں ڈرتے۔ بروا بھی صنعتی ترقی کے لئے ناگزیر سمجھا جاتا ہے۔ بعض علماء نے اس مسئلہ میں کمزوری دکھائی، جمہور علماء نے ان کی ایک نہ ملنے دی لیکن (Protection) اور تسخیر (جس کا ذکر آگے آتا ہے) کے اصول کو علماء ہائے سنی قبول کرتے دکھائی دیتے ہیں، ان دونوں کا مکمل استعمال یا کیفیت استعمال نہیں بلکہ بنیادی تصور تنقیح طلب ہے۔ یہ دونوں اقتصاد کے فطری حوامل کو درہم برہم کرتے ہیں۔ کیا یہ اسلام کے منافی نہیں؟ یہ دیکھ کر تعجب ہوا کہ صنعتی ترقی کی سرپرستی کی خاطر مولانا محمد ادریس عیدھی دوسرے ملکوں سے قرضے لینا اور ان کو سودا کرنا ناگزیر (اور شاید جائز) سمجھتے ہیں (بیانات دسمبر ۱۹۶۹ء، ص ۲۱) ایک ہی صفحہ بعد (ص ۲۳) اس حدیث کا ذکر ہے: ”لین رسول اللہ اکمل لہربا دہولک۔۔۔“ (ظاہر مولانا سے سہو ہو گیا۔ اگر دوسرے ملکوں سے سودی قرضے لینا ناجائز قرار پائے تو صنعتی ترقی کی ایک پیسا کی تو پہلے ہی نوٹ کر گر جائے گی۔

کا خیال کیوں آئے؟ علماء خود کہہ رہے ہیں کہ بعض صنعتیں حکومت چلائے اور کپڑے کی صنعت کو ہاتھ نہ لگائے؟ میری مراد شرع کی بنیاد سے ہے، ویسے تائیم کے موافق مخالف ہر قسم کی دلیلوں سے اقتصادیات کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔

ایک حدیث سبھی کو معلوم ہے، ان دنوں دینی رسائل میں اسے کہیں کہیں نقل کیا جاتا ہے، لیکن اس پر غور و فکر نہیں کیا جاتا۔ میرے خیال میں اسے بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ چاہتا ہوں کہ میرے خیال کی توثیق یا تردید ہو جائے۔ رسول اللہ ﷺ سے درخواست کی گئی اور آپ نے بننے سے انکار کر دیا۔

روی انس قال: غلا السعر على عهد النبي ﷺ فقالوا يا رسول الله! لو سعرت لنا، فقال ان الله هو القابض الرازق الباسط المسعر، واني لارجو ان القى الله ولا يطلبنى احد بمظلمة ظلمتها لياه في دم ولا مال، رواه ابوداود، والترمذی وصححه

روی ابوداود وغیرہ حدیث العلای بن عبدالرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ قال: جاء رجل الى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله! سعرت لنا، فقال بل الله يرفع و يخفض، واني لارجو ان القى الله ولو ليست لاحد عندي مظلمة

میرے خیال میں اسلام کے اقتصادی نظام کا جبر الہادیہ یہ اصول ہے کہ حکومت مسعر کا منصب نہ اختیار کرے۔ جہاں تک ممکن ہو حکومت کو تسعیر کی ذمہ داریاں نہیں سنبھالنی چاہئیں، بالفاظ دیگر اقتصاد کو حکومت کی دخل اندازی کے بغیر طبعی حوال کے تابع رہنا چاہئے۔

ابن قیم الجوزیہ نے ”الطریق الحکمیہ فی السیاستہ الشرعیہ“ (مصر، ۱۳۱۷ھ، ص ۲۲۳ وما بعد) میں تسعیر کی مختلف صورتوں سے بحث کی ہے۔ اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جہاں خود غرض عناصر ”التواطء علی الاغلاء“ کے مرتکب ہوں وہاں حکومت مجبوراً دخل انداز ہو کر ”لتفویم بقیمۃ المثل“ لازم کرے اور اقتصاد کے فطری حوال کو سنبھلا دے۔ قیمتہ المثل حکومت اپنی طرف سے مقرر نہیں کرتی۔ قیمتہ المثل تو وہ ہوتی ہے جو السوق الحرۃ میں فطری حوال کے تحت آپ اپنا تعین کرتی ہے۔ حکومت صرف قیمتہ المثل کی تشخیص و اکتشاف کرتی ہے، اور خود غرض عناصر کے عناصر سے اسے بچاتی ہے۔

آج تسعیر کے معنی یہ لئے جاتے ہیں کہ فطری حوال کو کالعدم کر کے حکومت یہ اختیار سنبھال لیتی ہے کہ وہ قیمتوں اور اجرتوں کی تجویز و تعین کرے، اس کی ضرورت یوں پیدا ہوتی ہے کہ حکومت خود

درآمد و درآمد پر پابندی لگاتی ہے، استبدادی طریقوں سے صنعتیں قائم کرتی ہے، صنعتوں کو وطنیت کے نام پر (Protection) دیتی ہے، مخصوص مصنوعات کو بالآخر مستحکمکن کے گلے لگاتی ہے۔ من مانی قیمتیں رائج کرتی ہے۔ ہر دور و صورتوں میں سرمایہ دار صنعت کاروں کی من مانی اور بصورت دیگر خود حکومت کی من مانی (تب ہی تو آپ دیکھتے ہیں کہ اجرتوں کا نیلام ہو رہا ہے اور تمام سیاسی جماعتیں بڑھ بڑھ کر بولی بول رہی ہیں، کون کہہ سکتا ہے کہ ۱۵ اکتوبر ۷۰ء کے بعد اجناس کی قیمتوں کی سطح کیا ہوگی؟ اور دیگر عوامل کس طرح اثر انداز ہوں گے؟ ان ہی صنعتوں کی خاطر یا تو تجارت کو حکومت اپنے ہاتھ میں لے لیتی ہے یا اپنے نرغے میں رکھتی ہے۔ لائسنس پر مٹ کا سراسر گندا گھناؤنا سلسلہ ”زاد الطین بلتہ“ کا مصداق ہے۔ الغرض آج حکومت جو کرتی ہے وہ تسعیر نہیں، بلکہ وہ ہے جس کے لئے تسعیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ حکومت کی طرف سے یہی وفساد ہے جیسے تسعیر کا نام دیا جاتا ہے۔

ابن قیم الجوزیہ نے اپنے زمانہ (آٹھویں صدی کے وسط) تک ان حالات کا جائزہ لیا ہے جن میں تسعیر کی ضرورت مقصود ہو سکتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اس وقت تک کوئی ایسی چیز نہ تھی جس سے (Protection) کے لئے سند حاصل کی جائے، صرف ایک مثال ایسی ہے جس پر اسے کسی حد تک قیاس کیا جاسکتا ہے، دیکھئے اس سے کیا نتیجہ نکلا ہے۔

ومن اقبح الظلم ابجار المحنوت علی الطريق لو فی القرية باجرة معينة  
علی ان الایبیع احد غیرہ فهذا ظلم حرام علی الموجر و المستاجر، وهو  
نوع من اخذ اموال الناس قهراً واکلها بالباطل، وفاعله قد تحجر واستعفا  
فیخاف علیہ ان یحجر اللہ عنہ رحمته کما حجر علی الناس فضله و  
رزقه (ص: ۲۲۴)

یہ آج حکومت کو جو اختیارات دیئے جا رہے ہیں وہ ”نوع من اخذ اموال الناس قهراً“ اور ”تبحر واستعفا“ کے ذیل میں آتے ہیں یا نہیں؟ جب ماہر اقتصادیات یہ بات تسلیم کر لیتا ہے کہ قہر اور جبر کی صورت پائی جاتی ہے تبھی تو وہ تائیم کی طرف جاتا ہے تاکہ اس قہر اور جبر سے اموال الناس سرمایہ دار کی تجوری میں نہ جائیں بلکہ حکومت کے واسطے سے ان کا فائدہ عوام الناس کو واپس پہنچ جائے (میرا مقصد تائیم کی حمایت نہیں، تسعیر کا ابطال ہے۔)

یہ بھی حقیقت ہے کہ تسعیر کا سلسلہ لامتناہی ہے، ایک مرتبہ شروع ہو تو کبھی ختم ہونے میں نہیں آتا۔ تسعیر کے معنی یہ ہیں کہ اقتصاد کا جسم مریض میں مبتلا ہے، داخلی قوت مدافعت کم ہو چکا ہے، ایک ہمہ وقتی معالج دواؤں سے اسے زعمہ رکھنے کی کوشش میں لگا ہوا ہے۔ جس طرح دوائیں کثرت

استعمال سے کچھ عرصہ بعد بے اثر ہو جاتی ہیں، اسی طرح ہر تسخیر کچھ عرصہ کے بعد بیکار ہو جاتی ہے۔ جتنی تخطیط، تھیم اور تسخیر آج مغربی ترقی یافتہ ملکوں میں ہے وہ ہمارے سامنے ہے، لیکن کسی طبقہ کو اطمینان چھین نصیب نہیں، آئے دن یہ ہوتا ہے کہ حالات قابو سے باہر ہو جاتے ہیں اور بڑے پیمانہ پر اقتصادی بحران اور مالی بد نظمی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ حکومت اجرت کا تعین کرے، حکومت اشیاء کی قیمتوں کا تعین کرے، حکومت بنائی کی شرح کا تعین کرے، یہ کوئی دیر پا اور اطمینان بخش حل نہیں معلوم ہوتا۔

نظام اراضی کا مسئلہ بھی خاصا غور طلب ہے، یہ بنیادی مسئلہ ہے اس معنی میں کہ آج جو فساد پنا ہے وہ محض سرمایہ داری کا نہیں بلکہ سرمایہ داری اور جاگیر داری کے گٹھ جوڑ کا نتیجہ ہے۔ مقصد یہ ہے کہ سرمایہ داری میں کبھی اتنی بے مردتی ("احساس مردت کو کھل دیتے ہیں آلات") نہ آتی اگر اس کے پس منظر میں جاگیر داری (Feudalism) نہ ہوتی۔ پہلے جاگیر داری زمین داری ایک انسان کو مجبور بناتی ہے پھر سرمایہ داری کی مجبوری کی بناء پر اس کی محنت کا استعمال کرتی ہے۔ یورپ میں یہی ہوا۔ یہی ہمارے یہاں ہو رہا ہے بالخصوص ایک زراعتی ملک میں جیسا کہ ہمارا ملک ہے، کسان تو کسان، صنعتی مزدور کا کوئی مسئلہ حل نہیں ہو سکتا۔ جب تک نظام اراضی عدل کی بنیاد پر استوار نہ ہو۔

نظام اراضی کی بابت دو مذاہب بالکل جدا اور ممتاز ملتے ہیں:

ایک یہ کہ غیر محدود ملکیت اراضی فرد کا شرعی حق ہے، خواہ من طریق الشراء ہو یا من طریق الاقطاع۔ اس حق کے بقاء اور استعمال کے لئے ضروری ہے کہ مزارعت بھی جائز ہو اور اکراء الارض بالذہب والغصہ بھی جائز ہو۔ چنانچہ ابن قیم اجوز یہ کہتے ہیں:

قال شيخ الاسلام وغيره من الفقهاء: والمزارعة أحل من المواجرة وقرب إلى العدل، فإنهما يشتركان في المهرم والمغنم، بخلاف المواجرة فإن صاحب الأرض يسلم له الأجرة والمستاجر قد يحصل له زرع وقد لا يحصل والعلماء مختلفون في جوازهم سواء كانت الأرض أقطاعاً أو غيره قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وما علمت أحداً من علماء الإسلام من الأئمة ولا غيرهم قال أجارة الاقطاع لا تجوز وما زال المسلمون يؤجرون أقطاعاتهم قرن بعد قرن من زمن الصحابة إلى زمننا هذا حتى حدث بعض أهل زماننا فابتدع القول بطلان أجارة الاقطاع وولى الأباذن للمقطع في الأجارة، فإنه إنما قطعهم ليتفعوا بها إما بالمزارعة وبالأجارة ومن منع الانتفاع بها بالأجارة والمزارعة فقد أفسد على المسلمين دينهم و

دنیلہم و انزم المجدلو الامر ان یكونوا لعم الفلاحین، وفي ذلك من الفساد مابقہ (حوالہ سابقہ ص ۲۳۱، ۲۳۲)  
 دوسرا مذہب یہ ہے کہ الزم ارعہ (بشرطہا) جائز لیکن اکراء الارض بالذہب والغصہ ناجائز  
 ابن حزم کہتے ہیں:

ان النبی صلعم قدم علیہم و ہم یکرہون مزارعہم کما روی رافع  
 وغیرہ وقد کانت المزارع بلا شک تکرى قبل رسول اللہ وبعد مبعثہ  
 هذا امر لا یمکن ان یشتک فیہ ذو عقل، ثم صح من طریق جابر و ابی  
 ہریرۃ و ابی سعید و رافع ظہیر البدری و آخر من البدریین و ابن  
 عمر: نہی رسول اللہ ﷺ عن کرہ الارض فبطلت الا باحۃ بیقین لا  
 شک فیہ، فمن ادعی ان المنسوع (اباحۃ الکرہ) قدرجع، وان تعین  
 النسخ قد بطل، فهو کاذب مکذب قائل ما لا علم لہ بہ، وهذا حرام بنص  
 القرآن، الا ان ہاتی علی ذلك بیرہان، ولا سبیل لى وجودہ ابدا الا فی  
 اعطائها بجزء مسمى مما یمخرج منها (کالثث و الربع) فانه قد صح ان  
 رسول اللہ ﷺ فعل ذلك بخیر بعد النهی باعوام و انہ بقى على ذلك لى  
 ان مات علیہ السلام (المحلی ۲۲۴/۸)

ابن حزم کے مذہب سے اختلاف کسی لیکن علم، اخلاص اور تقویٰ کے لحاظ سے ان کا درجہ ایسا تو  
 نہیں کہ ان کی بات توجہ سے نہ سنی جائے۔ اگر آج کوئی ابن حزم کی سی بات کہے تو کہا جاسکتا ہے کہ اس  
 کا علم ناقص ہے، یا اسے مغالطہ ہو گیا ہے لیکن یہ تو لازم نہیں آتا کہ وہ لحد ہو<sup>(۱)</sup>  
<sup>(۲)</sup> خیر یہ تو جملہ مترضہ تھا۔ کہ ان دونوں مذاہب میں سے جو بھی رائج اور جو بھی مرجوح قرار  
 پائے، یا یوں کہیے کہ جو بھی صحیح اور جو بھی باطل ہو دونوں کی ایک منطق ہے اور دونوں کی قوی یا ضعیف  
 جیسی کچھ ہو، سند ہے۔

اب دیکھئے زمینداروں کا ظلم و ستم مسلم ہے، حقائق سے انکار ناممکن ہو گیا ہے، پہلا مذہب جس

(۱) یہ تجویز ایک سیاسی جماعت کے سیاسی منشور کا جزو ہے، معلوم نہیں علماء نے اس پر صا د کیا یا نہیں۔

(۲) البعث الاسلامی، لکھنؤ میں الماد کے لئے جگہ پانا غیر متصور ہے۔ عدد دیو ۱۹۶۹ میں الاستاذ محمود ابوالسعود لکھتے ہیں:-

الا رجح حنفنا ان للفردان بسلک الارض المزارعیۃ، وذلك لا شک استغلال لراس المال بولکن  
 لیس له قطعاً ان یکرہها ولعمری ان لشراط کرہ الارض (ہاتی حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

پر تعامل رہا ہے اس کے نتائج ہمارے سامنے ہیں اور بالاتفاق انسانیت سوز ہیں، ان حالات میں اب پہلے مذہب پر اثرے رہنا ناممکن ہو گیا ہے چنانچہ تحدید ملکیت اراضی کی تجویز پر ”اسلامیات“ کی مہر لگا دی گئی یہ تحدید ملکیت اراضی کی اساس شرعی ہے یا عقلی (یا محض سیاسی)؟ کیا تحدید ملکیت اراضی کا مسئلہ کبھی ائمہ سلف کے سامنے آیا ہے؟ بہر حال یہ جو مغربی پاکستان میں سو اور دو سو ایکڑ کی اور مشرقی پاکستان میں سو بیگھ کی حد تجویز کی جاتی ہے یہ حد تو شرع کی مقرر کردہ نہیں ہے۔

اب جب آپ نے تحدید ملکیت اراضی کے اصول کو عدل کا تقاضا سمجھ کر مان لیا تو اگر کوئی اس کی حد کچھ اور مقرر کرے تو شرعی نقطہ نظر سے اس کو ماننے میں تامل تو نہ ہوگا؟ اس کی حد ایسی بھی ہو سکتی ہے کہ ہر اگے نہ بھٹکوی زمینداری کا خاتمہ ہی ہو جائے۔

یوں نہیں تو یوں لیجئے کہ تعامل غیر محدود ملکیت اراضی پر بھی ہو رہا ہے۔ اگر اکراء الارض کے جواز پر بھی۔ جب ملکیت اراضی کی تحدید قابل قبول ہے تو اکراء الارض پر پابندی لگانے میں کیا تامل ہے؟ اکراء الارض کا حق بھی چنداں مقدس نہیں، جاگیرداروں سے یہ حق واپس لینے کی تجویز ہے، اب صرف اتنی بات رہ گئی کہ غیر عامل غیر حاضر زمیندار کو (تعالیٰ کی یادگار کے طور پر) باقی رکھا جائے یا اس کے جبر اور مفت کی کمائی کا کسی نہ کسی صورت دفعہ کیا جائے۔

اسی ذیل میں یہ بھی قابل غور ہے کہ جس کی آمدنی ایک ہزار روپے ماہوار سے زیادہ ہو (اور مفروض یہ ہے کہ اس کی آمدنی حلال طیب ہے اور اس کا مال مالِ مزی ہے) وہ بڑی بڑی صنعتوں کے حصص نہیں خرید سکتا۔ یہ اصول کہ مال کے استغلال اور عمیہ کے ایک جائز طریقے پر پابندی لگائی جاسکتی ہے اس کی سند اور ائمہ سلف کے یہاں اس کی کیا نظیر کیا ہے جس پر اس کو قیاس کیا جاسکے؟ آج ایک طبقہ کے لیے صنعتوں میں شمولیت ممنوع ہوئی، کل یہ سلسلہ آگے بڑھے گا جب تک شریعت یہ حد مقرر نہ کرے کسی کی عقل کو کیسے روکا جاسکتا ہے؟ مال کے استغلال اور عمیہ پر پابندی لگانا خطرناک ہے۔ اس کا نتیجہ دینی ”کنز“ ہو سکتا ہے جس پر ”آیۃ الہی“ یاد آتی ہے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ اس میں طبقاتی کشمکش کا اعتراف نہیں ہے۔

سید محمد یوسف

شعبہ عربی۔ جامعہ کراچی، ۱۳ جنوری ۷۰ء

نظیر مبلغ معین من ذهب لوفضة لهو لمن في الخطاء، وامن بالحكم بالتحريم لاهل التحليل،  
وابعدما يكون من منطلق الاسلام السليم و جديران لا يكون صادران من رسول الله صلعم، اذ كيف  
بابي توجر الارض بجز مما يخرج منها، ثم يرى ان يرفع المستاجر بصاحبها حصه معينة من  
ذهب لوفضة؟ (ص ۶۴)

## تجائز پر تبصرہ

جناب ڈاکٹر سید محمد یوسف (صدر شعبہ عربی جامعہ کراچی) ہمارے ملک کے معروف دانشوروں میں سے ہیں، اور البلاغ اور مدبر کے دیرینہ کرم فرما ہیں، انہوں نے اپنے اس مضمون میں موجود معاشی صورت حال اور اس کی اصلاح سے متعلق چند فکر انگیز مسائل اٹھائے ہیں، اور کہیں کہیں ضمناً ان معاشی پروگراموں پر بھی مختصر تبصرہ فرمایا ہے۔ جو مختلف دینی حلقوں کی طرف سے اب تک پیش کیے گئے ہیں، ساتھ ہی موصوف نے مدبر البلاغ کو اس بات کی اجازت بھی دی ہے کہ وہ ان مسائل سے متعلق اپنا موقف پیش کرے۔ چونکہ یہ مسائل وقت کی ضرورت کے مسائل ہیں، اور ان پر بحث و گفتگو البلاغ کے اولین مقاصد میں شامل ہے، اس لئے ہم اس سلسلے میں اپنی گزارشات بھی اس مضمون کے ساتھ پیش کر رہے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے مضمون کے دو حصے ہیں، ایک صنعت و تجارت سے متعلق ہے، اور دوسرا زراعت سے۔ صنعت و تجارت کے بارے میں ان کے ارشادات کا خلاصہ جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں۔ یہ ہے کہ سرمایہ داری کی موجودہ خامیوں کا اصل سبب صنعتوں کی تاہم (Protection) ہے، درآمد و برآمد کی پابندیوں کی وجہ سے وہ زرمبادلہ جو پوری قوم کا حق تھا، چند بڑے بڑے صنعت کاروں کے تصرف میں آ جاتا ہے، وہ اس سے صنعتیں قائم کرتے ہیں، اور جب حکومت ان صنعتوں کو تحفظ دینے کے لئے درآمد پر پابندیاں لگاتی ہے تو بازار پر ان صنعت کاروں کی اجارہ داری قائم ہو جاتی ہے اور وہ عوام سے من مانی قیمتیں وصول کرتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے ارشاد کے مطابق اس صورت حال کے دو علاج اب تک تجویز کیے گئے ہیں، ایک یہ کہ صنعتوں کی تاہم (Nationalization) کی جائے (یعنی انہیں قومی ملکیت میں لے لیا جائے) تاکہ جو زائد نفع صرف صنعت کار اٹھا رہے ہیں، اس سے حکومت کے واسطے سے تمام عوام مستفید ہوں، اور دوسرے یہ کہ صنعتوں کی موجودہ انفرادی ملکیت برقرار رہے، لیکن حکومت تسعیر (Rate Control) کا ایسا نظام نافذ کر دے جس میں کوئی شخص اجارہ داری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے من مانی قیمتیں مقرر کر کے عوام پر دباؤ نہ ڈال سکے۔

ڈاکٹر صاحب کو اس دوسرے حل (یعنی تسعیر) پر شرعی اور عقلی دونوں اعتبار سے اعتراض ہے، شرعی اعتبار سے انہوں نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں تسعیر کی ممانعت آئی ہے اور عقلی اعتبار سے ان کا کہنا یہ ہے کہ موجودہ حالات میں ”تسعیر“ نہی و فساد کے علاوہ کچھ نہیں، اس کے ذریعہ وہ



بھی یا تو سرمایہ داروں کے اشارے پر کھیلتی ہے یا ”تسعیر“ کے ذریعہ دوسرے سیاسی مقاصد حاصل کر کے عوام کو گمراہ کرتی ہے۔

دوسرے حل کو رد کر دینے کے بعد ڈاکٹر صاحب اس موضوع پر غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں کہ ترمیم (قومی ملکیت میں لینے) کا جو حل پیش کیا گیا ہے اس کو رد کرنے کی کوئی شرعی دلیل بھی ہے یا محض چند دلیلوں کی وجہ سے علماء کی طرف سے رد کیا جا رہا ہے؟ ہماری رائے میں ڈاکٹر صاحب کا یہ فرمانا تو بالکل بجا ہے کہ لائسنس پر مٹ کا مروجہ نظام، درآمد و برآمد کی پابندیوں اور صنعتوں کی تائین اجارہ داریوں اور ارتکاز دولت کا بہت بڑا سبب ہے، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہم نے بھی البلاغ ماہ رمضان ۸۹ھ کے ادارے میں لکھا تھا:

”لائسنس اور پر مٹ کا مروجہ طریقہ بھی تجارتی اجارہ داریوں کے قیام میں بہت بڑا معاون ہوتا ہے، آج کل ہو یہ رہا ہے کہ صرف بڑے سرمایہ داروں کو سیاسی رشوت اور خویش پروری کے طور پر بڑے بڑے لائسنس دے دیے جاتے ہیں جس کے نتیجے میں صنعت و تجارت پر ان کی خود غرضانہ اجارہ داری قائم ہو جاتی ہے، اس سے ایک طرف تو گرانی بڑھتی ہے، دوسری طرف تھوڑے سرمایہ والوں کے لئے بازار میں آنے کا راستہ بند ہو جاتا ہے“ (ص ۶)

## موجودہ معاشی مسئلہ کا اصل حل

لیکن اس صورت حال کا اصل علاج ہماری رائے میں نہ تائم (Nationalization) ہے اور نہ تسعیر (Rate Control)، ہماری رائے میں اس صورت حال کا اصلی علاج، جو ایک اسلامی حکومت کا ہدف ہونا چاہئے یہ ہے کہ اجارہ داریوں کو توڑ کر آزاد مقابلہ (Free Competition) کی فضا پیدا کی جائے جس میں قدرتی طور پر تمام اشیاء و خدمات (Goods and Services) کی قیمت ان کی ذاتی قدر (Intrinsic Value) یا افادہ (Utility) کے مطابق متعین ہو سکے، اور ایسی فضا پیدا کرنے کے لئے مندرجہ ذیل اقدامات ضروری ہیں:

- (۱) تجارت کو بدرجہ آزادی کیا جائے اور درآمد و برآمد کی پابندیاں اٹھالی جائیں۔
- (۲) سود، سٹ اور قمار کو ممنوع قرار دیا جائے۔
- (۳) معیشت کو سود کے بجائے شرکت و مضاربیت کے اصولوں پر قائم کیا جائے جن کے ذریعہ بینک میں جمع ہونے والی عوامی دولت کا نفع عوام کو ہی پہنچے، صرف چند سرمایہ داروں کو نہیں۔

(۴) کارٹل جیسے معاہدات کو ختم کیا جائے۔

## تسعیر کی فقہی حیثیت

”تایم“ کے مقابلے میں ”تسعیر“ (Rate Control) کی جو تجاویز علماء کی طرف سے پیش کی جارہی ہیں، وہ اسلامی معیشت کے اصل منشاء کی تعبیر نہیں، بلکہ عبوری دور کے لئے محض ایک وقتی اور ہنگامی تجویز ہے، اسلام کا اصل منشاء بلا شک و شبہ یہی ہے کہ قیمتوں کی تعین مصنوعی طریقوں کے بجائے آزاد رسد و طلب کے فطری عوامل کے ذریعہ ہو، اور اسی حقیقت کو حضرت انس رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ان احادیث میں بیان کیا گیا ہے جو ڈاکٹر صاحب نے تسعیر کے بارے میں نقل فرمائی ہیں، اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ ”تسعیر“ کو جائز قرار نہیں دیتے، لیکن مشکل یہ ہے کہ اجارہ داریوں کو توڑ کر آزاد پیدا مسابقت کرنا موجودہ حالات میں ایسا کام نہیں ہے جسے جھٹ پٹ انجام دے دیا جائے، در آمد و بر آمد کی موجودہ پابندیاں بلاشبہ تقسیم دولت میں ناہمواری کا باعث بن رہی ہیں لیکن اگر فوری طور سے غیر ملکی تجارت کو بالکل آزاد کر دیا جائے تو اتنا زرمبادلہ کہاں سے آئے گا؟ ظاہر ہے کہ تجارت کو آزاد کرنے سے پہلے زرمبادلہ کی مشکلات کا کوئی حل نکالنا ہوگا، اور اس حل تک پہنچنے کے لئے لازماً کچھ وقت لگے گا، اور جب ”روٹی“ کے لئے ”انتخاب“ تک کا انتظار کرنا لوگوں کے لئے ممکن نہیں تو اس عبوری دور کے لئے بھی کچھ نہ کچھ ایسے طریقے تجویز کرنا ہوں گے جن کے ذریعہ عوام کو گرانی سے بچایا جاسکے، ”تسعیر“ ایک ایسا ہی طریقہ ہے جسے صرف اس وقت تک گوارا کیا جائے گا جب تک اجارہ داریاں مکمل طور پر ٹوٹ نہیں جاتیں، اور یہی وہ مرحلہ ہے جس میں ہمارے فقہاء نے ”تسعیر“ کی اجازت دی ہے، امام ابو حنیفہؒ ”تسعیر“ کے مشہور مخالف ہیں، لیکن ایسے حالات میں ان کا کہنا بھی یہ ہے کہ

”فان كان ارباب الطعام ينحكمون و يتعدون عن القيمة تعديا فاحشا و

عجز القاضى عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير فحينئذ لا بأس به

بمشورة من اهل الراى والبصيرة“

”اگر غلہ کے مالکان اجارہ دار بن کر قیمت شل سے حد سے زائد تجاوز کرنے لگے

ہوں اور قاضی تسعیر (نرخ مقرر کرنے) کے بغیر مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ سے

عاجز ہو جائے تو اہل روائے اور اہل بصیرت لوگوں کے مشورے سے ایسا کرنے

میں کچھ حرج نہیں۔“

لیکن خود ان الفاظ سے بھی ظاہر ہے کہ تسعیر کی اجازت مجبوری کے حالات میں صرف عبوری طور پر اختیار کی گئی ہے، لیکن جب اجارہ داریاں ختم ہو جائیں اور معیشت کا نظام اپنی طبعی رفتار پر آجائے تو تسعیر کو پسند نہیں کیا گیا۔ لہذا اسلامی حکومت کی کوشش یہی ہوگی کہ وہ تجارت کو آزاد کر کے مسابقت کے ذریعہ ایسے حالات پیدا کرے جن میں قیمتیں اور اجرتیں خود بخود طریقے سے منصفانہ متعین ہوں، اور تسعیر کی ضرورت ہی پیش نہ آئے، ہاں جب تک اس کوشش میں کامیابی نہ ہو اس وقت تک تسعیر کو ایک عارضی حل کے طور پر اختیار کیا جائے گا۔

## اسلام اور درآمد و برآمد کی پابندیاں

ڈاکٹر صاحب نے سوال کیا ہے کہ ”خالص شرعی نقطہ نظر سے اس کا کیا جواز ہے کہ حکومت درآمد بند کر کے عام مستعملین (صارفین) کو مجبور کرے کہ وہ ایک یا محدودے چند سرمایہ داروں کی مصنوعات اگلی من مانی قیمت پر خریدیں؟ کیا رسالت یا خلافت راشدہ کے عہد میں کوئی مثال ایسی ملتی ہے جس پر اس مسئلہ کو قیاس کیا جائے؟“

جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا ہے، ہمارے نزدیک یہ طریقہ کسی طرح بھی اسلامی اصولوں سے میل نہیں کھاتا بلکہ بعض احادیث ایسی ہیں جن سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے غیر ملکی تجارت کو پابند بنانے کے بجائے آزاد چھوڑنے کو پسند فرمایا ہے، امام دارقطنیؒ ”تہذیب ابوالیعلیٰ“ اور طبرانی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اور ابن مساکرؒ نے حضرت عبداللہ بن ابی عیاش بن ربیعہ رضی اللہ عنہ سے یہ مرفوع حدیث روایت کی ہے کہ:

”اطلبوا الرزق فی خبایا الارض“

”رزق کو زمین کے تمام گوشوں میں تلاش کرو“

”من تعذرت علیہ التجارة فعلیہ بعمان“

”جس کے لئے تجارت مشکل ہو جائے اس کو چاہئے کہ عمان چلا جائے“

اور ایک روایت میں اسی طرح مصر جانے کا عمومی مشورہ مذکور ہے۔

(کنز العمال حدیث نمبر ۳۱۷۷)

یہ تجارتی سفر درآمد و برآمد دونوں کے لئے ہو سکتا ہے، اس وقت کے تجارتی عموماً بیک وقت

(۱) کنز العمال ص ۱۹۷ ج ۲ دار الفکر الحارث دکن ۱۳۱۲ھ حدیث نمبر ۳۱۷۷

(۲) کنز العمال ص ۱۹۷ ج ۲ دار الفکر الحارث دکن ۱۳۱۲ھ حدیث نمبر ۳۱۷۷

دونوں مقاصد کے لئے سفر کیا کرتے تھے۔ فرض عہد رسالت یا عہد صحابہ میں تو کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس میں درآمد و برآمد پر باقاعدہ پابندی عائد کی گئی ہو، بلکہ اس کے خلاف صراحتیں ملتی ہیں، اب اگر خالص فقہی نقطہ نظر سے ان پابندیوں پر غور کیا جائے تو یہ عوام پر صریح ظلم ہے کہ جو دولت انہوں نے اپنے گازمے پسینے سے کمائی ہے وہ صرف چند بڑے بڑے صنعت کاروں کے حوالے کر کے باقی سب کو کافد کے لوٹ پکڑا دیئے جائیں، یہ ایک طرح کا ”حجر“ ہے جس کے جواز کی کوئی صورت ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

یہی وجہ ہے کہ میرے علم و مطالعہ کی حد تک شاید کسی بھی مستند عالم دین نے اس ظالمانہ طریق کار کو جائز قرار نہیں دیا۔ ہاں علماء کے ذہن میں یہ دشواری ہمیشہ رہی ہے کہ موجودہ حالات میں اگر تجارت کو بالکل آزاد کر دیا جائے تو زرمبادلہ کی کمی کا علاج کیا ہوگا؟ دراصل یہ ماہرین مالیات کا کام ہے کہ وہ اس دشواری کا حل نکالیں، اس وقت صرف علماء ہی کی طرف سے نہیں، بلکہ ماہرین معاشیات کی طرف سے بھی تامین (Protection) کے خلاف آوازیں اٹھ رہی ہیں، شاید دنیا کا کوئی پڑھ لکھا خطہ ان آوازوں سے خالی نہیں ہے۔ اکثر معاشی ماہرین اس وقت آزاد تجارت کے حق میں نظر آتے ہیں، اس لئے مالیات کے ماہرین کو اس طرف توجہ دینی چاہئے اور اگر اسلامی حکومت قائم ہو تو وہ ان ہی کی مدد سے زرمبادلہ کی مشکلات پر قابو پائے گی پورے نظام زر (Monetary System) پر نظر ثانی کر کے اسے طلائی معیار (Gold Standard) کے قریب لائے گی، اور اس سے پیدا ہونے والے مسائل حل کرے گی۔

## قومی ملکیت کا مسئلہ

موجودہ سرمایہ داری کی پیدا کردہ مشکلات کا حل یہی ہے جو اوپر ذکر ہوا کہ تجارت کو آزاد کر کے آزاد مسابقت کی مکمل فضا پیدا کی جائے، اور سود، قمار، اور شہ وغیرہ کو ممنوع کر کے دولت کو زیادہ سے زیادہ وسیع دائرہ میں گردش دی جائے، رہا وہ حل جو تائیم (قومی ملکیت) کی شکل میں حکمائے مغرب ہی نے تجویز کیا ہے، سودہ صفت علی ابالہ کے سوا کچھ نہیں، یہ درست ہے کہ علماء نے اب تک تائیم کے خلاف جو دلیلیں پیش کی ہیں وہ زیادہ تر عقلی ہیں، لیکن اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس کے ابطال پر شرعی دلائل کچھ کم ہیں، بلکہ اس لئے کہ شرعی نقطہ نظر سے اس کا بطلان اتنا واضح ہے کہ اس پر بحث کرنا علماء نے ضروری نہیں سمجھا، یہاں یہ واضح رہے کہ گفتگو اس دولت کی تائیم میں ہو رہی ہے جو جائز ذرائع سے حاصل کی گئی ہو۔ ایسی دولت پر حکومت کا بالجبر قبضہ کر لینا واضح طور پر ظلم ہے، اور آیت ذیل

کے تحت آتا ہے:

”لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم“  
 ”تم آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے مت کھاؤ، الا یہ کہ دونوں کی رضامندی سے کوئی تجارت کا معاملہ ہو“

نیز خطبہ حجۃ الوداع کے یہ الفاظ بھی اس کی صراحتاً تردید کرتے ہیں کہ  
 ”الا ان دماءکم و اموالکم و اعدائکم حرام علیکم کحرمة یومکم فی  
 هذا فی بلدکم هذا فی شہرکم هذا“

یہ وہی ”اخذ اموال الناس قهراً“ ہے جس کے ناجائز ہونے میں ڈاکٹر صاحب کو بھی کوئی شبہ نہیں ہے، لہذا تائیم کا ناجائز ہونا تو بالکل واضح ہے، عہد رسالتؐ سے لے کر اب تک کوئی قابل ذکر فقیہ ہماری نظر سے نہیں گزرا جس نے اسے جائز کہا ہو۔ لہذا اگر کوئی شخص اسے جائز سمجھتا ہے تو نص شرعی پیش کرنا اس کے ذمہ ہے۔

اصل میں واقعہ یہ ہے کہ ”قومی ملکیت میں لینے“ کی تجویز کارل مارکس کے نظریہ قدر زائد (Surplus Value) پر مبنی ہے جس کی رو سے محنت کی اجرت کے علاوہ ہر ذریعہ آمدنی ناجائز ہے، اور صرف سودی نہیں، بلکہ منافع (Profit) اور کرایہ (Rent) بھی ناجائز ذرائع آمدنی میں شامل ہے۔ اگر اس نظریہ کو تسلیم کر لیا جائے تو تائیم (قومی ملکیت میں لینا) بلاشبہ ایک معقول بات ہے، اس لئے کہ صنعت کار جو آمدنی حاصل کرتا ہے، اور جس کے ذریعہ کارخانے لگاتا ہے، اس کا بیشتر حصہ سود، منافع اور کرایہ پر مشتمل ہوتا ہے، اور جب قدر زائد کے نظریہ کی رو سے یہ تمام ذرائع آمدنی ناجائز ٹھہرے تو اس کا پورا کارخانہ ہی ناجائز ہوا، لہذا اس کو چھین کر قومی ملکیت میں لے لینا قدر زائد کے نظریہ کو تسلیم کرنے کا منطقی نتیجہ ہے۔

لیکن اگر قدر زائد کے نظریہ کو تسلیم نہ کیا جائے تو صنعت کار کی وہ آمدنی جائز قرار پاتی ہے جو نفع یا کرایہ کے ذریعہ حاصل کی گئی ہے اور کسی کی آمدنی کو جائز قرار دے دینے کے بعد اسے تمام و کمال چھین لینا کسی بھی منطق کی رو سے جائز نہیں کہلا سکتا۔

اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ اصل مسئلہ قومی ملکیت کا نہیں، بلکہ نظریہ قدر زائد کا ہے، ہمیں بنیادی طور پر یہ دیکھنا ہے کہ قدر زائد کا نظریہ اسلام کی رو سے قابل قبول ہے یا نہیں؟ اگر قابل قبول ہے تو (تائیم قومی ملکیت) کو بھی تسلیم کرنا ہوگا، اور اگر یہ نظریہ ہی بنیادی طور پر اسلام کے خلاف ہو تو تائیم (قومی ملکیت) کو جائز قرار دینے کے کوئی معنی نہیں۔

اب نظریہ قدر زائد پر شرعی نظر سے غور کیجئے تو وہ بنیادی طور پر ہی غلط نظر آتا ہے، اس لئے کہ اس کی رو سے ذرائع آمدنی میں سے صرف اجرت جائز ہے نفع اور کرایہ بالکل ناجائز ہے۔ حالانکہ اسلام میں اجرت، نفع اور کرایہ کا جائز ہونا نصوص متواترہ سے ثابت ہے قرآن مجید میں جا بجا تجارتی نفع کو ”فضل اللہ“ سے تعبیر کیا گیا ہے، بیع و شراء کی تمام اقسام، اجارہ، شرکت، مضاربیت اور دوسرے بہت سے شرعی عقود اسی نفع اور کرایہ کی حالت پر مبنی ہیں، اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ بات اتنی واضح ہے کہ اس پر دلائل پیش کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ قدر زائد کا نظریہ اسلام کے خلاف ہے تو صنعت کار کی صرف وہ آمدنی ناجائز قرار پائی جو سود، رشہ، قمار یا کسی اور حرام طریقے سے حاصل ہوئی ہو، ایسی آمدنی کو ضبط کر لینا بلاشبہ جائز ہے۔ لیکن جو آمدنی نفع اور کرایہ کی شکل میں اسے حاصل ہوئی ہو، وہ بغیر کسی شک و شبہ کے جائز ہے اور اسے جائز تسلیم کر لینے کے بعد اس میں سے صرف واجبات شرعیہ (زکوٰۃ عشر وغیرہ) حکومت وصول کر سکتی ہے، پوری آمدنی یا پورے کارخانے کو قومی ملکیت میں لے لینا کسی طرح بھی جائز نہیں کہلا سکتا۔

جو حضرات ہمارے زمانے میں قومی ملکیت کی تجویزیں زور شور کے ساتھ پیش کر رہے ہیں، انہیں چاہئے کہ وہ نظریہ قدر زائد کے بارے میں اپنا نقطہ نظر واضح کریں۔ ”تامیم“ کے ذکر پر الحاد کا خیال اسی لئے آتا ہے کہ تامیم کا تصور نظریہ قدر زائد پر مبنی ہے جو نصوص شرعیہ کے قطعی خلاف ہے، اور محل اجتہاد اختلاف نہیں ہے۔

ہمیں معلوم ہے کہ ہرڈ پیکنڈے کی طاقتوں نے ”تامیم“ کے ”جواز“ کو بھی خواہ مخواہ ”ترقی پسندی“ کے دین کا کلمہ شہادت بنا دیا ہے، اور ہمارے معاشرے میں ایسے ”انجوبہ ہائے روزگار“ بھی موجود ہیں جو اس ”ترقی پسندی“ کے شوق میں بیک وقت ”ربو“ اور ”سوشلزم“ دونوں کو اسلام کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ علماء کے لئے ”رجعت پسندی“ اور ”دقیانوسیت“ کے طعنوں کی بارش کہیں زیادہ بہتر ہے، بہ نسبت اس بات کے کہ وہ قطعی نصوص کے معاملے میں ادنیٰ لچک کھا جائیں۔

### مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی ایک عبارت کی توضیح

رہی یہ بات کہ علماء خود کہہ رہے ہیں کہ بعض صنعتیں حکومت خود چلائے سو غالباً اس کا اشارہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہم کی تجویز کی طرف ہے جو ابلاغ کی رمضان ۸۹ھ کی اشاعت

میں شائع ہوئی تھی:

”کلیدی صنعتیں مثلاً ریلوے، جہاز رانی، جہاز سازی، فولاد سازی، تیل وغیرہ کی صنعتیں حکومت خود اپنی نگرانی میں قائم کرے اور ان میں صرف ان لوگوں کے حصص قبول کیے جائیں جن کی آمدنی ایک ہزار روپے ماہانہ سے کم ہو..... الخ“

غالباً اس تجویز کے بعض الفاظ سے غلط فہمی ہوئی ہے، ڈاکٹر صاحب کے علاوہ بھی بعض حضرات نے اس طرف توجہ دلائی ہے، اس لئے ہم حضرت مفتی صاحب مدظلہم کے صحیح فضاء کی تشریح کیے دیتے ہیں، دراصل اس تجویز میں جو بات کہی گئی وہ صرف یہ ہے کہ اس وقت جو کلیدی صنعتیں نیم سرکاری (Semi Government) نوعیت رکھتی ہیں، وہ حکومت ہی کی قائم کردہ ہیں، لیکن اس وقت ہو یہ رہا ہے کہ ان صنعتوں میں بھی نجی شعبے (Private Sector) کے تقریباً تمام حصص بڑے بڑے سرمایہ داروں نے لے رکھے ہیں، اور اس طرح جو صنعتیں اپنی ابتداء ہی سے قومی ملکیت میں ہیں، ان سے بھی بڑے سرمایہ دار نفع اٹھا رہے ہیں۔ اگر حکومت اس صورت حال کو بدل کر یہ اعلان کر دے کہ ایسی صنعتوں کے حصص صرف ان لوگوں کو دیئے جائیں گے جن کی آمدنی ایک ہزار روپے سے کم ہے تو ان صنعتوں کے منافع میں عام آدمی شریک ہو سکیں گے، اور اس طرح بجائے اس کے کہ ان قومی صنعتوں کا منافع بھی سرمایہ دار اٹھائیں، یہ دولت عوام تک پہنچے گی۔

اس صورت حال کا شرعی جواز اس لئے ہے کہ یہ صنعتیں ابتداء ہی سے حکومت نے قائم کی ہیں، اور اس حیثیت سے اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ جس سے چاہے شرکت کا معاہدے کرے اور جس سے چاہے انکار کر دے، آج اگر میں کوئی کاروبار شروع کروں تو جس طرح مجھے اپنے شرکا کو منتخب کرنے کا پورا اختیار ہے، اسی طرح یہ اختیار حکومت کو بھی ملے گا۔

یہ تجویز ”تأمیم“ (قومی ملکیت میں لینے) سے بالکل مختلف ہے، کیوں کہ اس میں صنعت ابتداء کوئی غیر سرکاری شخص قائم کرتا ہے، پھر حکومت اس پر زبردستی قبضہ کر لیتی ہے۔

اس تشریح سے ڈاکٹر صاحب کا وہ اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے جو انہوں نے اس تجویز پر اپنے مضمون کے آخر میں کیا ہے کہ

”یہ اصول کہ مال کے استغلال اور عمیہ کے ایک جائز طریقہ پر پابندی لگائی جاسکتی ہے، اس کی سند اور ائمہ سلف کے یہاں اس کی نظیر کیا ہے جس پر اس کو قیاس کیا جاسکتا ہے؟“

مذکورہ تشریح سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اس تجویز کا مقصد مال کے استغلال اور عمیہ

(Investment) پر پابندی لگانا نہیں، بلکہ ہر کاروبار شروع کرنے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ شرکت کا معاہدہ کرنے کے لئے افراد خود منتخب کرے، اس تجویز میں اسی اختیار کو استعمال کیا گیا ہے، آج بھی حکومت کسی شخص کے حصص قبول کرنے کے لئے بہت سی شرائط عائد کرتی ہے، ظاہر ہے کہ اسے استغلال اور تمہیہ پر پابندی نہیں کہا جاسکتا۔

## زمین کا ٹھیکہ

ڈاکٹر صاحب نے مضمون کے دوسرے حصے میں زراعت سے بحث فرمائی ہے اور اس سلسلے میں دو تجویزیں غور کے لئے پیش فرمائی ہیں، ایک یہ کہ مفاسد کے پیش نظر کراء الارض (زمین کا ٹھیکہ) کو ناجائز قرار دے دیا جائے دوسرے یہ کہ ملکیت زمین کی کوئی ایسی حد مقرر کر دی جائے جس سے زمینداری کا خاتمہ ہو جائے۔

جہاں تک کراء الارض بالذہب والفضہ (روپیہ کے ذریعہ زمین ٹھیکہ پر دینا) کا تعلق ہے، یہ درست ہے کہ ابن حزمؒ نے اسے ناجائز قرار دیا ہے، لیکن ان کے مسلک کے خلاف صریح احادیث اس کثرت کے ساتھ وارد ہوئی ہیں کہ ان کے حق میں رائے دینا بہت مشکل ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، اور امام احمد بن حنبلؒ نے اس مسئلہ کے تقریباً تمام علماء و فقہاء ان کے خلاف ہیں، صحابہ کرامؓ رضی اللہ عنہم میں سے کوئی ایک صحابی بھی نہیں جنہوں نے اس مسلک کو اختیار کیا ہو، قاضی شوکانیؒ جو اہل ظاہر میں سے ہیں اور بہت سے معاملات میں ابن حزمؒ کی تائید کرتے ہیں، اس مسئلے میں ابن منذرؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

”ان الصحابة اجمعوا على جواز كراء الارض بالذهب والفضة و نقل

ابن بطال اتفاق فقهاء الامصار عليه“

”تمام صحابہ کا اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ سونا چاندی کے عوض زمین کو کرایہ پر دینا جائز ہے اور ابن بطالؒ نے تمام علاقوں کے فقہاء کا اس پر اتفاق نقل کیا ہے۔“۔ یہاں تک کہ جس حدیث کے اطلاق سے ابن حزمؒ نے استدلال کیا ہے اس کے روایت کرنے والے تمام صحابہؓ رضی اللہ عنہم ”کراء الارض“ کے قائل ہیں، رہا علامہ ابن حزمؒ کا معاملہ سوان کے بارے میں پوری علمی دتیا جانتی ہے کہ اور بہت سے معاملات میں ان کے تفرد کو کبھی قبول نہیں کیا۔

پھر ڈاکٹر صاحب نے ابن حزمؒ کا مسلک اختیار کرنے کی تجویز زمینداروں کے ظلم و ستم کی بناء پر پیش کی ہے، لیکن اگر اس تجویز پر بالفرض عمل کیا جائے تو اس کی رو سے مزاحمت جائز رہے گی اور



ٹھیکہ ناجائز ہو جائے گا، حالانکہ ہمارے معاشرے میں زمینداروں کے ظلم و ستم کا اصل نشانہ حزار عین ہوتے ہیں، ٹھیکہ پر زمین لے کر کاشت کرنے والے اول تو ہمارے یہاں کم ہیں، دوسرے ان پر زمیندار اتنے قابو یافتہ نہیں ہوتے کہ انہیں ظلم و ستم کا نشانہ بنا سکیں، ان کا بس تو ان غریب حزار عین پر چلتا ہے جن کی حیثیت سالہا سال کے غلط رسم و رواج کے سبب زمینداروں کی رعیت کی سی ہو گئی ہے لہذا موجودہ معاشرے میں عوامی مصالح کے لحاظ سے بھی اس تجویز کا کوئی موثر فائدہ سمجھ میں نہیں آتا۔ زمینداروں کے موجودہ ظلم و ستم کا صحیح علاج تو ہماری نظر میں وہی آتا ہے جو ابلاغ کے رمضان ۸۹ھ کے ادارے میں بیان کیا گیا ہے۔

### تحدید ملکیت اراضی

آخر میں ڈاکٹر صاحب نے زمین کی تحدید کا سوال اٹھایا ہے، اس سلسلے میں ہماری گزارش یہ ہے کہ تحدید ملکیت کا ایک مفہوم تو یہ ہے کہ گزروں اور ایکڑوں کے حساب سے کوئی حد مقرر کر دی جائے، جس کے پاس اس سے زائد زمین ہودہ چھین لی جائے، اور آئندہ کسی کو اس سے زیادہ اراضی رکھنے کی اجازت نہ دی جائے۔ تحدید ملکیت کا یہی مفہوم آج کل عموماً سمجھا جا رہا ہے، یہاں تک کہ بعض سوشلزم کی مخالف جماعتیں بھی یہی حل پیش کر رہی ہیں، لیکن ہماری رائے میں یہ حل نہ تو شریعت کے مطابق ہے اور نہ موجودہ حالات میں اس سے تحدید کا مقصد حاصل ہوگا۔ سابق صدر ایوب صاحب کے زمانے میں بھی اراضی کی حد پانچ سوا ایکڑ مقرر کر دی گئی تھی، لیکن کیا آج بھی ایک ایک شخص کے تصرف میں ہزاروں ایکڑ زمین نہیں ہے؟ اس تحدید کا نتیجہ صرف یہ ہوا کہ بڑے بڑے زمینداروں نے اپنی زمین کے مختلف حصے اپنے ایسے کاشتکاروں اور ہاریوں کے نام منتقل کر رکھے ہیں جنہیں آج تک یہ علم بھی نہیں ہے کہ سرکاری کاغذات میں ان کے نام پر کوئی زمین لکھی ہوئی ہے۔

اس کے برخلاف تحدید ملکیت کے ایسے طریقے بھی ہیں جن میں گزروں اور ایکڑوں کے حساب سے تو ملکیت کی کوئی حد مقرر نہیں کی جائے گی، لیکن ان کو اختیار کرنے کا نتیجہ مال کا یہی ہوگا کہ ایک طرف بڑے بڑے زمیندارے کلزے ہو کر خود بخود مناسب حدود میں آجائیں گے، اور دوسری طرف ان زمینداروں کی وجہ سے جو نقصانات غریب عوام کو پہنچ رہے ہیں، ان کا انسداد ہو جائے گا۔ دولت خواہ زمین کی شکل میں ہو یا روپیہ کی شکل میں، اسلام نے اسے مناسب اور معقول حدود میں رکھنے کے لئے اسی قسم کے اقدامات پر زور دیا ہے اور کیت کے اعتبار سے کہیں بھی اس کی کوئی متعین حد مقرر نہیں کی۔ لہذا جن جماعتوں نے سو یا دو سوا ایکڑ کی حد مقرر کی ہے، ہماری نظر میں ان کی تحدید بھی

شریعت کے خلاف ہے، کتاب وسنت اور امت کے چودہ سو سالہ تعامل میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، البتہ موجودہ حالات میں مندرجہ ذیل اقدامات ایسے ہیں جن کے ذریعہ بڑی بڑی زمینیں خود بخود تقسیم ہو سکتی ہیں۔

## اراضی کی شرعی تقسیم

- (۱) جن زمینوں میں وراثت سا لہا سال سے جاری نہیں ہوئی، ان میں اگر اسلامی احکام کے مطابق وراثت ٹھیک ٹھیک جاری کر دی جائے تو بہت سی زمینیں تقسیم ہو کر صحیح مستحقین تک پہنچ جائیں گی۔
  - (۲) جس زمین کے بارے میں یہ ثابت ہو جائے کہ وہ اس کے قابض نے ناجائز طریقے سے حاصل کی ہے، اسے واپس لے کر عوام میں تقسیم کر دیا جائے۔
  - (۳) جتنی زمینیں اس وقت ناجائز طور پر رہن رکھی ہوئی ہیں (اور اس وقت رہن کی تقریباً تمام صورتیں ناجائز ہی ہیں) انہیں چھڑا کر واپس قرض دار کو دلوا دیا جائے۔
  - (۴) آئندہ اسلام کے قانون وراثت کی پوری پابندی کرائی جائے۔
  - (۵) انتقال جائیداد کے طریقوں کو سہل بنایا جائے اور زمینوں کی آزادانہ رید و فروخت کی حوصلہ افزائی کی جائے۔
- اس قسم کے قانونی احکام کے ذریعہ ہی چند سالوں میں بڑی بڑی زمینیں مناسب اکائیوں میں تبدیل ہو سکتی ہیں۔

پھر یہ بات ہر مرحلہ پر یاد رکھنی چاہئے کہ دنیا میں ہر بیماری کا علاج قانون کا ڈنڈا نہیں ہوتا، طبقاتی کشمکش کو ہوا دے کر فریقین میں ضد اور عناد پیدا کرنے کے بعد حالات کی اصلاح بہت مشکل ہے، اس کے بجائے منافرت کی آگ کو ٹھنڈا کر کے قانون کے علاوہ اخلاق سے بھی کام لیا جائے تو بہت سے مسائل محض رضا کارانہ بنیاد پر بھی حل ہو سکتے ہیں، جو قوم ۱۹۵۸ء میں اپنی دولت کے پوشیدہ ذخائر خود بخود ظاہر کر سکتی ہے، اگر اسے پوری طرح اعتماد میں لے کر اس کی ذہنی تربیت کی جائے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ اپنی زائد از ضرورت زمینیں بھی خوش دلی کے ساتھ پیش نہ کر سکے۔ اس کے علاوہ مالکان زمین کو رضامند کر کے ان سے بعض قطععات زمین معاوضہ کے ساتھ بھی حاصل کیے جاسکتے ہیں، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کو بھی اپنے دور حکومت میں اس قسم کی ضرورت پیش آئی تھی تو انہوں نے جبراً لوگوں کی زمینیں چھیننے کے بجائے بھلا کے پورے قبیلہ کو اخوت کی بنیاد پر راضی کیا، اور بعض سے

بلا معاوضہ اور بعض سے معاوضہ کے ساتھ زمینیں حاصل کیں<sup>(۱)</sup> یہ طریقہ آج بھی اختیار کیا جاسکتا ہے۔ ہم نے اپنا نقطہ نظر نہایت اختصار کے ساتھ پیش کر دیا ہے، اگر دوسرے اہل علم حضرات ان موضوعات پر تفصیل کے ساتھ اظہار خیال فرمانا چاہیں تو البلاغ کے صفحات حاضر ہیں۔

اللهم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه



## سوشلزم اور غریب عوام

گذشتہ مضامین میں اسلامی نظام معیشت کے وہ موٹے موٹے نکات بیان کر دیئے گئے ہیں جن کا منصفانہ مطالعہ انسان کو اس نتیجے تک پہنچانے کے لئے کافی ہے کہ اگر اسلام کا نظام زندگی نافذ ہو تو تقسیم دولت کی یہ ظالمانہ اونچ نیچ نہ پیدا ہو سکتی ہے، نہ باقی رہ سکتی ہے، ان نکات کی روشنی میں اس سوال کا بہر حال تشفی بخش جواب مل جاتا ہے کہ اسلام ایک غریب انسان کی معاشی ضرورت مہیا کرنے کے لئے کیا نظام تجویز کرتا ہے؟ اور اس سے عام خوشحالی کی فضا کیونکر پیدا ہوتی ہے؟

اب ہم اس بات کا پورا حق رکھتے ہیں کہ جو لوگ اس ملک میں سوشلزم لانا چاہتے ہیں، ان سے یہ سوال کریں کہ سوشلزم ایک غریب انسان کو کیا دیتا ہے؟ اس سے ایک آدمی کو کیا معاشی فائدہ پہنچے گا؟ اس کے قیام سے دولت کس طرح غریبوں کے ہاتھ میں پہنچ سکے گی؟ اور اس کی حکومت میں دولت کے ایک جگہ سمٹ کر رہ جانے کا انداد کس طرح ہوگا؟ ہم سمجھتے ہیں کہ سوشلزم کے حامیوں کے پاس ان سوالات کا کوئی معقول اور تسلی بخش جواب نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ سوشلزم کی تحریک خالصتاً ایک منفی تحریک ہے جس نے آج تک اپنے معاشی نظام کا کوئی سوچا سمجھا مثبت خاکہ پیش نہیں کیا۔ اس نے معاشی مساوات کے نعرے تو بہت لگائے ہیں، غریبوں سے ہمدردی کے دعوے بھی بے شمار کیے ہیں، سرمایہ دارانہ نظام کے ظلم و ستم کے خلاف نفرت پھیلانے کا کارنامہ بھی خوب انجام دیا ہے، لیکن مثبت طور پر یہ کہیں نہیں بتایا کہ اس ظلم و ستم کا علاج کس طرح ہوگا؟ غریبوں کے سرمایہ دارانہ نظام کی مصیبت سے چھٹکارا پانے کی عملی شکل کیا ہے؟ اور سوشلزم کے تحت معاشی مساوات کیوں قائم ہو سکتی ہے؟ ہو سکتا ہے کہ بعض حضرات کو ہمارے اس دعوے پر حیرت ہو، اس لئے کہ سوشلزم نے دنیا بھر میں اپنا تعارف ایک معاشی تحریک کی حیثیت سے کرایا ہے، اور پروپیگنڈے کی ساری طاقتیں استعمال کر کے ذہنوں میں یہ تاثر پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ سرمایہ داری کے ظلم و جور کا واحد مقابلہ سوشلزم ہے اور اگر اس کو اختیار کر لیا جائے تو سرمایہ داری کی تمام لعنتیں دور ہو سکتی ہیں۔

لیکن جن لوگوں نے سوشلزم کا مطالعہ کیا وہ اس بات سے پوری طرح باخبر ہیں کہ یہ تاثر خالصتاً پروپیگنڈے کی کرامت ہے، ورنہ سوشلزم نے سرمایہ داری کے خلاف زبانی نفرت کے اظہار سے زیادہ کوئی خدمت انجام نہیں دی۔ یقین نہ آئے تو سوشلسٹ لٹریچر کا مطالعہ کر کے دیکھئے، وہ اول سے لے کر آخر تک اس قسم کے جملوں سے بھرا ہوا نظر آئے گا کہ

”سرمایہ داروں نے غریب مزدوروں کا خون چوس رکھا ہے۔“ ”پوری قوم کی دولت چند خاندانوں میں جمع ہو کر رہ گئی ہے۔“ ”سرمایہ دارانہ لوٹ کھسوٹ کو کسی قیمت پر برداشت نہیں کیا جاسکتا۔“ ”کارخانہ مزدور کا اور زمین کسان کی ہونی چاہئے۔“ ”مزدور دولت پیدا کرتا ہے، مگر سرمایہ دار اسے لوٹ لے جاتا ہے۔“ ”عوامی حکومت میں کروڑ پتیوں کی کوئی گنجائش نہیں۔“ ”ہم مزدوروں کو ان کے حقوق دلوا کر رہیں گے۔“ وغیرہ وغیرہ!

سوشلسٹ حضرات کا سارا التریج اسی قسم کے بے شمار جملوں اور ان کی تشریحات سے لبریز تو نظر آئے گا، لیکن سوشلزم کے پاس اس صورت حال کا واقعی علاج کیا ہے؟ اس میں دولت کی یہ اونچ نیچ کس طرح ختم ہوگی؟ وسائل پیداوار کو قومی ملکیت میں لینے کے بعد مزدور اور کسان اپنی مشکلات سے کیوں کر نجات پائیں گے؟ ان کی حکومت قائم ہونے کی عملی شکل کیا ہوگی؟ دولت کی مساوات کس طرح پیدا ہو سکے گی؟ یہ سب وہ سوالات ہیں جو سیاسی نعروں کی گونج میں گم ہو کر رہ گئے ہیں، اور اگر کوئی شخص معقولیت کے ساتھ ان سوالات کو حل کرنا چاہے تو سوشلسٹ عناصر کے پاس اس کے لئے ”امر کی ایجٹ“ کے فتوے کے سوا کوئی جواب نہیں ہے۔

## سوشل ازم کی بنیاد کارل مارکس کی کتاب

سوشلزم کی بنیاد کارل مارکس کی کتاب ”داس کپھال“ پر ہے جسے اشتراکیت کی بائبل سمجھا جاتا ہے، لیکن تین جلدوں کی اس ضخیم کتاب کو شروع سے آخر تک پڑھنا چاہئے۔ وہ تمام تر سرمایہ دارانہ نظام پر فلسفیانہ تنقید سے بھری ہوئی ہے۔ اور چند مبہم اشاروں کے سوا اس میں کوئی مثبت معاشی پروگرام پیش نہیں کیا گیا۔

لے دے کر اگر سوشلسٹ عناصر کے پاس سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف کوئی مثبت تجویز ہے تو وہ یہ ہے کہ تمام وسائل پیداوار کو قومی ملکیت میں لے کر منصوبہ بند معیشت (PLANNED ECONOMY) قائم کی جائے جس میں وسائل کا استعمال اور ان کے درمیان دولت کی تقسیم حکومت کی منصوبہ بندی کے ماتحت ہو۔ بس یہ ایک تجویز ہے جسے اس شان کے ساتھ پھیلایا جا رہا ہے کہ گویا ”قومی ملکیت“ کوئی طلسماتی چراغ ہے جس کے روشن ہوتے ہی ظلم و ستم کی ساری تاریکیاں کا فور ہو جائیں گی، اور اس کے بعد مزدور اور کسان کے گھر میں اجالا ہی اجالا نظر آئے گا۔ مزدوروں اور کسانوں کو یہ باور کرایا جا رہا ہے کہ زمینوں اور کارخانوں کے قومی ملکیت میں آ جانے کا مطلب یہ ہے کہ تم ان کے مالک بن جاؤ گے، اور تم پر کسی سرمایہ دار کی بااقتی قائم نہیں رہے گی۔ اور یہ بلاشبہ

اشتراکی پراپیگنڈے کا کمال ہے کہ اس سفید جھوٹ کو اس نے ایسی شدت کے ساتھ پھیلایا ہے کہ ”قومی ملکیت“ کا یہی مفہوم عام طور سے سمجھا اور سمجھایا جا رہا ہے، یہاں تک کہ بعض سوشلزم کے کٹر مخالفین بھی اس پروپیگنڈے سے متاثر ہو کر کبھی کبھی قومی ملکیت کا نعرہ لگا دیتے ہیں، اور ذہن اس رخ پر سوچنے کے لئے آمادہ ہی نہیں ہوتے کہ ”قومی ملکیت“ سے مزدور بیچارہ کس طرح کارخانے کا مالک ہو جائے گا؟ اور زمینیں غریب کسان کی ملکیت میں کیسے آجائیں گی؟

فرض کیجئے کہ اگر ملک کی زمینوں اور کارخانوں کو قومی ملکیت میں لے لیا جاتا ہے تو اس کا سیدھا اور صاف مطلب یہ ہے کہ ساری زمینیں اور کارخانے افراد کی نجی ملکیت سے نکل کر حکومت کے قبضہ میں چلے جائیں گے، اور حکومت ہی ان تمام وسائل پیداوار کی مالک ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ اس اقدام سے مزدور اور کسان کے حق میں آقاؤں کی تبدیلی کے سوا کیا فرق پڑا؟ پہلے کارخانوں کا مالک سرمایہ دار تھا اور وہ مزدور سے کام لے کر اسے اجرت دیتا تھا، اب کارخانوں کی مالک حکومت ہو جائے گی اور وہ بھی اس سے کام لے کر اجرت دے گی، کارخانے کی پالیسی میں نہ پہلے اس کا دخل تھا نہ اب ہوگا، کارخانے کے منافع میں نہ پہلے اسے مالکانہ حقوق حاصل تھے نہ اب ہوں گے، تنخواہوں کا تعین نہ پہلے اس کی آزاد مرضی پر ہوتا تھا، نہ اب ہو سکے گا۔ پھر آخر میں مساوات اور خوش حالی کی وہ کون سی جنت ہے جو اسے پہلے آقا کی غلامی میں حاصل نہیں تھی، اور اس نئے آقا کی غلامی کر کے حاصل ہو جائے گی؟

کہا جاتا ہے کہ سوشلزم میں چونکہ حکومت بھی مزدوروں کی ہوگی، اس لئے کارخانوں کو اپنے قبضے میں لانے کے بعد وہ یقیناً مزدوروں کے ساتھ انصاف کرے گی، اور موجودہ سرمایہ داروں کی طرح ان کو جائز حقوق سے محروم نہیں کر سکے گی۔ لیکن آئیے ذرا یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ سوشلسٹ نظام میں ”مزدوروں کی حکومت“ کا کیا مطلب ہے؟

اشتراکی پروپیگنڈے نے سادہ لوح عوام میں ”مزدوروں کی حکومت“ کا تصور بھی کچھ اس طرح بٹھانے کی کوشش کی ہے کہ جیسے اس نظام کے ماتحت مشین چلانے والے مشین مین اور مل جوتے والے کسان یک بیک حکومت کی کرسیوں پر جا بیٹھیں گے اور ملک کے سیاہ سفید کے مالک بن کر ملک بھر کی جمو نیپڑیوں کو محلوں میں تبدیل کر دیں گے، لیکن واقعات کی دنیا میں آکر دیکھئے کہ اس ”مزدور کی حکومت“ کا عملی نقشہ کیا بنے گا؟ ہوگا صرف یہ کہ ملک کے دس کروڑ مزدوروں اور کسانوں میں سے صرف چند افراد پر مشتمل ایک پارٹی بنے گی، جس میں ملک کے کموڈوں مزدوروں اور کسانوں میں سے تین یا چار فیصد آدمی شریک ہو سکیں گے، پھر یہ پارٹی اپنے اندر سے انتخاب کر کے ہنس بچیں

آدمیوں پر مشتمل ایک وزارت بنائے گی، اور یہ ہیں پچیس آدمی ہی عملاً سارے ملک کے سیاہ و سفید کے مالک ہوں گے، ان ہی کے قبضہ میں ملک بھر کے کارخانے ہوں گے، ان ہی کے تسلط میں ملک کی ساری زمینیں ہوں گی، وہی اپنے ماتحت افسروں کے ساتھ مل کر ساری پالیسیاں بنائیں گے۔ وہی عام مزدوروں اور کسانوں کی اجرتیں اور اشیاء کی قیمتیں متعین کریں گے، اور یہی پچاری وہ پارٹی جس نے اب ہیں پچیس افراد کو منتخب کیا تھا، سو اس کا کام صرف یہ ہو گا کہ وہ زیادہ سے زیادہ سال بھر میں ایک مرتبہ اپنا اجلاس<sup>(۱)</sup> منعقد کر کے حکومت کی پالیسیوں کی تصویب کر دے یا زیادہ سے زیادہ کسی فیصلے پر تنقید کر کے گذر جائے اور بس!

اب رہے وہ کروڑوں مزدور اور کسان جنہوں نے حکومت قائم ہونے کے دھوکے میں اپنا سب کچھ اس پارٹی کے حوالے کر دیا تھا، سو حکومت کی پالیسیوں میں ان کے کسی ادنیٰ دخل کا تو سوال ہی کیا ہے، ان پچاروں کی مجال نہیں ہے کہ وہ حکومت کے کسی فیصلے کے خلاف زبان کو حرکت بھی دے سکیں، لہذا اگر وہ ہیں پچیس ارباب اقتدار جو ملک کے سارے کارخانوں، ساری زمینوں، دولت کے خزانوں اور پیداوار کے تمام وسائل کے تنہا نھیکہ دار ہیں، پارٹی کے چند ہزار افراد کو خرید لیں تو ملک میں اس سرے سے لے کر اس سرے تک کوئی متنفس نہیں جو ان کے فیصلوں کے خلاف دم بھی مار سکے۔

اس صورت حال کی ایک ادنیٰ سی جھلک ہم سابقہ دور حکومت میں بنیادی جمہوریتوں کے نظام کے تحت دیکھ چکے ہیں کہ کروڑوں عوام اپنی تقدیر چند ہزار بی ڈی ممبروں کے حوالے کرنے کے بعد کس بری طرح بے بس ہو جاتے ہیں اور یہ بی ڈی ممبر اور ان کی منتخب کی ہوئی اسمبلیاں حکومت کی ہاں میں ہاں ملانے کے سوا کوئی کام نہیں کر سکیں، فرق یہ ہے کہ ”بنیادی جمہوریت“ کے اس نظام میں کروڑوں عوام کے بیشتر اختیارات سلب ہو جانے کے باوجود انہیں دوسری سیاسی جماعتیں بنانے، ان کے تحت جلسے جلوس منعقد کرنے، ہڑتال اور مظاہرے کرنے کا اختیار فی الجملہ حاصل تھا، اور اسی اختیار کی بدولت وہ دس سال بعد حکومت تبدیل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ لیکن سوشلسٹ نظام میں نہ کوئی سیاسی جماعت بنانے کی اجازت ہو گی، نہ ہڑتال اور نہ مظاہرے کرنے کی، اور آزادانہ جلسے جلوس منعقد کرنے کی، لہذا ان کی حیثیت بالکل اس پرندے کی سی ہو گی جسے جال میں پھانسنے کے ساتھ ساتھ اس کے پر بھی کاٹ دیئے گئے ہوں، تاکہ وہ مقید ہونے کی حالت میں پھڑ پھڑانے کی آزادی سے بھی محروم ہو جائے۔

(۱) بلکہ ارباب اقتدار کسی وجہ سے مناسب نہ سمجھیں تو سالہا سال تک پارٹی کا اجلاس منعقد نہیں ہوتا۔ روس کی مثال ہر شخص کے سامنے ہے۔

یہ ہے وہ حکومت جسے ”مزدوروں کی حکومت“ کا نام دے کر مزدوروں سے کہا جا رہا ہے کہ اسے قائم کرنے کے لئے اپنے جان و مال کی قربانیاں ضرور پیش کرو، جو اس حکومت کے قیام میں آڑے آئے اسے ”سامراج کا ایجنٹ“ اور ”مزدور دشمن“ قرار دو اور اس کی مخالفت کو ختم کرنے کے لئے تن من دھن سب کچھ لٹا دو۔

## سوشلسٹ حکومت میں مزدور کشی

”قومی ملکیت“ اور مزدوروں کی حکومت کا مطلب سمجھ لینے کے بعد آپ ایک مزدور کے نقطہ نظر سے سوچئے کہ اس نظام میں مزدور کا حشر کیا ہوگا؟ فرض کیجئے کہ اس نظام کے تحت ایک مزدور کو محسوس ہوتا ہے کہ میری اجرت میری محنت کے مقابلے میں کم ہے، اور اس میں اضافہ ہونا چاہئے، وہ اپنی اجرتیں بڑھوانے کے لئے جھد و جد کرنا چاہتا ہے تو سوشلزم کی اس نام نہاد ”مزدور حکومت“ میں اس کے لئے کیا راستہ ہے؟ ٹریڈ یونین وہ نہیں بنا سکتا، ہڑتال وہ نہیں کر سکتا، مظاہرہ کا کوئی اور طریقہ اختیار کرنے کی اسے اجازت نہیں، اس لئے کہ سوشلسٹ نقطہ نظر سے یہ یونین سازی ہڑتال اور مظاہرے تو ”سرمایہ داری“ کے دور کی یادگاریں تھیں، جب حکومت خود ان مزدوروں کی قائم ہو گئی تو اب ”مزدور دشمن سرگرمیوں“ کی اجازت کہاں؟

اب اس کے لئے دوسرا راستہ یہ ہے کہ وہ تنہا کارخانے کے ڈائریکٹروں کے پاس جائے اور ان کی خدمت میں اجرت بڑھانے کی درخواست پیش کرے، لیکن یہ ڈائریکٹر کوئی سرمایہ دارانہ نظام کا مالک تو ہے نہیں جو اپنے اختیار سے اجرتوں میں کمی بیشی کر سکے، اس کے پاس لگا سا جواب یہ ہے کہ اجرتیں بڑھانا میرے اختیار میں نہیں، یہ کام تو ”مزدور حکومت“ کا ہے، اب مزدور کے لئے یہی راستہ ہے کہ وہ ”اپنی حکومت“ کے دروازے پر دستک دے، لیکن اول تو جو حکومت ”مزدوروں کے وسیع تر مفادات“ کے تحفظ اور ”مزدوروں کی عالمی حکومت“ کے قیام جیسے اہم کاموں میں شب و روز مشغول ہے، اسے اپنی طرف متوجہ کرنا کوئی آسان کام نہیں، پھر اگر فرض کیجئے کہ مزدور سمارک متعلقہ انفریادزیر تک پہنچ ہی جائے تو اس کے پاس یہ ہنر ہے کہ دنیا بھر میں ”مزدوروں کی حکومت“ قائم کرنے کے لئے جن وسائل کی ضرورت ہے، وہ اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتے جب تک عام مزدور اپنے ذاتی مفاد کی قربانی پیش نہ کریں، لہذا ”مزدور مفاد“ کا تقاضا یہ ہے کہ اجرتیں نہ بڑھائی جائیں، اور مزدوروں کو چاہئے کہ وہ اپنا پیٹ کاٹ کر غیر اشتراکی دنیا کے ان مزدوروں کو ”مزدور حکومت“ کی پناہ میں لانے کی کوشش کریں جو ابھی تک سامراج کی چکی میں پس رہے ہیں۔



لیجئے! اس بے چارے مزدور کی آخری امید بھی ختم ہو گئی، اب وہ اگر یہ سمجھتا ہے کہ ”مزدور حکومت“ اسے بے وقوف بنارہی ہے تو اس کے لئے نجات کا کوئی راستہ نہیں، ملک بھر میں کوئی سیاسی جماعت موجود نہیں ہے جس سے وہ جا کر فریاد کر سکے، نوکری چھوڑ کر کسی دوسرے کارخانے میں بھی نہیں جاسکتا، اس لئے کہ وہ کارخانہ بھی ”مزدور حکومت“ کا ہے اس پیشے کو بھی خیر باد نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ ”مزدور حکومت“ نے اسے یہ پیشہ سوچ سمجھ کر دیا ہے، اور جب تک وہ خود اسے اس پیشے سے ہٹنے کی اجازت نہ دے وہ پیشہ نہیں چھوڑ سکتا، لہذا اب اس کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ وہ اپنی زندگی کے آخری سانس تک حکومت کی مقرر کی ہوئی اجرت پر کام کرتا رہے، اور آئندہ اجرت بڑھانے کا نام بھی زبان پر نہ لائے ورنہ کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسے ”مزدور دشمن سرگرمیوں“ اور ”سامراج کی جاسوسی“ کے الزام میں گرفتار کر کے جیل خانے میں بھیج دیا جائے۔

یہ ہیں ایک مزدور کے حق میں ”قومی ملکیت“ اور ”سوشلسٹ حکومت“ کے نتائج، اگر واقعات کی یہ تصویر کسی کو درست معلوم نہیں ہوتی تو وہ تفصیلی دلائل کے ساتھ یہ بتائے کہ سوشلسٹ حکومت میں مزدور اپنی اجرت بڑھوانا چاہیں، پیشہ تبدیل کرنا چاہیں یا اپنے دوسرے حقوق حاصل کرنا چاہیں تو ان کے لئے طریق کار کیا ہوتا ہے؟ کارخانوں کے منافع میں ان کے لئے معقول حصہ ملنے کی ضمانت کیا ہے؟ حکومت اگر بددیانتی یا بے وقوفی سے کوئی ظالمانہ پالیسی اختیار کر لے تو اس کو تبدیل کیسے کرایا جاسکتا ہے؟ حکومت کے وسیع اختیارات پر مزدوروں کی طرف سے کون سی روک مقرر کی جاتی ہے؟ اجرتوں کا تعین کون اور کس معیار پر کرتا ہے؟ اور تعین میں عملی طور پر کام کرنے والے مزدوروں کی رائے کس حد تک موثر ہوتی ہے؟ جس وقت تک ان سوالات کا معقول اور مدلل و تشلی بخش جواب فراہم نہ کیا جائے، اس وقت تک محض ”مزدوروں کی حکومت“ کے نام سے مزدور کا پیٹ نہیں بھر سکتا۔

اس کے برخلاف اسلامی نظام کے تحت جو معاشی اصلاحات پچھلے شمارے میں تجویز کی گئیں، ان کی رو سے مزدور براہ راست کارخانوں کی ملکیت میں حصہ دار بنیں گے، اور حصص کے مالک بن کر نفع میں متناسب طور سے شریک ہوں گے، ان کی آمدنی کے دروازے زیادہ اور عمومی اور ذاتی اور معاشرت کی سادگی کی وجہ سے اخراجات کے راستے کم ہوں گے، پھر اگر واقعتاً سوشلسٹ حضرات کے دل میں مزدوروں اور غریبوں کا ادنیٰ سادہ ہے تو وہ معقولیت کے ساتھ یہ بتائیں کہ مزدوروں کی فلاح کے راستے کو کیوں اختیار نہیں کرتے جو ان کے حق میں مفید بھی ہے اور اسلام کے مطابق بھی؟ اور اس طریقے کو چھوڑ کر سوشلزم کے جاہلانہ نظام ہی کو مسلط کرنے کے پیچھے کیوں لگے ہیں؟ اس سلسلے میں مزید کچھ گزارشات ہم انشاء اللہ آئندہ پیش کریں گے۔

## اسلام، جمہوریت اور سوشلزم

”اسلام ہمارا مذہب ہے  
جمہوریت ہماری سیاست ہے  
اور سوشلزم ہماری معیشت ہے۔“

یہ وہ نعرہ ہے جسے پچھلے دنوں ہمارے ملک کی بعض سیاسی جماعتوں نے بڑے اہتمام کے ساتھ پھیلایا ہے۔ اس نعرہ کی پہلی ہی سطر میں ”اسلام“ کا لفظ بظاہر یہ تاثر دیتا ہے کہ اس میں ”اسلام“ کو سب سے زیادہ نمایاں جگہ دی گئی ہے۔ لیکن اگر آپ غور فرمائیں تو یہ بات کھل کر سامنے آجائے گی کہ اس نعرے میں ”اسلام“ کی مثال بالکل اس شخص کی سی ہے جس کے ہاتھ پاؤں کاٹ کر اسے تخت سلطنت پر بٹھا دیا گیا ہو۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ان تین جملوں کو پڑھ کر ”اسلام“ کا جو تصور ذہن میں آتا ہے، وہ یہ ہے کہ معاذ اللہ اسلام بھی عیسائیت، یہودیت یا ہندومت کی طرح پوجا پاٹ کی چند رسوں یا اخلاق کے چند مجمل اصولوں کا نام ہے اور زندگی کے دوسرے سیاسی، معاشی اور معاشرتی مسائل سے اس کا کوئی تعلق نہیں، اگر کوئی شخص عبادت کے چند خاص طریقوں کو اپنالے تو اس کے بعد وہ اپنی حکومت اور اپنی معیشت کو جس نظام کے ساتھ بھی وابستہ کرنا چاہے کر سکتا ہے۔ وہ مسجد میں بیٹھ کر اسلام کی تعلیمات کا پابند ہے، لیکن اقتدار کی کرسی پر بیٹھنے کے بعد یا اپنے لئے رزق کی تلاش کے وقت اسلام نے یا تو اسے رہنمائی دی ہی نہیں ہے، یا اگر دی ہے تو وہ (معاذ اللہ) اتنی ناقص اور بیکار ہے کہ اس کے ذریعہ اس کے سیاسی اور معاشی مسائل حل نہیں ہوتے، لہذا وہ اس بات کا محتاج ہے کہ اپنی سیاست میں جمہوریت سے، اور اپنی معیشت میں سوشلزم سے ”روشنی“ حاصل کرے۔

سوال یہ ہے کہ اگر اسلام کا مفہوم یہی کچھ ہے تو پھر یہ دعوے آپ فضول کرتے ہیں کہ ”اسلام ایک مکمل نظام حیات ہے، اور اس میں انسان کی تمام موجودہ پریشانیوں کا حل موجود ہے۔“  
پھر تو کھل کر آپ کو کہنا چاہئے کہ اسلام نے عبادات و عقائد کے علاوہ زندگی کے کسی مسئلہ میں ہمیں کوئی ہدایت نہیں دی اور (معاذ اللہ) ہم اپنے سینوں میں قرآن رکھتے ہوئے بھی کارل مارکس اور ماؤزے تنگ سے بھیک مانگنے پر مجبور ہیں۔

اگر آپ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلام کی تعلیمات صرف عبادات و عقائد تک محدود نہیں ہیں، بلکہ وہ زندگی کا ایک مکمل نظام ہے، تو پھر مسجد ہو یا بازار، حکومت کا ایوان ہو یا تفریح کا میدان، آپ کو ہر مقام پر صرف اور صرف اسلام ہی کی پیروی کرنی پڑے گی، پھر اس طرز عمل کا کوئی مطلب نہیں ہے کہ مسجد میں پہنچ کر تو آپ بیت اللہ کی طرف رخ کریں، اور دفتر و بازار میں پہنچ کر ماسکو اور پیکنگ کو اپنا قبلہ و کعبہ بنالیں، آپ کو ہر زمانے میں اور ہر جگہ پر انسانیت کے صرف اس محسن اعظم ﷺ کے چشم و ابرو کو دیکھنا ہو گا جس کی تعلیمات نے صرف مسجدوں میں اجالا نہیں کیا، بلکہ اس کے نور ہدایت سے حکومت کے ایوان اور معیشت کے بازار بھی یکساں طور پر جگمگائے ہیں۔

## اسلامی سوشل ازم اور اسلامی جمہوریت کی اصطلاحیں

بعض حضرات اس نعرے کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں جس سوشلزم کو اپنایا گیا ہے وہ لادینی سوشلزم نہیں، بلکہ ”اسلامی سوشلزم“ ہے اور جس طرح ”جمہوریت“ اسلامی ہو سکتی ہے اسی طرح ”اسلامی سوشلزم“ کی اصطلاح بھی درست ہے۔

اس کے جواب میں ہماری گزارش یہ ہے کہ جہاں تک اصطلاح کا تعلق ہے، ہمارے نزدیک نہ ”اسلامی جمہوریت“ کی اصطلاح درست ہے اور نہ ”اسلامی سوشلزم“ کی، یہ دونوں نظام مغرب کی لادینی فکر کی پیداوار ہیں اور ان کے ساتھ اسلام کا پیوند لگانا ایک طرف اسلام کی توہین ہے اور دوسری طرف اس سے یہ اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ دونوں نظام جوں کے توں اسلام کے مطابق ہیں، لہذا غلطوں کی حد تک تو یہ دونوں اصطلاحیں ہماری نظر میں غلط اور مغالطہ انگیز ہیں اور مسلمانوں کو دونوں ہی سے پرہیز کرنا چاہئے۔

لیکن معنویت کے لحاظ سے ”اسلامی جمہوریت“ اور ”اسلامی سوشلزم“ میں زمین اور آسمان کا فرق ہے۔ جمہوریت کے فلسفے میں کچھ چیزیں تو ایسی ہیں جو اسلام کے خلاف ہیں، (مثلاً عوام کے اقتدار اعلیٰ کا تصور، لیجسلیچر کا خدائی احکام کی پابندی کے بغیر خود مختار وضع قانون ہونا، اور امیدوار حکومت کا از خود اقتدار کی طلب کرنا) لیکن جمہوریت کی وہ بہت سی باتیں اسلام کے مطابق بھی ہیں، جنہیں عرف عام میں جمہوریت کی بنیاد سمجھا جاتا ہے یعنی شورا کی حکومت، تقسیم اختیارات، آزادی اظہار رائے اور عوام کے سامنے حکومت کی جواب دہی وغیرہ۔ اب جو لوگ ”اسلامی جمہوریت“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، ان کے نزدیک اس سے مراد نظام جمہوریت کی صرف وہ باتیں ہیں جو اسلام کے خلاف نہیں ہیں، ان کو نکال کر جو باقی بچا وہ ”اسلامی جمہوریت“ ہے، انہوں نے کبھی یہ نہیں

کہا کہ اگر توحید، رسالت اور آخرت پر ایمان لا کر جمہوری نظام حکومت کو جوں کا توں قبول کر لیا جائے تو وہی لادینی جمہوریت اسلامی بن جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ان کے نزدیک لادینی جمہوریت کی خرابی صرف اس قدر نہیں ہے اس کا نظریہ پیش کرنے والے مادہ پرست اور غیر مسلم تھے جنہوں نے اپنی مادہ پرستی کا جوڑ جمہوریت کے ساتھ ملا دیا تھا اور اگر توحید پر ایمان رکھنے والے لوگ اسے بعینہ اختیار کر لیں گے تو اس کی خرابی دور ہو جائے گی، بلکہ ان کے نزدیک کچھ خرابیاں خود جمہوریت میں پائی جاتی ہیں، اور ان خرابیوں کو نکال کر باقی ماندہ حصے کو وہ ”اسلامی جمہوریت“ قرار دیتے ہیں۔

اس کے برعکس ”اسلامی سوشلزم“ کا نعرہ بلند کرنے والوں کا کہنا یہ ہے کہ سوشلزم کے معاشی نظام میں بذاتہ کوئی خرابی نہیں، اس کی خرابی صرف یہ ہے کہ اس کے پیش کرنے والے منکر خدا تھے اور انہوں نے اس انکار خدا کا جوڑ سوشلزم کے ساتھ ملا دیا تھا، اب اگر اسی معاشی نظام کو مسلمان اختیار کر لیں تو اس کی خرابی دور ہو جاتی ہے، گویا سوشلزم کے معاشی نظام کو جوں کا توں لے کر اس میں خدا، رسول اور آخرت کے عقائد کو شامل کر لیجئے تو وہی لادینی سوشلزم اسلامی بن جاتا ہے۔

اور اگر یہ حضرات یہ کہتے بھی ہیں کہ ہم نے سوشلزم سے غیر اسلامی اجزاء کو نکال کر اس کا نام ”اسلامی سوشلزم“ رکھا ہے تو اس سے ان کا مطلب یہی ہوتا ہے، ورنہ ان کا یہ دعویٰ دو وجہ سے غلط ہے، ایک تو اس لئے کہ انہوں نے اپنے تجویز کردہ معاشی نظام میں سوشلزم کے معاشی نظام کی تمام وہ باتیں باقی رکھی ہیں جو صریح طور پر خلاف اسلام ہیں، سوشلزم کی بنیاد وسائل پیداوار پر بہ جبر قبضہ کر لینے پر ہے، اور یہ بات جوں کی توں ان کے ”اسلامی سوشلزم“ میں بھی موجود ہے جس کی صراحت ان کے رہنما اپنی تحریر و تقریر میں ہمیشہ کرتے رہے، دوسرے اس لئے کہ سوشلزم کا صرف مادی فلسفہ نہیں، بلکہ اس کا معاشی نظام بھی سرے لے کر پاؤں تک اسلام کے خلاف ہے، لہذا اگر اس میں سے غیر اسلامی اشیاء کو نکال دیا جائے تو حاصل تفریق کچھ بچتا ہی نہیں ہے جسے ”اسلامی سوشلزم“ کہا جاسکے۔

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ”اسلامی جمہوریت“ کی اصطلاح بالکل ایسی ہی ہے جیسے ”اسلامی بنکاری“ کی اصطلاح، موجودہ بینکاری کا سارا نظام سود پر چل رہا ہے، اس لئے یہ نظام بلاشبہ غیر اسلامی ہے، لیکن اگر اسی نظام سے سود کی گندگی کو خارج کر کے اسے مضاربیت کے اصولوں پر چلایا جائے تو یہی اسلام کے مطابق ہو جائے گا، اب اگر کوئی شخص ایسے نظام کا نام ”اسلامی بنکاری“ رکھ دے تو اس کی اس اصطلاح پر تو اعتراض کیا جاسکتا ہے، لیکن معنویت کے لحاظ سے اس کی بات غلط نہیں ہے۔

اس کے برخلاف ”اسلامی سوشلزم“ کی مثال ایسی ہے جیسے ”اسلامی سود“ اور ”اسلامی قمار“۔ اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ ”سود“ اور ”قمار“ کی خرابی صرف یہ تھی کہ اس کے موجد اسلام

کے بنیادی عقائد کے قائل نہیں تھے، اب ہم ان کے نظریات میں سے تمام غیر اسلامی اشیاء کو نکال دیتے ہیں، اور توحید، رسالت، اور آخرت کو مان کر سود کھاتے اور قمار کھیلتے ہیں، لہذا ہمارے سود و قمار کا نام اسلامی سود و قمار ہے، ظاہر ہے کہ یہ بات حد درجہ مضحکہ خیز ہوگی، اس لئے کہ سود و قمار سرتاپا خلاف اسلام چیزیں ہیں، اور ان میں سے خلاف اسلام اشیاء کو نکال دیا جائے تو کوئی چیز باقی ہی نہیں رہتی جس کا نام ”اسلامی سود“ یا ”اسلامی قمار“ رکھا جائے۔

لہذا اسلامی جمہوریت کی اصطلاح لفظی طور پر غلط سی، لیکن معنی کے اعتبار سے ”اسلامی سوشلزم“ کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ بعض حضرات یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم نے ”اسلامی سوشلزم“ کی اصطلاح اس لیے اختیار کی ہے کہ ماضی میں بہت سے لوگوں نے سرمایہ دارانہ نظام کو اسلام کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس اصطلاح سے صرف یہ جتنا مقصود ہے کہ اسلام سرمایہ دارانہ نظام کا حامی نہیں۔ لیکن یہ دلیل بھی انتہائی بودی اور کمزور ہے، کیونکہ ایک غلط فہمی کو رفع کر کے دوسری غلط فہمی پیدا کر دینا عقل و خرد کی کون سی منطق کا تقاضا ہو سکتا ہے؟ اگر واقعاً مقصد یہی واضح کرنا ہے کہ اسلام سرمایہ دارانہ ظلم و ستم کا حامی نہیں تو پھر اس کے لئے ”اسلامی سوشلزم“ کے بجائے ”اسلامی عدل عمرانی“ (ISLAMIC SOCIAL JUSTICE) کی اصطلاح استعمال کی جاسکتی ہے۔

پھر اس نعرے میں اسلام اور جمہوریت کو سوشلزم کے ساتھ معصومیت سے شیر و شکر کر کے پیش کیا گیا ہے، گویا ان دونوں چیزوں کا سوشلزم کے ساتھ کوئی تصادم نہیں ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشتراکیت نے جو راستہ اختیار کیا ہے وہ نہ تو کسی مرحلے پر اسلام سے میل کھاتا ہے اور نہ کسی مقام پر جمہوریت اسے چھو کر گزری ہے، اسلام بلاشبہ یہ چاہتا ہے کہ معاشرے میں دولت کی منصفانہ طریقے پر تقسیم ہو اور سرمایہ دارانہ نظام میں جو دولت چند ہاتھوں میں سمٹ کر رہ جاتی ہے وہ زیادہ سے زیادہ وسیع دائروں میں گردش کرے، لیکن اس مقصد کے لئے جو ظالمانہ طریق کار سوشلزم نے تجویز کیا ہے، اسلام اس کا بھی کسی طرح روادار نہیں، اس لئے کہ وسائل پیداوار کو لوگوں سے چھین کر حکومت کے چند افراد کے ہاتھوں میں تھما دینے کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا کہ ملک کی ساری دولت ایک بڑی سرمایہ دار جماعت کے حوالے ہو جائے، اور آدمی اپنا پیٹ بھرنے کے لئے پہلے سے زیادہ اس کے رحم و کرم کا محتاج ہو کر رہ جائے، لہذا انفرادی ملکیت کی جس نشی پر سوشلزم کی بنیاد ہے، اسلام چند قدم بھی اس کے ساتھ نہیں چل سکتا۔

اسی طرح سوشلزم کی تاریخ گواہ ہے کہ جمہوریت بھی کبھی اس کا ساتھ نہیں دے سکی،

جمہوریت کی روح ”آزادی اظہار رائے“ پر قائم ہے اور سوشلزم نظام زندگی میں یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کا واقعات کی دنیا میں کوئی وجود نہیں ہے۔ سوشلزم جس جگہ قائم ہوا ہے، جبر و تشدد کے ذریعہ قائم ہوا ہے، اس نے ہمیشہ فکر و رائے کا گلا گھونٹ کر اپنا بھرم رکھنے کی کوشش کی ہے، اس کے خود پسند مزاج نے اس آواز کو کبھی گوارا نہیں کیا جو اس پر تنقید کرنے کے لئے اٹھی ہو۔ اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ اشتراکی نظام میں جو ”منصوبہ بند معیشت“ قائم کی جاتی ہے وہ شدید ترین آمریت کے بغیر نہ قائم ہو سکتی ہے نہ باقی رہ سکتی ہے۔ یقین نہ آئے تو ان ملکوں کے حالات پڑھ کر دیکھئے جہاں سوشلزم کے نظام کو نافذ کیا گیا ہے۔ کیا وہاں اشتراکی پارٹی کے سوا کوئی اور سیاسی جماعت پنپ سکتی ہے؟ کیا وہاں مزدور کو حق ہے کہ وہ اپنے حقوق حاصل کرنے کے لئے کوئی چھوٹی سی انجمن ہی بنالے؟ کیا وہاں کا مزدور حکومت کے کسی فیصلے کے خلاف ہڑتال کر سکتا ہے؟ کیا وہاں کے پریس کو آزادی ہے کہ وہ برسر اقتدار جماعت کے خلاف چوں بھی کر سکے؟ اگر ان سوالات کا جواب نفی میں ہے تو پھر آخر وہ کون سی جمہوریت ہے جس کا جوڑ سوشلزم کے ساتھ ملایا گیا ہے؟

خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد

جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

ہم جانتے ہیں کہ بہت سے وہ حضرات بھی اس نعرے کے ساتھ ہم آواز ہو گئے ہیں جو وہی اعتبار سے سچے اور پکے مسلمان ہیں اور اسلام کو چھوڑ کر کوئی جنت ارضی بھی انہیں پیش کرے تو وہ اسے قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہوں گے۔ لیکن وہ سوشلزم کے فریب میں صرف اس لئے آگئے ہیں کہ اس ”جنت شداد“ پر ”اسلام“ کا سائن بورڈ لگا دیا گیا ہے، ایسے حضرات سے ہم خاص طور پر درد مندانہ التجا کرتے ہیں کہ وہ مندرجہ بالا حقائق پر غور فرمائیں اور ”اسلامی سوشلزم“ کی تاریخ کا مطالعہ کر کے یہ دیکھیں کہ اس نے اسلام اور مسلمانوں پر کیسے کیسے ظلم ڈھائے ہیں؟ اور اسلامی اقدار کو کس طرح ایک ایک کر کے پامال کیا ہے؟ سرمایہ دارانہ نظام کی خرابیاں بلاشبہ قابل نفرت ہیں، اور ہر دھڑکتے ہوئے دل میں ان کو مٹانے کا جذبہ ہونا چاہئے۔ لیکن یاد رکھئے کہ غریب مزدور اور کسان کو اس دسکون صرف غریبوں کے اس چارہ ساز (صلی اللہ علیہ وسلم) کے دامن میں مل سکے گا جس نے کبھی پیٹ بھر کر کھانا نہیں کھایا، اشتراکیت کی جھولی میں گرنے کے بعد اس کی مثال اس پرندے سے مختلف نہیں ہوگی جو کھولتی ہوئی دیگ سے اچھل کر دکھتی ہوئی آگ میں جا گرے۔

## سوشلزم اور معاشی مساوات

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ سوشلزم میں مساوات کا لفظ کوئی عملی حقیقت نہیں رکھتا، بلکہ خالص اشتراکی ممالک کی اجرتوں میں ایک سو دس اور تیس ہزار کا تفاوت موجود رہا ہے، یعنی چوٹی کے لوگوں کی تنخواہیں عام مزدوروں کے مقابلے میں تین سو گنا زائد ہوتی ہیں، اگر اسی کا نام معاشی مساوات ہے تو خدا جانے طبقاتی تفاوت کیا چیز ہوتی ہے؟ اس مختصر تشریح ہی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سوشلزم نے "معاشی مساوات" کا صرف نعرہ ہی لگایا ہے، ورنہ ٹھیکہ اشتراکی ممالک میں بھی طبقات کا بدترین تفاوت موجود ہے۔

اس کے برخلاف اسلام کا معاملہ یہ ہے کہ اس نے کبھی بھی معاشی مساوات قائم کرنے کا جھوٹا دعویٰ نہیں کیا۔ اسلام دین فطرت ہے اور یہ فطرت اور حقیقت اس کی نگاہ سے کبھی اوجھل نہیں ہوئی کہ تمام انسانوں کی آمدنی کا برابر ہو جانا قطعی ناممکن ہے، جس طرح انسانوں کے درمیان ان کی صحت، خوبصورتی، عمر، ذہانت اور قوت کارکردگی میں فرق موجود ہے، اور اس فرق کو دنیا کی کوئی طاقت مٹا نہیں سکتی، آج تک کوئی ایسی مشین ایجاد نہیں ہو سکی جو انسانوں کو جسامت، قوت، وزن میں برابر کر دے۔ جب انسانی افراد میں یہ تفاوت مٹانا ممکن نہیں تو ان کی آمدنی میں تفاوت کا پایا جانا بھی قطعی ناگزیر ہے، جب تک انسانوں کی ذاتی صلاحیتوں میں فرق موجود ہے، اس وقت تک ان کی آمدنی میں بھی تفاوت موجود رہے گا اور دنیا کا کوئی نظام اس تفاوت کو ختم نہیں کر سکتا، اور کرنا بھی نہیں چاہئے کہ وہ صریح ظلم ہوگا۔ انسان کی ظاہری نظر کسی وقت دھوکا کھا سکتی ہے، لیکن قدرت کا یہ اٹل قانون تبدیل نہیں ہو سکتا۔ بعض اوقات انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ ایک مٹی ڈھونے والے مزدور نے ایک تجربہ کار انجینئر کے مقابلے میں کہیں زیادہ محنت کی ہے، اس کے باوجود انجینئر نے گھنٹہ بھر معمولی محنت کر کے اتنے پیسے کمائے جتنے مزدور نے دن بھر چلپلاتی دھوپ میں منوں مٹی ڈھو کر بھی نہیں کمائے، ہو سکتا ہے کہ کسی ظاہر بین کو یہ خیال ہو کہ مزدور کے ساتھ انصاف نہیں ہوا، لیکن جو شخص حقیقت پسند ہو گا وہ اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکے گا کہ انجینئر کی یہ کمائی درحقیقت صرف گھنٹہ بھر کی معمولی محنت کا معاوضہ نہیں بلکہ اس میں سالہا سال کی اس کی طویل ذہنی اور جسمانی محنت کا صلہ بھی شامل ہے جو اس نے انجینئر تک کی تعلیم اور تجربہ حاصل کرنے میں صرف کی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اسلام نے آمدنی کے اس فطری تفاوت کا انکار کر کے کبھی مکمل معاشی مساوات قائم کرنے کا اعلان نہیں کیا، ہاں اس فطری تفاوت کو معقول، منصفانہ اور فطری حدود میں رکھنے کے لئے ایسے اقدامات کیے ہیں جن کے ذریعہ یہ تفاوت ظالمانہ سرمایہ داری کی شکل اختیار کر کے کسی فریق پر ظلم نہ بنے پائے۔

اس ناگزیر فطری تفاوت کو معقول اور منصفانہ حدود میں رکھنے کے لئے اسلام نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ تمام اشیاء (GOODS) اور خدمات (SERVICES) آزادانہ مسابقت کے بازار (FREE COMPETITION MARKET) میں پہنچ کر (رسد و طلب کی فطری قوتوں کے واسطے سے) اپنی قیمت آپ متعین کریں، اور حقیقت یہ ہے کہ آمدنی کے تفاوت کو اعتدال، انصاف اور معقولیت کی حدود میں رکھنے کا اس کے سوا کوئی راستہ نہیں، کسی بھی انسان کے پاس ایسا کوئی پیمانہ نہیں ہے جس کے ذریعہ وہ اشیاء اور خدمات کی سونی صد مناسب قیمتیں مقرر کر سکے، لہذا جس طرح اشیاء و خدمات کی ذاتی قدروں (INTRINSIC VALUES) اور ان کے افادہ (UTILITY) کا تفاوت فطری ہے، اور اسے جانچنے کے لئے کوئی متعین پیمانہ نہیں ہے، اسی طرح ان کی بازاری قیمتوں (MARKET PRICES) کا تفاوت بھی انسان کی تعین سے بالاتر ہے۔ صرف رسد و طلب کے فطری عوامل ہی کھلے بازار میں اس تفاوت کی شرح متعین کر سکتے ہیں۔

یہ معقول اور منصفانہ معیشت کی طبعی رفتار ہے، اور جہاں کہیں اس طبعی رفتار پر کوئی مصنوعی روک مقرر کی گئی ہے، اسی جگہ انسانوں کی آمدنی کا تفاوت غیر منصفانہ اور حد سے زائد ہو گیا ہے، سرمایہ دارانہ نظام میں سود، شہ، اور قمار کا رواج عام بازار کی آزاد مسابقت کو ختم کر کے اس میں چند افراد کی اجارہ داریاں قائم کر دیتا ہے۔ جس میں رسد و طلب کی قوتیں عوام کے حق میں مغلوب ہو کر سرمایہ داروں کا ساتھ دیتی ہیں، اور اس طرح اشیاء اور خدمات کی قیمتیں آزادی کے ساتھ بازار میں متعین نہیں ہوتیں، بلکہ سرمایہ دار کے نہاں خانہ دماغ میں اس منصوبہ کے تحت مقرر ہوتی ہیں جس کا تانا بانا وہ خالص اپنے ذاتی منافع سے تیار کرتا ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام کی آمدنی کا تفاوت اپنی فطری حدود میں رہنے کے بجائے اتنا زیادہ ہو جاتا ہے کہ دولت کا سارا بہاؤ چند سرمایہ داروں کی سمت پھر جاتا ہے اور عوام کی سمت کھلنے والے دولت کے تمام دہانے خشک ہوتے چلے جاتے ہیں۔

اس صورت حال کا اصل علاج یہ ہے کہ سود، شہ، قمار اور پر مٹ کے سسٹم کے ذریعہ جو اجارہ داریاں بازار کی آزادی کو ختم کیے ہوئے ہیں، انہیں توڑ کر آزاد مسابقت کی فضا پیدا کی جائے جس میں رسد و طلب کی قوتیں اپنا پورا عمل دکھا کر قیمتوں کے نظام کو معتدل طریقے سے استوار رکھ سکیں۔ لیکن



سوشلزم نے اس حقیقی علاج کے بجائے ایک دوسرا مصنوعی نظام مقرر کر دیا جس میں حکومت نے رسد و طلب کی فطری قوتوں کی جگہ لے کر پوری معیشت کو حکومتی پارٹی کی منصوبہ بندی کے تابع بنا دیا، اور قیمتوں اور اجرتوں کا نظام بھی اسی کے حوالے کر دیا۔

شروع میں یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا تھا کہ آمدنی کے تفاوت کو بالکل ختم کر دیا جائے، اس بات کے اعلانات بھی کیے گئے کہ آمدنی میں اب مکمل مساوات قائم کر دی جائے گی، لیکن آمدنی کا جس قدر تفاوت فطرت کا تقاضا تھا، جب اسے ختم کرنے پر قدرت نہ ہوئی تو ”معقول تفاوت“ کو بطور ایک اصول کے تسلیم کر لیا گیا، اور کہا گیا کہ مارکسزم مساوات پرستی کا دشمن ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس اصول کے عملی اطلاق کے لئے انسانوں کے پاس کوئی ایسا پیمانہ نہیں تھا جو معقول اور غیر معقول، ضروری، اور غیر ضروری، منصفانہ اور غیر منصفانہ تفاوت کے درمیان واضح حد بندی کر سکے، رسد و طلب کی آزاد فطری قوتیں جو یہ حد بندی کر سکتی تھیں، انہیں پہلے ہی ختم کر دیا گیا تھا۔ سرکاری منصوبہ بندی کا مصنوعی نظام جو بڑے بڑے افسروں کی ذاتی خواہشات یا ان کے مختلف نظریات کے مطابق لچکتے رہنے کی پوری صلاحیت رکھتا تھا، ان فطری قوتوں کی جگہ نہ لے سکا جو ان کی دسترس سے ماوراء ہیں۔ اس لئے اس تفاوت کی تسخیر میں افراط و تفریط ہوتی رہی۔ جب تفاوت کا دروازہ ایک مرتبہ کھلا تو کھلتا چلا گیا، جس دلیل سے پانچ اور دس کا فرق معقول قرار پایا تھا، اس دلیل کو آگے بڑھا کر پانچ اور پندرہ کا تفاوت بھی منصفانہ قرار دے دیا گیا، اور یہ سلسلہ یہاں تک چلا کہ اشتراکی ممالک میں بھی آمدنی کا فرق ٹھیک اس سطح تک پہنچ گیا جو سرمایہ دارانہ نظام میں قائم ہوئی تھی۔

اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت دونوں نے فطرت سے بغاوت کر کے معیشت کے پورے ڈھانچے کو مصنوعی طور سے کھڑا کرنے کی کوشش کی ہے، اس لئے اعتدال اور توازن دونوں میں سے کہیں قائم نہیں رہ سکا، اشتراکیت خواہ کتنے صدق دل سے امارت و غربت کی اونچ نیچ ختم کرنے کے لئے چلی ہو، فطرت سے منہ موڑنے کے بعد بالآخر وہ بھی طبقاتی تفاوت کے اس مقام پر پہنچ گئی جہاں سے اس نے بھاگنے کی کوشش کی تھی، اقبال مرحوم نے غالباً اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا۔

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک

مرد کی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو

اسلام نے چونکہ قیمتوں اور اجرتوں کے نظام کو مصنوعی قیود سے آزاد رکھ کر اسے رسد و طلب کے فطری بہاؤ پر چھوڑ دیا ہے، اس لئے کبھی اشتراکیت کی طرح معاشی مساوات کا جھوٹا دعویٰ تو نہیں

کیا، لیکن آمدنی کے تفاوت کو کچھ اس طرح انصاف اور اعتدال کی حدود میں رکھا ہے کہ دولت خود بخود معاشرے میں ایک معقول توازن کے ساتھ گردش کرتی ہے، اور امیر و غریب کا وہ حد سے بڑھا ہوا فرق پیدا نہیں ہو پاتا جو سرمایہ دارانہ نظام، اور بالآخر اشتراکیت میں بھی لازماً پیدا ہو کر رہتا ہے۔

## اسلامی مساوات کا صحیح مفہوم

ہم نے ابھی عرض کیا ہے کہ اسلام نے کبھی معاشی مساوات قائم کرنے کا دعویٰ نہیں کیا، اس پر شاید ذہنوں میں یہ خیال پیدا ہو کہ ہم ہمیشہ سے اسلام کی ایک لازمی خصوصیت مساوات سنتے آئے ہیں، ”اسلامی مساوات“ کا لفظ مسلمانوں نے ہمیشہ فخر کے ساتھ استعمال کیا ہے، اور ہر کس و نا کس یہ سمجھتا اور جانتا ہے کہ اسلام مساوات کا حامی ہے، اگر اسلام نے معاشی مساوات کا دعویٰ نہیں کیا تو پھر ان تمام باتوں کا کیا مطلب ہے؟

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت اسلام جس مساوات کا علمبردار ہے وہ شیعہ معنی میں معاشی مساوات نہیں، بلکہ معاشرتی مساوات ہے۔ ”اسلامی مساوات“ کا مطلب یہ ہے کہ اسلام میں تمام مسلمان اپنے معاشرتی اور تمدنی حقوق میں بالکل برابر ہیں، کسی کو کسی پر اپنی قومیت، اپنی نسل و جاہ یا اپنے عہدہ و منصب کی وجہ سے کوئی فوقیت حاصل نہیں، اسلام میں یہ بات گوارہ نہیں کی جاسکتی کہ حکومت کا کوئی فرد محض اپنے بلند منصب کی وجہ سے قانون کی کسی گرفت سے آزاد ہو جائے، یا ایک مال دار شخص محض انکم ٹیکس ادا کرنے کی بناء پر کچھ ایسے معاشرتی اور تمدنی حقوق حاصل کر لے جو ایک غریب شخص کو محض غریبی کے جرم میں حاصل نہیں ہیں۔

اس معاشرتی مساوات کا لازمی اثر معیشت پر بھی پڑتا ہے، اور اس کی وجہ سے معیشت میں یہ مساوات ضرور پیدا ہو جاتی ہے کہ اسلامی معاشرے میں ہر شخص کو کسب معاش کے یکساں مواقع حاصل ہوتے ہیں، کوئی شخص دولت کا اجارہ دار بن کر دوسروں کے لئے عملاً کمائی کے راستے بند کرنے کا مجاز نہیں ہے ہاں ان یکساں مواقع سے جائز طور پر فائدہ اٹھا کر کوئی شخص اپنی ذہانت اور صلاحیت کے سبب دوسروں سے زائد کمالیتا ہے تو اسلام کی نظر میں وہ ہرگز مجرم نہیں ہے، اس کی آمدنی حلال طیب ہے، اور اسلام اس کی پوری طرح حفاظت کرتا ہے۔ اگر اس طریقے سے لوگوں کی آمدنی میں فرق پیدا ہو تو وہ ہرگز اسلام کے خلاف نہیں ہے، یہ فرق فطرت کے عین مطابق ہے، خود سرکار دو عالم ﷺ کے عہد مبارک میں یہ فرق موجود تھا، اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں موجود رہا اور تاریخ اسلام کے چودہ سو سالوں میں کوئی لمحہ بھی ایسا نہیں آیا جس میں یہ تفاوت موجود نہ رہا ہو البتہ اس تفاوت نے کبھی امیر و

غریب کے معاشرتی اور تمدنی حقوق میں فرق پیدا نہیں کیا، جو حقوق عثمان غنی ؓ، عبدالرحمن بن عوف ؓ اور زبیر بن عوام ؓ جیسے صحابہ کو حاصل تھے وہی حقوق ابو ہریرہ ؓ، سلمان فارسی ؓ اور بلال حبشی ؓ کو بھی حاصل تھے، بلکہ بعض غریب حضرات اپنے علم و تقویٰ کی بنیاد پر عزت و شرف کے اعتبار سے مالدار حضرات کے مقابلے میں کہیں زیادہ بلند مقام پر فائز ہوتے رہے ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جو لوگ سوشلزم کی تائید میں بار بار ”اسلامی مساوات“ کو بیچ میں لاتے ہیں، وہ ایک بڑے بھاری غلط بحث کا ارتکاب کرتے ہیں، سوشلزم جس معاشی مساوات کو اپنی منزل قرار دیتا ہے (لیکن نہ کبھی منزل تک پہنچا ہے نہ پہنچ سکتا ہے) اسلام نے اسے قائم کرنے کا کبھی دعویٰ ہی نہیں کیا۔ اس کی مساوات معاشرتی مساوات ہے جسے کسی بھی طرح سوشلزم کی تائید میں پیش نہیں کیا جاسکتا۔

## سوشلسٹ اعتراضات

سوشلزم کے بارے میں ہم بار بار اپنے موقف کا اظہار کر چکے ہیں، ہمارے نزدیک ہی نہیں، اس ملک کے دس کروڑ مسلمانوں کے نزدیک پاکستان میں اسلام کے سوا کوئی نعرہ، کوئی نظریہ اور کوئی نظام قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ پاکستان کی بنیاد ہی صرف اسلام کے نام پر رکھی گئی ہے۔ لہذا یہاں امریکہ اور یورپ کے سرمایہ دارانہ نظام کو گوارا کیا جاسکتا ہے، اور نہ روس اور چین کے اشتراکی نظام کو۔ ہم بار بار لکھ چکے ہیں کہ اس ملک کے عوام کی اکثریت یہاں اسی اسلام کو رو بہ عمل دیکھنا چاہتی ہے جو سرکار دو عالم محمد مصطفیٰ ﷺ لے کر تشریف لائے تھے۔ اس لئے اگر اس ملک میں اسلام کے علی الرغم اشتراکیت، سوشلزم یا کمیونزم کے نعرے لگتے ہیں تو یہاں کے ہر باشندے کا فطری حق ہے کہ وہ ان نعرہوں کے خلاف آواز اٹھائے، اور ہر اس تحریک کی مذمت کرے جو یہاں کسی غیر اسلامی نظریہ کو پردان چڑھانا چاہتی ہو۔

ہم نے اشتراکیت کے خلاف لکھ کر اپنے اسی فطری حق کو استعمال کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ ہماری یہ تحریریں ان حضرات کو پسند نہ آسکیں جو اشتراکیت کے بالواسطہ یا بلاواسطہ حامی ہیں، اور اسی نظام کو یہاں قائم کرنے کے لئے اپنی توانائیاں صرف کر رہے ہیں۔

ہماری ان تحریروں پر مختلف قسم کے اعتراضات کیے گئے ہیں، ان اعتراضات میں سے بعض تو وہ مخصوص سکے بند اعتراضات ہیں جو ساری دنیا کے سوشلسٹ اور کمیونسٹ اپنے مخالفین کے خلاف پروپیگنڈہ کرنے کے لئے استعمال کیا کرتے ہیں، اور بعض وہ ہیں جو علمی نوعیت کے ہیں اور انہیں پیش

کرنے کا منشاء انہماک و تفہیم ہے، ضد، عناد اور پروپیگنڈہ نہیں۔ ہم دوسری قسم کے اعتراضات کی بطور خاص قدر کرتے ہیں، اس قسم کے جتنے اعتراضات اور شبہات ہم تک پہنچے ہیں، ان کا حل ان صفحات پر پیش کر رہے ہیں۔ اور دوسرے حضرات کو بھی دعوت دیتے ہیں کہ اگر ان کے ذہن میں اس موضوع سے متعلق کچھ اشکالات ہیں تو وہ پوری آزادی کے ساتھ ہمیں ان کی طرف متوجہ کریں۔ انشاء اللہ ہم پورے خلوص کے ساتھ ان کا جواب پیش کریں گے۔

رہے پہلی قسم کے اعتراضات، سو دراصل ان کا غٹا سرے سے سمجھنا سمجھانا ہے ہی نہیں، وہ تو چند چلتے ہوئے جملے ہیں جنہیں پروپیگنڈے کی مشینریوں نے خاص اہتمام کے ساتھ گھڑا ہے، اور دنیا کے ایک سرے سے دوسرے تک انہیں نعرہ بازی کے لئے موقع بے موقع استعمال کیا جا رہا ہے، لہذا ان کا کوئی تحقیقی جواب دینا تو اس لحاظ سے بالکل فضول ہے کہ ان کے گھڑنے والوں نے انہیں تحقیق کے لئے گھڑا ہی نہیں ہے، ان کا مقصد تو صرف اپنے مخالفوں کے خلاف نفرت پیدا کرنا ہے۔ لہذا کوئی شخص ہزار ان کا جواب دیتا رہے مگر پروپیگنڈے کا یہ راگ بند نہیں ہو سکتا۔

البتہ جن سادہ لوح عوام کو اس پروپیگنڈے سے مرعوب اور متاثر کیا جا رہا ہے۔ انہیں حقیقت حال سے آگاہ کرنے کے لئے ان نعروں کی اصلیت بیان کرنا ضروری ہے، اس لئے ہم یہاں پہلے اسی قسم کے اعتراضات پر مختصر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔

## سرمایہ داروں کے ایجنٹ

ہم پر سب سے پہلا اعتراض تو اشتراکیت کی نکسالی زبان میں یہ کیا گیا ہے کہ ہم "سرمایہ داروں کے ایجنٹ" ہیں، اور مزدوروں کی تحریک کے مقابلے میں سرمایہ داری کی حمایت کر رہے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے عرض کیا، اس اعتراض کا نشانہ صرف ہم کو نہیں، ہر اس شخص کو بننا پڑتا ہے جو اشتراکیت کے خلاف زبان کھولے۔ اسی وجہ سے اشتراکی عناصر سارے علمائے دین کو یہ ہی طعنہ دیتے رہتے ہیں کہ یہ لوگ محنت کشوں کے مقابلے میں سرمایہ داروں کی پشت پناہی کر رہے ہیں۔

لیکن جس شخص کے دل میں عدل و انصاف کی ادنیٰ رمت موجود ہو، وہ اس سفید جھوٹ کو جرح سمجھنے کی حماقت نہیں کر سکتا۔ اگر سرمایہ داروں کی حمایت سے ان کی مراد اس سرمایہ دارانہ نظام کی حمایت ہے جو مغربی سامراج نے ہم پر مسلط کیا تھا اور جس نے غریب عوام کے خون کا ایک ایک قطرہ نچوڑ کر صرف چند افراد کی پرورش کی ہے، تو کسی عالم دین کا نام نہیں بتایا جاسکتا جس نے اس جاہلانہ نظام معیشت کی حمایت کی ہو۔ اس کے برخلاف ہندوستان کی دو سو سالہ تاریخ میں اس سامراجی نظام کے

خلاف سب سے پہلے بغاوت کا علم اٹھانے والا اگر کوئی گروہ تھا تو وہ انہی علمائے حق کا مقدس طائفہ تھا جنہوں نے ہندوستان پر مغرب کے سیاسی اور فکری تسلط کو زائل کرنے کے لئے اپنی جان، اپنا مال، اپنی آبرو، اپنے شخصی جذبات، اپنے مفادات اور اپنے اوقات کی بیش بہا قربانیاں پیش کی ہیں اور کون ہے جو اس معاملے میں ان سے زیادہ قربانیاں دینے کا دعویٰ کر سکے؟

ہاں یہ درست ہے کہ علماء حق نے سرمایہ دارانہ نظام کو صرف زبان سے گالیاں دینے اور اس پر چند مبہم اعتراضات کرنے کے بجائے خرابی کی اس جڑ کو پکڑا جس کے زور سے سرمایہ داری کا شجرہ خبیثہ تناور ہوتا ہے۔ انہوں نے محسوس کیا کہ سرمایہ دارانہ نظام کی ساری خرابیوں کی بنیاد سود، قمار، شہ اور اکتناز ہے۔ یہی وہ راستے ہیں جس کے ذریعہ سرمایہ دار کے پاس دولت کے تالاب بہتے رہتے ہیں اور غریب انسان اس سے اپنے ہونٹ بھی تر نہیں کر سکتا، چنانچہ قیام پاکستان کے بعد سے لے کر اب تک تمام علماء متفقہ طور پر اپنی توانائیاں اس پر صرف کرتے رہے ہیں کہ کسی طرح اس ملک سے سرمایہ دارانہ نظام کی یہ لعنتیں ختم ہوں اور انکی جگہ اسلام کا متوازن نظام معیشت نافذ ہو جائے۔ ان کوششوں کے صلے میں انہیں ”تنگ نظری“ کے بھی طعنے دیئے گئے ”رجعت پسند“ اور ”دقیانوسی“ بھی کہا گیا، لیکن جس بات کو وہ حق سمجھتے تھے، یہ اوجھے ہتھیار انہیں اس کے اظہار سے نہ روک سکے۔ جو لوگ آج بڑے زور شور کے ساتھ سرمایہ داری سے نفرت اور غریبوں سے ہمدردی کے دعوے کر رہے ہیں، اس وقت غریبوں کی بے کسی نے ان کے دل میں کوئی درد پیدا نہیں کیا، اس وقت یہی لوگ تھے جنہوں نے راہ میں رکاوٹیں کھڑی کر کے اس سرمایہ دارانہ نظام کو سہارا دیا تھا۔ انہوں نے ہی اس ملک میں سود، قمار اور شہ کی پشت پناہی کی، اور جو علماء غریبوں کو اس ظلم و ستم سے نجات دلانا چاہتے تھے، انہیں ”تنگ نظر“ اور ”رجعت پسند“ قرار دے کر مطعون کیا۔

لیکن یہ عجیب و غریب منطق ہے کہ جن لوگوں نے سودی نظام معیشت کو ملک پر مسلط رکھنے کی کوشش کی، وہ سرمایہ داروں کے ایجنٹ نہ ہوئے، جنہوں نے پاکستان سے قمار، انشورنس اور لائسنس پر مٹ کے مروجہ طریقے ختم کرنے کی مخالفت کی، وہ سرمایہ داری کے حامی ہو گئے، جنہوں نے ساری عمر زمینوں کے سودی رہن اور سودی قرضوں کی وکالت کی وہ جاگیر داری کے محافظ نہ کہلائے، جنہوں نے پورے ملک کی معیشت کو شہ بازوں کے رحم و کرم پر چھوڑے رکھا، وہ سرمایہ داری کی پشت پناہی کے مجرم نہ ہوئے، جنہوں نے سرمایہ دارانہ نظام کے سب سے بڑے مخالف — اسلامی نظام معیشت — کا ہر طرح راستہ روکا، ان پر سرمایہ داری کی حمایت کا الزام نہ لگا — اور وہ علماء جو روزِ اول سے تمام لعنتوں کے مقابلے میں سینہ سپر رہے اور جنہوں نے سرمایہ دارانہ نظام کو مٹا کر یہاں

اسلام کا عادلانہ نظام لانے کی کوشش کی وہ سرمایہ داروں کے ایجنٹ قرار پا گئے۔ صرف اس لئے کہ وہ سرمایہ داری کے ظلم و ستم کے بدلے اشتراکیت کا جبر و استبداد پسند نہیں کرتے تھے!

حقیقت یہ ہے کہ جہاں تک موجودہ سرمایہ دارانہ نظام کے ظلم و ستم کا تعلق ہے، علمائے دین سے زیادہ اس کی مخالفت کا دعویٰ کوئی نہیں کر سکتا۔ علماء کی تحریر و تقریر، ان کے بیانات اور ان کی پیہم عملی کوششیں اس بات کی گواہ ہیں کہ انہوں نے ہمیشہ اس قارونی نظام کو ختم کرنے کی کوشش کی ہے، اب بھی وہ اس کے زبردست مخالف ہیں، اور آئندہ بھی مخالف رہیں گے، لیکن ان کے نزدیک سرمایہ دارانہ نظام کو ختم کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اسلام کے نظام زندگی کو بہ تمام و کمال نافذ کر دیا جائے، کیونکہ سرمایہ دارانہ ظلم و جور کا جتنا منصفانہ حل اسلام کے پاس ہے، دنیا کے کسی نظام کے پاس نہیں ہے۔

خاص طور سے سوشلزم نے سرمایہ داری کی مخالفت کا جو راستہ اختیار کیا ہے، وہ ہمارے نزدیک نہایت معزز، بے حد خطرناک اور انتہائی تباہ کن ہے، سوشلزم بھی اسی مغربی مادیت کی پیداوار ہے جس نے سرمایہ داری کا عذاب دنیا پر مسلط کیا تھا، اور اس کا مطلب بھی سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ کروڑوں عوام کی تقدیر چند سرکاری افسروں کے ہاتھ میں تصادمی جائے جو عوام کے صرف پیسے پر ہی نہیں، بلکہ ان کے دماغ پر، ان کے ضمیر اور زبان پر اور ان کے جذبات و خواہشات پر پورے جبر و استبداد کے ساتھ حکمرانی کریں، انہیں سر سے لے کر پاؤں تک اپنے مفادات کا غلام بنا کر ان سے مشین کے بے جان کل پرزوں کی طرح کام لیں، اور انہیں اشتراکی آمریت کے اس ہولناک تختے میں کس ڈالیں جو انسان سے اس کے قلب و روح کا ہر اختیار سلب کر لینے کے بعد اس سے فریاد کرنے والی زبان بھی چھین لیتا ہے۔

سوشلزم کا یہ سراسر غیر انسانی نظام زندگی درحقیقت سرمایہ دارانہ نظام ہی کی ایک بدترین صورت ہے، جس میں ایک بڑا سرمایہ دار چھوٹے چھوٹے سرمایہ داروں کو ہضم کر کے غریب عوام کے لئے زیادہ مہلک ہو جاتا ہے۔ لہذا ہم یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ موجودہ سرمایہ دارانہ نظام کو ختم کرنے کی کوششوں کے ساتھ ساتھ سوشلزم اور کمیونزم کے اس انسان کش نظام کا بھی پوری قوت کے ساتھ مقابلہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ورنہ ہماری کوششوں کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہو گا کہ ایک ظلم دفع ہونے کے بعد اس سے بدترین ظلم و جور ہم پر مسلط ہو جائے گا۔

اب اگر کوئی شخص اشتراکیت کی اس مخالفت کا نام سرمایہ داری کی حمایت رکھتا ہے، اور جو لوگ اس اشتراکی عذاب کو اپنے سروں پر مسلط نہیں کرنا چاہتے، انہیں سرمایہ داروں کا ایجنٹ کہتا ہے تو ہزار کہا کرے۔ جس طرح ”تنگ نظری“ اور ”دقیانوسیت“ کے طعنے ہمیں سرمایہ داری کی مخالفت سے نہیں

روک سکتے، اسی طرح ہم ان جھوٹے طعنوں سے ڈر کر آج بھی اظہار حق سے باز نہیں رہ سکتے، ہم ہلاکت اور تباہی کا وہ مہیب غارا اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں جس کی طرف ہمارے سادہ لوح عوام کو مکرو فریب سے دھکیلا جا رہا ہے، ہم ان خوش نما جالوں کی حقیقت سے بھی واقف ہیں جو مزدور اور کسانوں کو اشتراکی آمریت کے شکنجے میں کسے کے لئے ان پر ڈالے جا رہے ہیں، ہم "مسادات" "مزدوروں کی فلاح" اور "خوش حالی" کے ان پرفریب نعروں سے بھی بخوبی باخبر ہیں جو اس ملک میں بڑے بڑے زمینداروں کی طرف سے زور شور کے ساتھ لگائے جا رہے ہیں، لہذا ہم اپنا فرض سمجھتے ہیں کہ عوام کو اشتراکیت کے اس فتنے سے آگاہ کریں اور کوئی طعنہ، کوئی نعرہ اور کوئی الزام ہمیں اس فریضے کی ادائیگی سے نہیں روک سکتا۔ اشتراکیت کے پرستار ہمارے لئے اس طرح کے ہزاروں الزامات اور تراش لیں، جب تک ہماری زبان میں گویائی کی طاقت اور ہمارے قلم میں لکھنے کی صلاحیت موجود ہے، انشاء اللہ ہم اس حقیقت کا برملا اظہار کرتے رہیں گے کہ سرمایہ داری سے نجات کا راستہ اشتراکیت میں نہیں، اسلام میں ہے۔

## سوشلزم کی مخالفت کی وجہ سے اشتراکی ممالک سے تعلقات پر برا اثر

ایک اور عجیب و غریب اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سوشلزم کی مخالفت سے روس، چین اور دوسرے اشتراکی ممالک کے ساتھ پاکستان کے تعلقات پر برا اثر پڑے گا، چین نے ستمبر ۶۵ء کے جہاد میں ہماری جود دیکھی تھی، اس کا تقاضا ہے کہ ہم اشتراکی نظریات کو برا بھلا نہ کہیں۔

لیکن یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو سیاسی دوستی اور دینی غلامی کو ہم معنی سمجھتا ہو، اشتراکی ممالک کیساتھ دوستی اور پر امن تعلقات قائم کرنا ہماری نظر میں مستحسن ہے لیکن اس کے یہ معنی کیسے ہو گئے کہ ہم اپنے قلب، اپنے دماغ، اپنی فکر اور اپنے ایمان کی ساری متاع اشتراکیت کے حوالے کر دیں، اور اگر کوئی شخص ہمارے ملک میں سوشلزم کا سراسر غیر اسلامی نظام نافذ کرنے کے لئے "اسلام مردہ باد" کے نعرے لگائے تو ہم اس کی زبان کو لگام دینے کی جرأت بھی نہ کر سکیں۔

دنیا کا ہر ملک تعلقات خارجہ کی سطح پر مختلف ملکوں کے ساتھ تجارتی، سیاسی اور فوجی روابط قائم رکھتا ہے اور علمی سطح پر ایک دوسرے کے عقائد و نظریات پر تنقید بھی ساتھ ساتھ جاری رہتی ہے لیکن یہ نرالا قانون ہم نے کہیں نہیں سنا کہ جس ملک کے ساتھ اس قسم کے روابط قائم کیے گئے ہوں، اس کے نظریات کو بھی نہ صرف درست ماننا ضروری ہے بلکہ ان نظریات کو اپنے ملک کا دستور و قانون بھی بنا لینا چاہئے اور اگر کوئی شخص ہمارے ملک میں ان نظریات کی تبلیغ کرے یا انہیں نافذ کرنا چاہے تو اس کی

تردید بھی نہیں کی جاسکتی۔

اور اگر کوئی روس یا چین میں اشتراکیت کو ختم کر کے اس کی جگہ اسلامی نظام قائم کرنے کی کوشش کرے تو کیا یہ ممالک پاکستان اور دوسرے اسلامی ممالک سے دوستی کی بناء پر خاموش بیٹھے رہیں گے؟ کیا اب بھی وہاں پر اسلامی عقائد و افکار پر تنقید نہیں کی جاتی؟ کیا وہ اسلامی ممالک سے دوستانہ تعلقات قائم کرنے کے بعد اسلام کو اپنا لینے کے قائل ہو گئے ہیں اگر ان تمام سوالات کا جواب نفی میں ہے تو آخر ہم ہی اتنے بے ضمیر کیوں ہیں کہ اشتراک کی ممالک سے سیاسی تعلقات قائم کرنے کے بعد نظریات کا دفاع کرنے کے ہر حق سے دست بردار ہو گئے ہیں؟

اگر کوئی شخص ہمیں یہ مشورہ دیتا ہے کہ اشتراک کی ممالک سے دوستی کے بعد ان کو تمہارے نظریات اپنانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، لیکن تم ان کے نظریات اپنانے پر مجبور ہو تو اس کی وجہ اس کے سوا کیا ہو سکتی ہے کہ اشتراک کی ممالک مادی اعتبار سے طاقتور ہیں اور ہم ان کے مقابلے میں کمزور، تو غالباً اشتراکیت کا فلسفہ یہی کچھ سکھاتا ہے کہ ہر کمزور کو صرف اپنا ظاہری ڈھانچہ ہی نہیں، اپنے عقائد و افکار اور اپنے قلب و ضمیر بھی طاقتور کے قدموں پر نچھاور کر دینے چاہئیں۔





## زرعی اصلاحات

آج کل حکومت کے جس کارنامے کو سب سے زیادہ قابل فخر قرار دیا جا رہا ہے وہ ”زرعی اصلاحات“ کا اقدام ہے جس کی رو سے زمین کی ملکیت کی حد ڈیڑھ سوا ایکڑ مقرر کر دی گئی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس اقدام کے ذریعہ ہمارے زراعتی نظام سے بے انصافیوں کا خاتمہ ہو جائے گا؟ ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ آخر یہ کیسے فرض کر لیا گیا ہے کہ جس شخص کے پاس ڈیڑھ سوا ایکڑ زمین ہوگی وہ یقیناً جائز طریقے سے حاصل کی گئی ہوگی، اور وہ اپنے کاشتکاروں پر کوئی ظلم نہیں کرے گا اور جس شخص کی زمین ڈیڑھ سوا ایکڑ سے ایک ایکڑ بھی زائد ہے اس کی ملکیت بھی ناجائز ہے وہ اپنے مزارعین پر ظلم بھی ضرور توڑتا ہوگا، اور یہ ایک ایکڑ زمین وہ واپس کر دے تو سارا ظلم ختم ہو جائے گا؟ ہمارے زرعی نظام کا اصل مسئلہ زمینداروں کا وہ ظلم و ستم ہے جو وہ اپنے کاشتکاروں پر توڑتے ہیں اور جس کی وجہ سے مزارعین کی حیثیت ان کے غلاموں کی سی ہو گئی ہے اس ظلم و ستم کو روکنے کے لئے اسلامی تعلیمات کی رو سے کرنے کا کام یہ تھا کہ ڈیڑھ سو کی حد بندی کے بجائے تمام وہ زمینیں مستحقین کو دی جاتیں جو ناجائز ذرائع سے حاصل کی گئی ہیں، جن میں سالہا سال سے میراث جاری نہیں ہوئی، یا جو داخلی رہن کے ذریعہ غریب زمین والوں سے چھین کر بڑے زمینداروں نے اپنی ملکیت میں داخل کر لی ہیں، نیز بٹائی کی منصفانہ شرح مقرر کی جاتی اور ان تمام ناجائز شرائط کو قابل تعزیر جرم قرار دیا جاتا جو زمینداروں نے اپنے کاشتکاروں پر قوی یا عملی طور سے عائد کر رکھی ہیں اور جن کی وجہ سے کاشتکار غلاموں سے بھی بدتر زندگی گزارنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ضروری تھا کہ آڑھتیوں کی لوٹ کھسوٹ کو ختم کر کے کاشتکاروں کو اپنی پیداوار کا مناسب صلہ پانے کے مواقع فراہم کیے جاتے۔

مختصر یہ ہے کہ ہمارے زرعی نظام کی خرابیاں اتنی بچ در بچ ہیں کہ اسلامی احکام کو نظر انداز کر کے ڈیڑھ سوا ایکڑ کی حد بندی کر دینے سے ان کو دور نہیں کیا جاسکتا۔ درحقیقت تحدید ملکیت ایک ایسا طریقہ ہے جس سے ہمارے زرعی نظام کے اصل مسائل حل ہو ہی نہیں سکتے، اس میں فریب کاروں کے لئے چور دروازے ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ ۵۹ء میں جو تحدید کی گئی اس میں بھی یہی تجربہ ہوا، اور حالیہ تحدید کے نتائج بھی اس سے مختلف نہیں ہو سکتے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ حالیہ زرعی اصلاحات میں تمام زمینداروں کو پندرہ ہزار یونٹوں کی اور جنہوں نے دسمبر ۱۹۷۱ء سے پہلے ٹیوب ویل یا ٹریکٹر خرید رکھے ہوں ان کو مزید تین ہزار یونٹوں کی (گویا مجموعی طور سے اٹھارہ ہزار یونٹوں کی) جو

چھوٹ دی گئی ہے اس کی موجودگی میں یہ تحدید عملاً بے معنی ہو کر رہ جائے گی، اس کے علاوہ تحدید بھی خاندان کے بجائے افراد کی بنیاد پر رکھی گئی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ خاندان کی بنیاد پر تحدید عملاً بے حد دشوار بھی ہے اس لئے یہ بڑے بڑے زمینداروں کے لئے تحدید کی زد سے بچنے کا ایک مخفی دروازہ ہے۔ اس طرح بڑے بڑے زمیندار اب بھی عملی طور پر ہزاروں ایکڑ زمین پر متصرف رہیں گے۔

اور اگر بالفرض کسی شخص کے پاس صرف ڈیڑھ سو ایکڑ زمین ہی رہے تو کیا وہ بٹائی کے معاملہ میں اپنے کاشتکاروں پر ظلم نہیں کر سکے گا؟ یہ عجیب و غریب فلسفہ ہے کہ کوئی شخص ایک سو ایکڑ زمین کا مالک ہے تو وہ ظالم و غاصب ہے، اور کسی کے پاس ایک سو پچاس ایکڑ ہیں تو وہ ظلم و غصب کے ہر الزام سے بری ہے۔

اسلام نے اسی وجہ سے گزروں اور ایکڑوں کے حساب سے ملکیت کی کوئی حد مقرر کرنے کے بجائے اپنے احکام کا مدار جائز و ناجائز اور حلال و حرام پر رکھا ہے اور عدل و انصاف کو سہل الحصول اور دادرسی کو مفت بنانے کا اہتمام کیا ہے، اور درحقیقت اس قسم کے مظالم کے انسداد کا بھی واحد راستہ ہے۔ کسی کے پاس ایک ایکڑ زمین بھی ناجائز ذرائع سے حاصل کی ہوئی ہے تو وہ اس سے چھین لی جائے گی، اور اگر کسی کے پاس ایک ہزار ایکڑ ہیں اور وہ سب جائز طریقے سے حاصل کیے گئے ہیں تو اس کے حق ملکیت کا پورا احترام کیا جائے گا۔ اسی طرح زمیندار اور کاشتکار کے تعلقات میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ زمیندار نے کاشتکار پر قوی یا عملی طور سے ایسی ناجائز شرائط تو عائد نہیں کر رکھیں جن کی وجہ سے کاشتکار ایک مساوی حیثیت کا فریق معاملہ ہونے کے بجائے زمیندار کا مجبور و مقہور غلام بن گیا ہو۔ اگر کسی زمیندار نے کاشتکار کو اس کے پورے حقوق دے کر اسے اپنے برابر ایک فریق معاملہ کی حیثیت دی ہے اور اس کے ساتھ کوئی ظلم یا غصب کا برتاؤ نہیں کیا تو وہ اسلام کی گرفت سے آزاد ہے، خواہ اس کی جائز ملکیت میں کتنی زمین ہو، اور اگر کسی زمیندار نے اپنے کاشتکاروں کو غلام بنایا ہوا ہے، ان کے انسانی حقوق دبا رکھے ہیں یا وہ ان کو محنت کا مناسب صلہ نہیں دیتا تو وہ اسلام کی نظر میں قابل گرفت ہے خواہ اس کی مملوکہ زمین ڈیڑھ ایکڑ یا اس سے بھی کم ہو۔ لہذا کاشتکاروں کے حقوق کی رعایت اس وقت تک ممکن نہیں جب تک مندرجہ ذیل اقدامات پر عمل نہ کیا جائے۔

۱۔ ملکیت کی تحدید کے بغیر جتنی زمینیں ناجائز ذرائع سے حاصل کی گئی ہیں وہ واپس لے کر یا اصل مستحقین کو دلائی جائیں یا اگر ان کے اصل مالک معلوم نہ ہوں تو حکومت انہیں اپنی تحویل میں لے کر بے زمین افراد میں تقسیم کرے۔

۲۔ اسلام کے قانون وراثت پر ٹھیک ٹھیک عمل کرایا جائے۔ اور احواء اموات کے شرعی قوانین

نافذ کیے جائیں۔

۳۔ جو زمینیں داخلی رہن کے ذریعہ زمینداروں نے ہتھیار کھی ہیں وہ قرض داروں کو واپس کی جائیں۔

۴۔ بٹائی کی ایسی شرح متعین کی جائے جو رفتہ رفتہ ارتکاز دولت کو ختم کر کے تقسیم دولت کے نظام کو متوازن بنا سکے۔

۵۔ بٹائی کے معاملہ سے زمینداروں کی ناجائز شرائط کو قابلِ تعزیر جرم قرار دیا جائے اور ایسے انتظامات کیے جائیں جن سے کاشتکار ایک مساوی حیثیت کے فریقِ معاملہ کی حیثیت سے زندگی گزار سکے۔

۶۔ آڑھتیوں اور دلالوں کے واسطے ختم یا کم کر کے ایسا انتظام کیا جائے کہ کاشتکار اپنی پیداوار کو کسی دباؤ کے بغیر مناسب قیمت پر فروخت کر سکیں۔

۷۔ ایسے فیروسی بینک قائم کیے جائیں جن سے کاشتکاروں کو بلا سودی قرضے اور آسان اقساط پر زرعی آلات مہیا ہو سکیں۔

۸۔ پھر سب سے اہم بات یہ ہے کہ زرعی عدالتوں کے نظام کو سہل الحصول اور مستحکم بنایا جائے، آج مظلوموں کی شکایت کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ انصاف کا حصول اس کی دسترس سے باہر ہے، ان کے لئے ظلم پر صبر کر لینا زیادہ آسان ہے، یہ نسبت اس کے کہ وہ سالہا سال عدالت کے چکر کاٹتے پھریں، اور اس میں اپنا وقت اور روپیہ برباد کریں، خصوصاً جب کہ مقابلے پر کوئی بڑا زمیندار یا سرمایہ دار ہو تو مظلوم عدالت تک پہنچنے کی ہمت بھی نہیں کر سکتا۔ اگر انصاف کے حصول میں یہ ناقابلِ برداشت دشواریاں بدستور برقرار رہیں تو بہتر سے بہتر قانونی نظام بھی مظلوموں کی داد دے نہیں کر سکتا۔ اس لئے اس طرف سب سے زیادہ توجہ کی ضرورت ہے۔

یہاں ان مجمل اشاروں کی تفصیل کا موقع نہیں ہے، عرض کرنے کا غشاء یہ ہے کہ ہمارے زرعی نظام میں جو خرابیاں پائی جاتی ہیں وہ تحدیدِ ملکیت کے اقدام سے دور نہیں ہو سکتیں، اگر انہیں فی الواقع دور کرنا ہے تو وہ اسلامی تعلیمات کے بغیر ممکن نہیں اور اس کے لئے مختلف سمتوں میں محنت اور منصوبہ بندی کے ساتھ کام کرنا ہوگا، اور اس غرض کے لئے ملک کے اعلیٰ علم و فکر، ماہرینِ قانون اور زراعت کا عملی تجربہ رکھنے والوں کی مشترک مساعی کی ضرورت ہوگی۔

صدر بھٹو نے زرعی اصلاحات کا اعلان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”ملکیت کی تحدید خاندان کی بنیاد پر کی جائے یا افراد کی بنیاد پر؟ اس مسئلہ کا اچھی طرح جائزہ لیا گیا۔ یہ مسئلہ چونکہ فقہ سے متعلق تھا اس لئے ہم نے معروف مسلمان محققین اور قانون دانوں سے رہنمائی اور مشورہ طلب کیا۔ اس سے جو مسلمہ نتیجہ سامنے آیا وہ یہ تھا کہ اسلام فرد کے حقوق کو تسلیم کرتا ہے، اور خاندانی ملکیت کے نظام کو تسلیم نہیں کرتا۔ مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہم کسی ایسی اسکیم کا تصور بھی نہیں کر سکتے جو اسلامی رجحانات کے خلاف ہو، لہذا اسلامی احکام کی پیروی کرتے ہوئے یہ تحدید افراد کی بنیاد پر رکھی گئی، نہ کہ خاندان کی بنیاد پر“

(صدر کی نشری تقریر کا متن ماخوذ از روزنامہ ڈان کراچی ۳ مارچ ۱۹۷۶ء)

اس فقرے میں صدر کی یہ بات انتہائی قابل قدر ہے کہ ”ہم کسی ایسی اسکیم کا تصور بھی نہیں کر سکتے جو اسلامی رجحانات کے خلاف ہو“ لیکن ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ وہ کون سے مسلمان محققین تھے جنہوں نے زرعی اصلاحات کے مسئلہ میں اسلام کا مکمل موقف واضح کرنے کے بجائے صرف اس چیز کو اسلام کے سر بھیز دیا ہے جو زمینداروں کے لئے تحدید کی زد سے بچ نکلنے کا چور دروازہ بن سکتی ہے؟



## ذکر و فکر

### بچت کا ہفتہ اور حکومت کی مالی اسکیمیں

حمد و ستائش اس ذات کے لئے جس نے اس کارخانہ عالم کو وجود بخشا

اور

درود و سلام اس کے آخری پیغمبر پر جنہوں نے دنیا میں حق کا بول بالا کیا

حکومت نے ۱۵ مئی سے ۲۰ مئی تک ملک بھر میں بچت کا ہفتہ منانے کا اعلان کیا ہے، اس موقع پر محترم صدر مملکت نے اپنے پیغام میں کہا ہے کہ ”ہفتہ بچت“ کا بنیادی مقصد ہمیں اپنی اس اخلاقی اور قومی ذمہ داری کا احساس دلانا ہے کہ ہم اپنی آمدنی کا ایک حصہ قومی بچت کی اسکیموں میں لگانے کے لئے علیحدہ رکھیں۔ انہوں نے کہا کہ کسی ملک کی اقتصادی ترقی کا دار و مدار باقاعدہ ترقیاتی منصوبوں میں سرمایہ سرکاری پر ہے، جبکہ ترقیاتی منصوبہ بندی کا انحصار فنڈ کی دستیابی پر ہے۔ چنانچہ ہر انفرادی بچت ملک کی اقتصادی ترقی میں تعمیری کردار ادا کرتی ہے۔ صدر نے کہا کہ یہ ایک بدیہی امر ہے کہ قومی ترقی کی ضروریات پوری کرنے کے لئے ہم جس قدر زیادہ اپنے ملکی وسائل کو استعمال میں لائیں گے اسی قدر غیر ملکی امداد پر ہمارا انحصار کم ہوتا جائے گا۔ اس لئے ہر شخص کو عہد کرنا چاہئے کہ وہ اپنی تمام کی تمام آمدنی خرچ کرنے کے بجائے اس کا ایک حصہ قومی بچت اسکیموں میں لگائے گا۔

محترم وزیر خزانہ جناب غلام اسحاق خان نے بھی اس موقع پر اپنے پیغام میں کہا ہے کہ کوئی بھی ملک سخت محنت اور کفایت شعاری کے بغیر ترقی کے مطلوبہ مقاصد حاصل نہیں کر سکتا۔ انہوں نے کہا کہ بدقسمتی سے ہمارے ملک میں بچت کی شرح دوسرے ترقی پذیر ملکوں کے مقابلے میں کم ہے، جس کے نتیجے میں ہمیں سرمائے اور سرمایہ کاری کی ضروریات پوری کرنے کے لئے غیر ملکی وسائل پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے ہر شخص کا یہ اسلامی فرض ہے، اور حب الوطنی کا تقاضا ہے کہ وہ سادہ زندگی بسر کرے، اور تھوڑی بہت جو بھی بچت کر سکتا ہے کرے۔ وفاقی وزیر خزانہ نے اندرون اور بیرون ملک پاکستانیوں سے اپیل کی ہے کہ وہ ”ہفتہ بچت“ کو کامیاب کرنے کے لئے قومی بچت کی مختلف اسکیموں میں سرمایہ کاری کریں۔ (روزنامہ جنگ کراچی ۱۵ مئی ۱۹۸۲ء)

پاکستان کے عوام کو بچت کی ترغیب اور سادگی اختیار کرنے کی تلقین اس سے پہلے بھی مختلف حکومتوں کی طرف سے ہوتی رہی ہے، لیکن موجودہ حکومت کی طرف سے اپیل اس لحاظ سے بطور خاص قابل غور ہے کہ وہ ملک میں اسلامی شریعت کے نفاذ کی داعی ہے۔ اور اس کے متواتر اعلانات کسی سے مخفی نہیں کہ سیاست، معیشت، قانون، غرض ہر شعبہ زندگی کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کر رہی ہے، اس سمت میں اس نے کچھ عملی اقدامات بھی کیے ہیں اور وہ ترجیحات کی فہرست میں اس مقصد کو اولین اہمیت دیتی ہے، چنانچہ محترم وزیر خزانہ نے اپنے پیغام میں صراحتاً بھی اس بات کا حوالہ دیا ہے کہ عوام کا ”اسلامی فرض“ ہے کہ وہ سادہ زندگی اختیار کر کے جتنی بچت کر سکتے ہوں، کریں اور قومی بچت کی مختلف اسکیموں میں سرمایہ لگائیں۔

”بچت“ کے بارے میں اسلامی احکام اور تعلیمات پر ایک مقالے کی ضرورت ہے کیونکہ اس کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں لیکن اس وقت یہ موضوع ہمارے پیش نظر نہیں، اس وقت ہم اپنے ملک کے موجودہ حالات کے پس منظر میں اس موضوع پر چند گزارشات پیش کرنا چاہتے ہیں۔ جہاں تک سادہ زندگی اختیار کرنے، فضول خرچی سے بچنے، اور بچت کو قومی کاموں میں لگانے کا تعلق ہے، ان مقاصد سے شاید کسی کو بھی اختلاف نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس مسئلے کے کچھ دینی اور عملی پہلو ایسے ہیں کہ ان کی طرف توجہ دیے بغیر یہ مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے، اور ان کے بغیر بچت کی اسکیموں میں سرمایہ کاری کی ترغیب کو اسلام کی طرف منسوب کرنا ”لا تقر بوا الصلوٰۃ“ کے لطیفے سے کم نہیں۔ آج کی محفل میں ہم انہی پہلوؤں کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں:

حکومت کی توجہ کے لئے سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ عوام کو سادہ زندگی اور بچت کی تلقین اس وقت تک محض ایک لفظی وعظ کی طرح بے اثر رہے گی جب تک حکومت اپنی معاشی پالیسیوں اور اپنے طرز عمل کے ذریعے اس کے لئے مناسب فضا پیدا نہ کرے۔ آج حال یہ ہے کہ عوام جب اونچے درجے کے سرکاری افسروں اور وزراء کے انداز زندگی کا مشاہدہ کرتے ہیں تو دور دور سادگی کی کوئی پرچھائیں نظر نہیں آتی، دوسری طرف سامانِ تعیش کے سلسلے میں حکومت کی فراخ دلانہ پالیسیوں کا نتیجہ یہ ہے کہ معاشرے میں تعیشتات کے حصول کی دوڑ میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے، اور ملک کی مجموعی فضا ایسی بن گئی ہے کہ جب تک کسی شخص کے گھر میں ٹیلی ویژن، وی سی آر، ریفریجریٹر، ایئر کنڈیشنر اور اس جیسی اشیاء نہ ہوں اس وقت تک وہ اپنے آپ کو پسماندہ اور محروم سمجھتا ہے، اور یہ احساس محرومی اسے ہر جائز و ناجائز طریقے سے پیسہ حاصل کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔ چنانچہ ملک کی اکثریت ان لوگوں پر مشتمل ہے جو اپنی روزمرہ کی ضروریات ہی بمشکل پوری کرتے ہیں، اور اگر کچھ بچت کر بھی سکتے ہیں تو

وہ سامانِ قعیش کی اس دوڑ کی نذر ہو جاتی ہے۔ ان حالات میں بچت میں اضافہ ہو تو کس طرح ہو؟ دوسرا مسئلہ جس کی طرف ہمیں اس وقت خاص طور پر توجہ دلانی ہے، یہ ہے کہ آپ کا یہ ارشاد تو بجا ہے کہ سادہ زندگی اختیار کرنا ہمارا اسلامی فریضہ ہے، یہ بات بھی درست ہے کہ ملک کی اقتصادی ترقی کے لئے کوشش کرنا حب الوطنی کا تقاضا ہے، لیکن کیا یہ حکومت کا ”اسلامی فریضہ“ نہیں ہے کہ وہ مسلمانوں کو قومی سرمایہ کاری کے لئے ایسے راستے فراہم کرے جن کے ذریعے وہ سود کی لعنت میں مبتلا ہوئے بغیر اپنی بچت کو ملکی ترقی کے کاموں میں لگا سکیں؟ سوال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے ”اسلامی فریضہ“ پر عمل کرتے ہوئے سادہ زندگی اختیار کرتا ہے اور اپنی بچت کو قومی سرمایہ کاری اسکیموں میں لگانا چاہتا ہے تو اس کے لئے اس کے سوا کیا راستہ ہے کہ وہ حکومت کی جاری کی ہوئی سودی اسکیموں میں حصہ لے اور سود کی لعنت میں ملوث ہو؟ ان حالات میں بچت کی ترغیب اور اس کو سرمایہ کاری میں لگانے کی تلقین بالواسطہ طور پر سودی کاروبار میں حصہ لینے کی تلقین نہیں تو اور کیا ہے؟ اندازہ فرمالیجئے کہ کیا اس تلقین کو ”اسلامی فریضہ“ کے ساتھ منسلک کرنا بالکل ایسا ہی استدلال نہیں جیسے کسی شخص نے ”وانتم سکارى“ کو چھوڑ کر صرف ”لا تقربوا الصلوۃ“ سے یہ استدلال کیا تھا کہ نماز کے قریب پھٹکنا جائز نہیں۔

موجودہ حکومت اس لحاظ سے قابلِ مبارکباد ہے کہ اس نے سود کی حرمت اور اس کی خرابیوں کا نہ صرف برملا اعتراف کیا ہے، بلکہ اپنے اس ارادے کا بھی اظہار کیا ہے کہ وہ ملکی معیشت کو اس نجاست سے پاک کرنا چاہتی ہے، اور اس غرض کیلئے اس نے ملک میں دو ایک غیر سودی مالیاتی ادارے قائم کرنے کا اعلان بھی کیا ہے، جبکہ اس سے پہلے کی حکومتیں سود کی برائی ہی کو تسلیم کرنے سے ہچکچاتی رہی ہیں، بلکہ بعض مرتبہ اس کو حلال طیب ثابت کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں، لیکن ان تمام اعلانات کے باوجود اس سمت میں موجودہ حکومت کی طرف سے عملی پیش رفت میں اب تک جس ست رفتاری اور بے اعتنائی کا مظاہرہ ہوا ہے وہ بڑا مایوس کن ہے۔

سب سے پہلے ۱۹۷۹ء میں موجودہ حکومت نے تین مالیاتی اداروں (این آئی ٹی، آئی سی پی میوچل فنڈ اور ہاؤس فنانس کارپوریشن) کو سود سے پاک کرنے کا اعلان کیا تھا۔ اس وقت تصور یہ تھا کہ یہ محض ایک ابتداء ہے، اور اب رفتہ رفتہ ملک کے تمام مالیاتی اداروں کو سود سے پاک کر دیا جائے گا، لیکن آج اس واقعے کو تین سال گزر چکے ہیں، اور اب تک اس سمت میں نہ صرف یہ کہ کوئی پیش رفت نہیں ہوئی بلکہ جن تین اداروں کو سود سے پاک کرنے کا اعلان کیا گیا تھا ان میں سے بعض کے بارے میں اب بھی اس قسم کی خبریں سننے میں آتی رہتی ہیں کہ ان کے کاروبار کا کچھ حصہ اب تک سود میں ملوث ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل کے زیر اہتمام علماء اور ماہرین معیشت و بینکاری کی ایک ممتاز جماعت نے انتہائی عرق ریزی کے بعد غیر سودی بینکاری کا مفصل طریق کار اپنی ایک جامع رپورٹ میں تجویز کر دیا ہے، یہ رپورٹ شائع بھی ہو چکی ہے، لیکن اس واقعے کو بھی تقریباً دو سال ہونے والے ہیں، اور اب تک اس رپورٹ پر کوئی مزید کارروائی نہیں ہوئی۔ اسی دوران حکومت کی طرف سے بینکوں میں ”نفع نقصان کی شرکت کے کھاتے“ کھول کر یہ اعلان کیا گیا کہ ان کے ذریعے تمام بینکوں میں غیر سودی بینکاری کا آغاز کر دیا گیا ہے، لیکن ہم ”ابلاغ“ میں تفصیل کے ساتھ بتا چکے ہیں کہ ان کھاتوں کا طریق کار شریعت کے مطابق نہیں ہے، اور اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ کے بھی بالکل خلاف ہے جس کا اظہار خود کونسل کے چیئرمین کی طرف سے بھی ہو چکا ہے۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود وہ کھاتے اب تک جوں کے توں کام کر رہے ہیں، انہیں ”غیر سودی بینکاری“ کا نام بھی دیا جا رہا ہے اور اس کے نتیجے میں لوگ ایک غیر شرعی کاروبار کو شرعی سمجھ کر اس میں مبتلا ہو رہے ہیں بلکہ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا ہے کہ حادارے سرکاری طور پر اپنا روپیہ غیر سودی کاروبار میں لگانے کے پابند ہیں، وہ بھی ان کھاتوں سے پرہیز نہیں کرتے، چنانچہ این آئی ٹی اور آئی سی پی کے بارے میں اطلاعات ملی ہیں کہ ان کی رقموں کا ایک حصہ ان کھاتوں میں بھی جمع ہے۔

یہ بھی سننے میں آیا ہے کہ حکومت کو اسلامی نظریاتی کونسل کی تجاویز پر عملی نقطہ نظر سے کچھ اشکالات ہیں، اس لئے ابھی تک ان پر عمل شروع نہیں کیا جاسکا، لیکن اس قسم کے اشکالات کو رفع کرنے کا طریقہ یہ تھا کہ کونسل، وزارت خزانہ، اور متعلقہ اداروں کے ماہرین یکجا بیٹھ کر ان اشکالات پر غور کرتے، اور حل جل کر ان کا کوئی حل نکالتے۔ لیکن کونسل کی رپورٹ شائع ہونے کے بعد سے آج تک اس قسم کی کوئی کوشش منظر عام پر نہیں آئی۔ جب کہ اس واقعے کو اب دو سال ہونے والے ہیں۔

”سود“ جیسے سنگین معاملے میں اس بے اعتنائی اور سہل انگاری کے باوجود محترم وزیر خزانہ کو یہ بات ہرگز زیب نہیں دیتی کہ وہ ”اسلامی فریضہ“ کا حوالہ دے کر عوام کو قومی سرمایہ کاری میں حصہ لینے پر آمادہ کریں۔

سود کی حرمت کے اعتراف اور اس کی خرابیوں کے برملا اظہار کے باوجود اب تک اس سمت میں موثر پیش قدمی نہ ہونے کی بنیادی یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اس مقصد کے حصول کے لئے نہ کوئی واضح منصوبہ حکومت کے ذہن میں ہے، اور نہ اس مقصد کی تکمیل ایسے افراد کے حوالے کی گئی ہے جو مقصدیت کے جذبے سے اس کام کو انجام دے سکیں۔ چنانچہ نظر ایسا آتا ہے کہ جن حضرات کے ہاتھ میں حکومت کی مالی اسیسوں کی باگ ڈور ہے، وہ حکومت کے اعلانات کی پیروی بھرنے کے لئے کچھ متفرق



اور سطحی اقدامات کر کے خاموش ہو گئے ہیں، نہ اس سمت میں آگے بڑھنے کا کوئی منصوبہ انہوں نے بنایا ہے، اور نہ کبھی پیچھے مڑ کر یہ دیکھنے کی زحمت گوارا کرتے ہیں کہ جن شعبوں کو سود سے پاک رکھنے کا اعلان کیا گیا تھا، وہاں اب عملاً کیا ہو رہا ہے؟

ہم انتہائی درد مندی کے ساتھ حکومت کو متوجہ کرتے ہیں کہ وہ اس معاملے میں اپنے طرز عمل پر نظر ثانی کرے۔ اس حکومت نے اپنے آپ کو نفاذ شریعت کے حوالے سے دنیا میں متعارف کرایا ہے اور بارہا اپنی سیاست و معیشت اور قانون کو اسلامی ڈھانچے میں ڈھالنے کا عہد کیا ہے۔ لہذا اس پر یہ فریضہ سب سے زیادہ عائد ہوتا ہے کہ وہ اپنے ان وعدوں کو ایفا کرے۔ یوں بھی اس حکومت نے پاکستان کی تاریخ میں پہلی بار اپنے آپ کو اس بات کا دستوری طور پر پابند کیا ہے کہ وہ تین سال کی مدت کے اندر اندر اپنے مالیاتی قوانین کو سود سے پاک کر دے گی، ان تین سالوں میں سے دو سال اب گزر چکے ہیں اور صرف ایک سال باقی رہ گیا ہے لہذا حکومت پر دینی، اخلاقی، دستوری ہر اعتبار سے ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ آئندہ سال کے اندر اندر اپنے تمام مالی قوانین کو سود سے پاک کر دے۔

یہ کام اسی صورت میں ممکن ہے جب وہ اس مقصد کے لئے ایسے افراد منتخب کرے جو معاشی اور مالیاتی امور میں مہارت و بصیرت کے ساتھ اسلامی جذبے سے بھی پوری طرح سرشار ہوں، اور اپنی زندگی کے اہم مقصد کے طور پر ملک کو سود کی لعنت سے نجات دلانے کا تہیہ کیے ہوئے ہوں۔ اگر اسلامی نظریاتی کونسل کی تجاویز میں کوئی عملی اشکال نظر آتا ہو تو علماء اور ماہرین معاشیات کی مدد سے اس کا ایسا حل نکالیں جو شریعت کے مطابق ہو، جن اداروں سے سود ختم کیا جائے ان پر پوری نگرانی رکھیں کہ وہ اپنا کاروبار کس طرح چلا رہے ہیں؟ جب تک اس غرض کے لئے ایسے باہمت، بلند اور مقصدیت سے سرشار افراد اس کام کے لئے منتخب نہ کیے جائیں گے، ہماری معاشی زندگی کا یہ سنگین مسئلہ بدستور کھٹائی میں پڑا رہے گا۔ اور یہ قوم جو پینتیس سال سے پر فریب نعروں اور وعدوں کا شکار رہی ہے موجودہ حکومت کے وعدوں سے بھی مایوس ہو جائے گی، اور جو قوم اپنی حکومت سے مایوس ہو جائے، اس سے ملک کی تعمیر و ترقی میں تعاون کی امید رکھنا خود فریبی کے سوا کچھ نہیں۔

اللہ تعالیٰ ہمارے ارباب اقتدار کو اس حقیقت کا صحیح فہم اور اس پر جرأت مندی کے ساتھ عمل کا حوصلہ عطا فرمائیں، اور انہیں ان وعدوں کی تکمیل کی توفیق بخشیں جن کا ایفاء ان کے وجود کی واحد وجہ جواز ہے۔

وما علینا الا البلاغ

محمد تقی عثمانی

## ذکر و فکر

### مشارکہ کی نئی اسکیم

حمد و ستائش اس ذات کے لئے جس نے اس کارخانہ عالم کو وجود بخشا  
اور

درد و سلام اس کے آخری پیغمبر پر جنہوں نے دنیا میں حق کا بول بالا کیا

موجودہ حکومت نے برسرِ اقدار آنے کے بعد بار بار اپنے اس عزم کا اعلان کیا ہے کہ وہ ملکی نظام معیشت کو اسلامی اصولوں کے مطابق استوار کرنا چاہتی ہے۔ اسی سلسلے میں حکومت کی طرف سے اس حقیقت کا بھی برملا اعتراف کیا گیا ہے کہ ہمارے موجودہ نظام معیشت کی بنیادی خرابی جو پوری معیشت کو گھٹن کی طرح چاٹ رہی ہے، سود کی لعنت ہے، اور اس لعنت کا خاتمہ موجودہ حکومت کے اولین مقاصد میں شامل ہے۔

محترم صدر پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق صاحب نے ۱۹۷۷ء میں جب اسلامی نظریاتی کونسل کی نئی تشکیل کی تو اس کے افتتاح کے موقع پر انہوں نے کونسل کو بھی ہدایت کی کہ وہ سود کے خاتمے کے لیے ٹھوس طریق کار وضع کرنے کو اولین اہمیت دے۔ چنانچہ اسلامی نظریاتی کونسل نے آج سے دو سال پہلے اس موضوع پر اپنی مفصل رپورٹ پیش کر دی، اور حکومت نے یہ اعلان بھی کر دیا کہ وہ عنقریب بلا سود بینکاری کا آغاز کرنا چاہتی ہے۔

اس اعلان کے بعد ملک کے تمام بینکوں میں ”غیر سودی کھاتوں“ کے نام سے ایک نئی اسکیم جاری کی گئی۔ اگرچہ بیک وقت سودی اور غیر سودی دونوں قسم کے کھاتوں کا باقی رہنا ہماری نظر میں درست نہ تھا، تاہم کچھ نہ ہونے کے مقابلے میں کچھ ہونے کو غنیمت سمجھ کر ہم نے اس اسکیم کا بڑی اُمیدوں کے ساتھ مطالعہ کیا، لیکن یہ دیکھ کر حیرت اور افسوس کی حد نہ رہی کہ اس اسکیم کا بیشتر حصہ جوں کاتوں سودی طریق کار پر مشتمل تھا، اور نام کی تبدیلی کے سوا اس میں اور سودی نظام میں کوئی بنیادی فرق نہیں تھا۔

”الابلاغ“ کے ان صفحات میں ہم ایک سے زائد بار اس طریق کار پر تنقید کر چکے ہیں، اور دلائل کے ساتھ ثابت کر چکے ہیں کہ یہ طریق کار اسلامی اصولوں سے مطابقت نہیں رکھتا۔

گزشتہ بحث کے موقع پر محترم وزیر خزانہ نے ان غیر سودی کھاتوں کے لئے ایک نئی ”مشارکہ

اسکیم" کا اعلان کیا، اور تاثر یہ ملا کہ اب ان غیر سودی کھاتوں کی رقوم نہالعتاً "شرکت" کے اصولوں کے مطابق سرمایہ کاری میں لگائی جائیں گی۔ اس مجمل اعلان سے ایک بار پھر یہ امید پیدا ہوئی کہ شاید اب ان غیر سودی کھاتوں کا قبلہ درست ہو جائے اور کم از کم ان کھاتوں کی حد تک سود کی لعنت سے نجات مل جائے۔

ایک مدت تک ہمیں اسی نئی "مشارکہ اسکیم" کی تفصیلات مہیا نہ ہو سکیں لیکن اب کچھ عرصے قبل اس کی تفصیلات سامنے آئیں تو ایک بار پھر ان خوشگوار امیدوں پر پانی پھر گیا، اور یہ دیکھ کر بے حد افسوس ہوا کہ "مشارکہ" کے معصوم نام سے یہ اسکیم بھی سود ہی کی ایک دوسری صورت ہے، بلکہ بعض حیثیتوں سے سود کی مروجہ شکل سے بھی بدتر!

اس اسکیم کا خلاصہ یہ ہے کہ جس کسی کاروباری ادارے کو بینک سے سرمایہ لینے کی ضرورت ہو، وہ ایک متعین مدت کے لئے اپنا ایک تجارتی پروگرام وضع کر کے بینک کو اس پروگرام میں شرکت کی دعوت دے گا، بینک اگر اس پروگرام کی متوقع کامیابی سے مطمئن ہو تو اس ادارے کو "نفع نقصان میں شرکت کی بنیاد" پر سرمایہ مہیا کرے گا۔ معاہدے کے وقت تخمینی منافع اور اس میں فریقین کا تناسب طے ہو جائے گا، پھر معاہدے کے اختتام پر حقیقی منافع کا حساب کیا جائے گا، اور اس کے مطابق حصہ رسدی نفع تقسیم ہوگا۔

لیکن اگر کاروبار میں نقصان ہوا تو پہلے نقصان کی زد کاروباری ادارے کے مد محفوظ (RESERVE) پر پڑے گی، اس کے بعد بھی اگر نقصان باقی رہے تو بینک کے حصے کے نقصان کی تلافی اس طرح کی جائے گی کہ جتنی رقم کا نقصان ہوا ہے، بینک اس کاروباری ادارے کے اتنی رقم کے حصص کا خود بخود مالک بن جائے گا۔

اس طریق کار میں نفع کی تقسیم کار تو بظاہر درست ہے، لیکن نقصان میں جو طریق کار تجویز کیا گیا ہے وہ واضح طور پر شریعت کے خلاف، اور سود کی بدترین شکل ہے۔

اول تو یہ اصول بالکل غلط ہے کہ نقصان کی پہلی زد اس کاروباری ادارے کے مد محفوظ پر پڑے گی۔ ظاہر ہے کہ اس ادارے کا مد محفوظ بینک کی شرکت میں ہونے والے کاروبار کا جزء نہیں ہے، بلکہ اس ادارے کے سابقہ کاروبار کی بچت ہے۔ لہذا اس کی مثال ایسی ہے جیسے الف، ب کے ساتھ شرکت کا معاہدہ کرتے ہوئے یہ شرط عائد کرے کہ اگر مشترک کاروبار میں نقصان ہوا تو پہلے ب اسے ذاتی تجوری میں رکھی ہوئی رقم سے پورا کرے گا۔ اس شرط کے ظالمانہ ہونے میں کس کو تاثر ہو سکتا ہے؟

دوسرے بینک کی تلافی کا یہ عجیب و غریب طریق کار اس اسکیم میں طے کیا گیا ہے کہ وہ

نقصان کی رقم کے بقدر اس ادارے کے حصص کا مالک بن جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ اگر یہ واقعاً ”مشارکہ“ ہے تو ایک فریق کے نقصان کی ذمہ داری دوسرے فریق پر عائد کرنے کا کیا مطلب ہے؟ ”سود“ اور ”شرکت“ کے درمیان بنیادی فرق اس کے سوا اور کیا ہے کہ سود میں ایک فرق کے متعین نفع کی ضمانت ہوتی ہے، اور دوسرے فریق کا نفع سوہوم ہوتا ہے، جب کہ ”شرکت“ میں دونوں فریق نفع و نقصان کا خطرہ بیک وقت برداشت کرتے ہیں۔

بلکہ زیر نظر اسکیم کا یہ حصہ سود کے مروجہ طریق کار سے زیادہ ظالمانہ استحصال پر مشتمل ہے، اس لئے کہ مروجہ طریق کار میں تو بینک سود کا روپیہ لے کر فارغ ہو جاتا ہے، لیکن زیر نظر اسکیم میں وہ زبردستی اس کاروباری ادارے کا مستقل حصہ بن کر اس کے آئندہ ہونے والے تمام منافع میں ہمیشہ کے لئے دعوے دار بن جائے گا، لہذا حقیقت یہ ہے کہ نئی اسکیم بھی سود اور استحصال کی بدترین شکل ہے جسے اسلام کے نام پر رائج کرنا اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ شرمناک فریب کے مرادف ہوگا۔

ہم انتہائی درد مندی اور دل سوزی کے ساتھ حکومت سے اپیل کرتے ہیں کہ خدا کے لئے اس قسم کے نیم دلائے اقدامات سے پرہیز کیجئے، پہلے صرف ایک سودی کاروبار کا گناہ تھا، اس قسم کے اقدامات سے اس گناہ کے علاوہ (معاذ اللہ) اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ فریب کا وبال بھی شامل نہ ہو جائے۔ ہم بار بار عرض کر چکے ہیں کہ سود کے خاتمے کے لئے اسلامی نظریاتی کونسل کا وضع کردہ طریق کار آپ کے سامنے موجود ہے، اگر اس طریق کار میں کوئی عملی دشواری نظر آتی ہے تو اسے باہمی افہام و تفہیم کے ذریعے دور کر کے اسے نافذ کیجئے، لیکن جب تک یہ نہیں ہوتا، خدا کے لئے کم از کم اس بدترین سودی طریق کار سے ”غیر سودی طریق کار“ کا لیبل اتار دیجئے، ورنہ اسلام کے نام سے خالص غیر اسلامی کاروبار جاری کرنے کا نتیجہ دنیا اور آخرت دونوں میں برا ہے۔

ہم بحیثیت مجموعی دینی اعتبار سے صدر پاکستان جنرل ضیاء الحق صاحب کے عہد حکومت کو پچھلی حکومتوں کے مقابلے میں بسا غنیمت سمجھتے ہیں، اور اسی لئے پورے اخلاص، خیر خواہی اور ہمدردی کے ساتھ ان کی کامیابی کے لئے دعا گو بھی ہیں اور حتی المقدور تعاون سے بھی گریز نہیں کرتے۔ لیکن ان کے عہد حکومت میں اس قسم کے اقدامات انتہائی افسوسناک اور تکلیف دہ معلوم ہوتے ہیں، اور ان سے حکومت کے خلاف شکوک و شبہات کو بھی تقویت ملتی ہے۔ ہماری دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجودہ حکومت کو اس قسم کے افسوس ناک اقدامات سے پاک کر دے، اسے نفاذ شریعت کی صحیح فہم، اس کے لئے صحیح طریق کار اختیار کرنے کی توفیق اور اس راستے کی رکاوٹوں کا ڈٹ کر مقابلہ کرنے کا حوصلہ عطا فرمائے۔ آمین

## کاروبار کی مختلف اقسام (بہ لحاظ ملکیت)

(Different Kinds of Business)

اشتراکی نظام میں چونکہ سارا نظام حکومتی پالیسی کے تحت چلتا ہے، اس لئے اس میں انفرادی اور ذاتی نوعیت کے کاروبار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہذا کاروبار کی اقسام پر یہ گفتگو سرمایہ دارانہ نظام پر مبنی ہے۔

ملکیت کے لحاظ سے کاروبار کی تین قسمیں ہیں

۱۔ شخصی کاروبار..... (Private Proprietorship)

۲۔ شرکت..... (Partnership.)

۳۔ کمپنی..... (Joint Stock Company)

پہلی دو قسموں کا کاروبار اس وقت سے جاری ہے، جب سے انسان کاروبار کر رہا ہے۔ فقہاء نے بھی ان کی تفصیلات اور ان کے احکام ذکر کیے ہیں، اور ان کی موجودہ صورتحال ماضی سے بنیادی طور پر مختلف نہیں، اس لئے یہاں ان کی تفصیلات کا ذکر نہیں ہوگا، البتہ ”کمپنی“ کاروبار کی ایک نئی قسم ہے جس کا پہلے فقہاء کے دور میں وجود نہ تھا، اس لئے یہاں اس کی تفصیلات ذکر کرنے کی ضرورت ہے۔

## کمپنی کا تعارف

کمپنی کے لغوی معنی ”شرکت“ ہیں اور کبھی ”رفقائے کار“ کو بھی کہا جاتا ہے، بعض دوکانوں کے نام میں ”فلاں اینڈ کمپنی“ لکھا ہوا ہوتا ہے، اس سے یہ لغوی معنی ہی مراد ہوتے ہیں جس کو عربی میں ”فلاں و شرکاءہ“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس سے وہ معاشی اور اصطلاحی معنی مراد نہیں ہوتے جس کا یہاں تعارف کرایا جا رہا ہے۔ لیکن جب ”اینڈ“ کے لفظ کے بغیر کسی ادارے کے نام میں کمپنی کا لفظ ہو مثلاً ”تاج کمپنی“ تو اس سے مراد اصطلاحی کمپنی ہوتی ہے، اور عموماً اس کے ساتھ لمیٹڈ کا لفظ بھی ہوتا ہے جس کی تشریح آگے آئے گی۔

یورپ میں صنعتی انقلاب رونما ہونے کے بعد سترہویں صدی کے آغاز میں بڑے بڑے

کارخانوں وغیرہ کے قائم کرنے کے لئے جب عظیم سرمایہ کی ضرورت پڑنے لگی جس کو کوئی شخص اکیلا یا چند افراد مل کر فراہم نہیں کر سکتے تھے تو اس وقت عام لوگوں کی منتشر بچتیں یکجا کر کے ان سے اجتماعی فائدہ اٹھانے کے لئے کمپنی کا نظام رائج ہوا۔ اس نظام کی سب سے پہلی خصوصیت یہ ہے کہ شرکت میں ہر شریک کی الگ الگ ملکیت متصور ہوتی ہے۔ مگر اس نظام میں کئی افراد کے مجموعے کو ایک شخص قانونی قرار دیا جاتا ہے۔ جس کی وضاحت انشاء اللہ آگے آئے گی۔ اس شخص قانونی کو ”کارپوریشن“ کہتے ہیں جس کی ایک قسم کمپنی ہے۔

ابتداء کمپنیاں عموماً نیم سرکاری ہوتی تھیں، عموماً حکومت کے چارٹر (اجازت نامے) کے تحت غیر ملکی تجارت کے لئے وجود میں آتی تھیں اور انہیں بہت وسیع اختیارات دیئے جاتے تھے۔ بسا اوقات ان کو قوانین تجارت وضع کرنے کا بھی اختیار ہوتا تھا، سکے ڈھالنے اور فوج اور پولیس رکھنے کا بھی اختیار ہوتا تھا۔ برصغیر پر قابض ہونے والی ”ایسٹ انڈیا کمپنی“ بھی اسی قسم کی ایک کمپنی تھی۔ اب وسیع اختیارات کے ساتھ ایسی ریاستی کمپنیاں موجود نہیں رہیں، اب صرف تجارتی کمپنیاں ہوتی ہیں جو حکومت کی اجازت سے قائم ہوتی ہیں کمپنیوں کی تشکیل کی اجازت اور ان کو کنٹرول کرنے کا کام جو ادارہ کرتا ہے اس کو ہمارے ملک میں (Corporate Law Authority) (کارپوریٹ لاء اتھارٹی) کہا جاتا ہے۔ یہ وزارت خزانہ کا ذیلی ادارہ ہے۔

## کمپنی کی تشکیل

سب سے پہلے ابتدائی مرحلے میں ماہرین کے مشورے سے ایک رپورٹ تیار کی جاتی ہے۔ جس میں یہ طے کیا جاتا ہے کہ جو کاروبار شروع کرنا ہے اس کے امکانات کس حد تک ہیں؟ اس کے لئے وسائل اور سرمایہ کتنا درکار ہوگا؟ تجارتی لحاظ سے یہ کاروبار کس حد تک نفع بخش ہے؟ یہ رپورٹ مختلف شعبوں کے ماہرین سے تیار کرائی جاتی ہے، اس کو ”تقریر الامکانیات“ (Feasibility Report) کہتے ہیں۔

پھر کمپنی کا اجمالی ڈھانچہ تیار کیا جاتا ہے، جس میں کمپنی کا نام، کاروبار کی نوعیت، مطلوبہ سرمایہ، ڈائریکٹرز، آئندہ کے لئے عزل و نصب کا طریقہ کار وغیرہ لکھا جاتا ہے، اس کو ”مذکرہ“ (Memorandum) کہتے ہیں۔

پھر کمپنی کے ضوابط لکھے جاتے ہیں جس کو عربی میں نظام الجمعية یا لائحة الجمعية اور انگریزی میں (Articles of Association) کہتے ہیں۔

میمنسٹر (مذکرہ) اور آرٹیکلز آف ایسوسی ایشن کے ساتھ حکومت کو کمپنی کی اجازت کے لئے درخواست دے دی جاتی ہے۔ جب وزارت خزانہ کے ذیلی ادارہ (Corporate Law Authority) (کارپوریٹ لاء اتھارٹی) کی طرف سے اجازت مل گئی تو اب کمپنی وجود میں آچکی ہے۔ اور قانون اب اس کو ایک فرضی شخص قرار دیتا ہے جو بیع و شراء کرے گا، مدعی و مدعی علیہ بنے گا، دائن و مدیون ہوگا۔

اس کو ”فرضی قانونی“ (Legal person) یا (Juristic Person) یا (Juridical Person) کہتے ہیں۔ بعض مرتبہ اس کو فرضی شخص (Fictitious Person) بھی کہا جاتا ہے۔ جب کمپنی وجود میں آگئی تو اب لوگوں کو حصہ دار بننے کی دعوت دینے کے لئے قانوناً ضروری ہے کہ کمپنی کا پورا طریق کار اور اس کا ترکیبی ڈھانچہ شائع کرایا جائے تاکہ عوام کو بھی اس کمپنی پر اعتماد ہو سکے۔ لوگوں کو کمپنی کے بنیادی طریق کار اور متعلقہ امور سے واقف کرنے کے لئے جو تحریری بیان شائع کیا جاتا ہے، اس کو عربی میں ”نشرة الاصدار“ اور انگریزی اور اردو میں پراسپیکٹس (Prospectus) کہتے ہیں۔

### کمپنی کا سرمایہ

حکومت جب کمپنی کو اجازت دیتی ہے تو سرمائے کی تحدید کرتی ہے کہ اتنے سرمائے کے حصے جاری کیے جاسکتے ہیں یا اتنے سرمائے میں لوگوں کو شرکت کی دعوت دی جاسکتی ہے اس کو ”منظور شدہ سرمایہ“ ”رأس المال المسموح“ یا ”رأس المال المصرح به“ (Authorised Capital) کہتے ہیں۔

اس میں سے سرمائے کی کچھ مقدار مقبرر کردی جاتی ہے جو کمپنی جاری کرنے والوں کی طرف سے شامل کیا جائے گا، اس کو (Sponsors Capital) کہتے ہیں۔ پھر حصص جاری کرنے کے بعد عوام یا کمپنی قائم کرنے والوں نے جتنے سرمائے کے حصص لینے کا وعدہ کیا، اس کو ”اشتراک شدہ سرمایہ“ (Subscribed Capital) کہا جاتا ہے۔ پھر جن لوگوں نے کمپنی میں اشتراک (Subscription) کر لیا ہو اور سرمایہ کی ادائیگی ذمے لے لی ہو، ان سے سرمایہ فوری طور پر یکمشت شامل کرنا ضروری نہیں ہوتا، کبھی تاخیر بھی ادا کرتے رہتے ہیں۔ سرمائے کا جتنا حصہ ادا کر دیا گیا ہو، اس کو ”ادا شدہ سرمایہ“ ”رأس المال المدفوع“ (Paid Up Capital) کہتے ہیں۔ کمپنی جس سرمائے کے شیئرز جاری کر کے لوگوں کو حصے لینے کی دعوت دے، اس سرمائے کو

”جاری کردہ سرمایہ“ اس المال المعروف ”(Issued Capital) کہتے ہیں۔  
لوگ فارم پُر کر کے جتنے سرمائے کے حصے خریدنے کا وعدہ کر لیں اس کو ”اشتراک کردہ سرمایہ“ اس المال المساهم“ یا ”اس المال المكتتب“ (Subscribed Capital) کہتے ہیں۔

مثلاً کمپنی کو ۱۰۰ ملین روپے سے کاروبار کی اجازت ملی تو ۱۰۰ ملین روپے ”منظور شدہ سرمایہ“ ہے، اس میں ۲۰ ملین کمپنی قائم کرنے والوں کے ذمے ہے، جس میں سے ۱۰ ملین روپے انہوں نے دیدیئے۔ یہ سپانسرز کیپٹل کا ”ادا شدہ سرمایہ“ ہے، ۸۰ ملین عوام سے وصول کرنا ہے، جس میں سے فی الحال ۶۰ ملین روپے کے حصے جاری کیے جاتے ہیں، باقی آئندہ کی کسی ضرورت کے لیے محفوظ رکھ لیے گئے ہیں۔ یہ ۶۰ ملین روپے ”جاری کردہ سرمایہ“ ہے۔ ۶۰ ملین روپے میں سے لوگوں نے ۵۰ ملین روپے کے لئے فارم جمع کرادیئے تو یہ ”اشتراک کردہ سرمایہ“ ہے۔

اگر درخواستیں زیادہ ہوں اور جاری کردہ سرمایہ کم ہو تو قرضہ اندازی کی جاتی ہے اور صرف انہی کی درخواستیں قبول کر کے انہیں حصہ دار بنایا جاتا ہے جن کا نام قرضہ میں نکل آئے۔ یہ اندیشہ بھی ہوتا ہے کہ درخواستیں سرمائے سے کم وصول ہوں۔ جتنے شیئرز جاری کیے گئے تھے لوگوں نے اتنے شیئرز نہیں لیے تو اس سے نمٹنے کے لئے بینک یا دوسرے مالیاتی اداروں سے اس بات کی ضمانت لی جاتی ہے کہ جو حصے لوگوں نے نہ لیے وہ ہم لے لیں گے۔ اس ضمانت کو ”ضمان الاکتاب“ (Under Writing) کہتے ہیں۔

بینک اس ضمانت پر کمپنی سے کمیشن کی شرح طے کرتا ہے۔ مثلاً اس ضمانت پر کہ کل سرمایہ کا ایک فیصد میں لوں گا۔ یہ کمیشن بینک بہر حال لیتا ہے چاہے اس کو کمپنی کے حصص (شیئرز) لینے پڑیں یا نہ لینے پڑیں۔ پھر اگر بینک کو حصے لینے پڑ جائیں تو حصے لے کر عموماً بینک اپنے پاس نہیں رکھتا، بلکہ بعد میں ان حصص کو فروخت کر دیتا ہے۔

یہ ضمانت ایک بینک سے بھی لی جاتی ہے اور تھوڑے تھوڑے سرمائے پر کئی بینکوں سے بھی لی جاسکتی ہے۔

### کمپنی کے حصص (شیئرز)

جب لوگ کمپنی کے حصے لے کر سرمایہ دیدیتے ہیں، تو حصہ دار کو کمپنی ایک سرٹیفکیٹ جاری کرتی ہے جو اس بات کی سند ہوتی ہے کہ اس شخص کا کمپنی میں اتنا حصہ ہے۔ اس سرٹیفکیٹ کو اردو میں



”حصہ“ عربی میں ”سہم“ اور انگریزی میں (Share) کہتے ہیں۔

کاروبار جتنے سرمائے سے جاری کیا جاتا ہے اس سرمائے کو اکائیوں پر تقسیم کر کے ایک اکائی کو حصے (Share) کی قیمت قرار دی جاتی ہے۔ مثلاً آج کل عموماً دس، دس روپے کے شیئرز جاری کیے جاتے ہیں۔ یہ قیمت شیئرز کے اوپر لکھ دی جاتی ہے۔ یہ وہ رقم ہے جسکی ادائیگی پر یہ سرٹیفکیٹ جاری ہوا تھا۔ اس قیمت کو عربی میں ”الفیئہ الاسمیۃ“ اور انگریزی میں (Face Value) یا (Par Value) کہتے ہیں۔

شیئرز جاری کرنے کے دو طریقے ہیں۔ کبھی شیئرز پر حصہ دار کا نام درج ہوتا ہے اس کو ”السہم المسجل“ (Registered Share) کہتے ہیں، کبھی شیئرز اس طرح جاری ہوتے ہیں کہ اس پر کسی کا نام درج نہیں ہوتا، جس کے ہاتھ میں ہو گا وہی اس کا مالک سمجھا جائے گا۔ اس کو ”السہم الحاملہ“ (Bearer Share) کہتے ہیں۔

ہمارے ہاں زیادہ تر کمپنیوں کے حصص رجسٹرڈ ہی ہوتے ہیں۔ کبھی بیئر بھی ہوتے ہیں جیسے این، آئی، ٹی میں دونوں صورتیں ہیں۔

حصص کی ایک تقسیم حصہ دار کے حقوق کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ یعنی نفع وصول کرنے یا کمپنی کی پالیسی میں مداخلت کے اعتبار سے بھی حصص کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ السہم العادی (Ordinary Share)

۲۔ السہم الممتاز (Preference Share) جس کو ”ترجیحی حصص“ بھی کہتے ہیں۔

ان دو قسم کے حصص میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ”السہم الممتاز“ کے حامل کو نفع تقسیم کرنے یا حق رائے دہی میں ”السہم العادی“ کے حامل سے مقدم رکھا جاتا ہے۔ ”السہم الممتاز“ کی ترجیح کی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔

۱۔ ”السہم الممتاز“ کا نفع اس کے لگائے ہوئے سرمائے کی خاص شرح کے مطابق مقرر ہوتا ہے۔ مثلاً اس کے لگائے ہوئے سرمائے کا دس فیصد (۱۰%) پہلے ”السہم الممتاز“ کے حاملین میں نفع تقسیم کر کے ان کا معینہ نفع ان تک پہنچایا جاتا ہے۔ اس کے بعد اگر کچھ بچے تو ”السہم العادی“ کے حاملین کو ملتا ہے، ورنہ وہ نفع سے محروم رہیں گے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی سال کمپنی کو نفع نہیں ہوا تو ایسی صورت میں بھی ”السہم الممتاز“ کا نفع محفوظ رہتا ہے، آئندہ سال جب نفع ہو گا تو پہلے ان کو دیا جائے گا، اس کے بعد نفع بچا تو ”السہم العادی“ کو ملے گا۔

- ۲۔ بعض اوقات ترجیح کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ”السہم الممتاز“ کے نفع کی شرح ”السہم العادی“ سے زیادہ رکھی جاتی ہے۔
- ۳۔ کبھی ترجیح اس طرح ہوتی ہے کہ کمپنی کے سالانہ اجلاس میں ”السہم الممتاز“ والوں کو ووٹ کا حق ہوتا ہے۔ ”السہم العادی“ والے کو ووٹ کا حق نہیں ہوتا۔
- ۴۔ کبھی ”السہم الممتاز“ والے کو زیادہ ووٹ کا حق ہوتا ہے اور ”السہم العادی“ کو کم ووٹ کا۔ مثلاً یہ کہ ”السہم الممتاز“ والے کو دو ووٹ کا اور ”السہم العادی“ والے کو ایک ووٹ کا حق ہوگا۔

حاصل یہ کہ ”السہم الممتاز“ ترجیحی حصے کا نام ہے۔ پھر ترجیح کی شکلیں مختلف ہو سکتی ہیں۔ اس کی ضرورت عموماً اس وقت پیش آتی ہے، جب کہ کسی خاص بڑی پارٹی (مثلاً انشورنس کمپنی وغیرہ) سے سرمایہ لینا ہو۔ اب وہ اس پر آمادہ نہیں کہ عام حصہ دار (شیر ہولڈرز) کی حیثیت سے رقم لگائے، اس لئے کہ اس میں نفع طے شدہ نہیں۔ اور اس پر بھی آمادہ نہیں کہ محض قرض دہندہ (دائن) کی طرح سود پر قرض دے، اس لئے کہ محض قرض دہندہ کی حیثیت میں وہ کمپنی کی پالیسی پر اثر انداز نہیں ہو سکے گی۔ ایسی پارٹی سے سرمایہ لینے کے لئے اس کو ترجیحی حصص دیے جاتے ہیں، تاکہ اس کو مقررہ نفع بھی ملے اور کمپنی میں حصہ دار بھی ہو۔ چنانچہ یہ ایک اعتبار سے دائن اور ایک اعتبار سے حصہ دار ہوتی ہے۔

## کمپنی کا انتظامی ڈھانچہ

کمپنی ایک قانونی شخص ہے جو وجود میں آنے کے بعد کاروبار کرے گا، مگر چونکہ یہ حقیقی شخص نہیں، لہذا اس قانونی شخص کی نمائندگی کے لئے حصہ داروں میں سے ہی چند افراد پر مشتمل ایک مجلس بنائی جاتی ہے جو کاروبار کرتی ہے۔ اس کو ”مجلس الادارہ“ (Board of Directors) کہتے ہیں۔

اس کا انتخاب تمام شیرز ہولڈرز کی دونگ سے ہوتا ہے۔ پھر یہ بورڈ آف ڈائریکٹرز اپنے میں سے ایک کو سربراہ ادارہ منتخب کرتا ہے۔ اس کو ”العضو المنتدب“ (Chief Executive) کہتے ہیں۔

یہ چیف ایگزیکٹو بورڈ آف ڈائریکٹرز میں سے بھی ہو سکتا ہے، اور باہر سے بھی کسی کو ملازم رکھا جاسکتا ہے۔ یہ بورڈ کی پالیسی کے ماتحت عملاً کام کرتا ہے۔

تمام شیرز ہولڈرز کا ایک سالانہ اجتماع ہوتا ہے جس کو ”الجمعية العمومية السنوية“

(Annual General Meeting) کہتے ہیں۔ اسی کا مخفف نام اے، جی، ایم (A.G.M) ہے۔ اس میں کاروبار کی پالیسی، اکاؤنٹس (حسابات) اور آڈٹ رپورٹ وغیرہ پیش کی جاتی ہیں۔ آئندہ کے لئے ڈائریکٹران کا انتخاب ہوتا ہے۔ ہر حصے کا ایک ووٹ ہوتا ہے، مثلاً کسی کے پاس دس شیئرز ہیں تو اس کے دس ووٹ ہوں گے۔ سالانہ اجتماع میں ووٹ دینے کے بعد شیئر ہولڈرز کا کمپنی کے کاروبار میں کوئی عمل دخل نہیں ہوتا ہے۔

کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد ختم ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو اے، جی، ایم میں کمپنی کے تحلیل ہونے کا فیصلہ ہو جائے یا کمپنی دیوالیہ ہو جائے اور اس کے دیون اثاثوں سے بڑھ جائیں۔ ان دونوں صورتوں میں متعلقہ قانونی ادارے سے کمپنی ختم کرنے کی اجازت لینا ضروری ہے، قانونی اجازت لیے بغیر کمپنی کا وجود ختم نہیں کیا جاسکتا۔ اور عموماً ایسی صورت میں حکومت کی طرف سے کمپنی کے اثاثوں کو قرض خواہوں یا حصہ داروں میں تقسیم کرنے کے لئے ایک منظم مقرر کیا جاتا ہے جسے ”ریسیور“ (Receiver) یا تحلیل کنندہ (Liquidator) کہتے ہیں۔

## منافع کی تقسیم

کمپنی سال بھر کاروبار کرنے کے بعد سالانہ نفع کا حساب لگاتی ہے اور یہ طے کرتی ہے کہ کتنا نفع ہوا؟ اس کے منافع کا کچھ حصہ بطور احتیاط کے محفوظ کر لیتی ہے، تاکہ آئندہ کمپنی کو کوئی نقصان ہو تو اس سے اس کا تدارک کیا جاسکے اس کو عربی میں ”احتیاطی“ اور انگریزی میں Reserve کہتے ہیں۔ اس احتیاطی نفع کا تعین عموماً بورڈ آف ڈائریکٹرز کرتا ہے۔ اور قانوناً بھی اس کی تحدید ہوتی ہے، اس لئے کہ احتیاطی نفع منہا کر کے باقی نفع پر ٹیکس لگتا ہے، خطرہ ہے کہ ٹیکس سے بچاؤ کے لئے کوئی کمپنی زیادہ نفع احتیاطی میں رکھ لے، اس لئے قانوناً بھی اس کی تحدید ہوتی ہے۔

احتیاطی نکالنے کے بعد بقیہ نفع شیئر ہولڈرز میں تقسیم ہوتا ہے۔ اب کمپنی کو جو دراصل نفع ہوا ہے وہ ”الربح“ ”نفع“ (Profit) ہے اور جو بطور احتیاط رکھا گیا ہے وہ ”احتیاطی“ یا محفوظ فنڈ (Reserve) ہے باقی نفع جو تقسیم ہو گا وہ ”الربح الموزع“ (Dividend) ہے۔ پرائٹ Profit اور Dividend ڈیویڈنڈ میں فرق یہ ہے کہ کل نفع پرائٹ ہے اور احتیاطی نکالنے کے بعد جو تقسیم ہو گا وہ ڈیویڈنڈ ہے، پرائٹ محض قانونی کمپنی کا نفع ہے اور ڈیویڈنڈ شیئر ہولڈرز کا۔

(Dividend) کی تقسیم کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ کبھی تو نقد نفع لوگوں کو فراہم کر دیا جاتا ہے، کبھی اس نفع کے دوبارہ حصص (شیئرز) جاری کر دیئے جاتے ہیں۔ اس قسم کے حصے کو ”بونس شیئر“

(Bonus Share) کہتے ہیں۔ بونس شیئر جاری کرنے سے کمپنی کا سرمایہ بڑھ جاتا ہے۔ ایسا عموماً اس وقت ہوتا ہے، جب کہ کمپنی کی کیش پوزیشن کمزور ہو، یعنی اس کے پاس نقد رقم کم ہو تو بجائے نفع دینے کے مزید حصص جاری کر دیے جاتے ہیں۔ کسی حصہ دار کو مثلاً دس روپے دینے کے بجائے دس روپے کا حصہ دے دیا جاتا ہے۔ لیکن اس کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ ”منظور شدہ سرمایہ“ میں اس کی گنجائش ہو۔ مثلاً ۸۰ ملین کی اجازت ملی تھی، ان میں ابھی تک ۶۰ ملین جاری کیے تھے، ۲۰ ملین کی گنجائش ہے، اگر منظور شدہ سرمائے میں مزید گنجائش نہیں ہے تو درخواست دے کر اجازت لی جائے گی۔ بونس شیئر جاری کرنے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کمپنی کے شیئرز کی بازاری قیمت (Market Value) فیمنہ اسمینہ (Face Value) سے کم نہ ہو۔ اگر بازار میں قیمت گر گئی ہے تو اب بونس شیئر جاری کرنے میں حصہ داران (شیئر ہولڈرز) کا نقصان ہے۔ مثلاً دس روپے کے شیئر کی قیمت بازار میں ۹ روپے ہے تو حصہ دار کو دس روپے کی بجائے ۹ روپے کا شیئر ملے گا تو اس کو ایک روپیہ کا نقصان ہوا۔

### ”لیٹیڈ“ کمپنی کا تصور

لیٹیڈ کمپنی کو ”الشركة المحدودة“ کہتے ہیں۔ اس سے مراد مسئولية (Liability) یعنی ذمہ داری کا محدود ہونا ہے۔ لیٹیڈ کمپنی کے حاملان حصص کی ذمہ داری ان کے لگائے ہوئے سرمائے کی حد تک محدود ہوتی ہے۔ یعنی اگر کمپنی خسارے میں گئی تو ان کا زیادہ سے زیادہ نقصان یہ ہوگا کہ ان کا لگایا ہوا سرمایہ ڈوب جائے گا۔ اگر کمپنی پر قرض زیادہ ہو گیا تو حاملان حصص سے ان کے لگائے ہوئے سرمائے سے زیادہ کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ اسی طرح کمپنی کی ذمہ داری بھی اس کے اثاثوں کی حد تک محدود ہوگی۔ قرضے ادا کرنے کے لئے زیادہ سے زیادہ کمپنی کے اثاثے قرضی کرائے جاسکتے ہیں اثاثوں سے زیادہ مطالبہ نہیں ہوگا۔ اسی لئے ”لیٹیڈ“ لکھنا ضروری ہے تاکہ قرض دینے والا اس بات کو ملحوظ رکھتے ہوئے دے کہ اس مدیون کی ذمہ داری محدود ہوگی۔

عام طور پر تو کمپنیاں ہی لیٹیڈ ہوتی ہیں، لیکن شرکت (Partnership) بھی لیٹیڈ ہوتی

۴۔

### پرائیویٹ کمپنی

کمپنی کی دو قسمیں ہیں (۱) پبلک کمپنی (شرکت عامہ) (۲) پرائیویٹ کمپنی (شرکت

خاصہ)، اب تک جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں وہ ”پبلک کمپنی“ کی ہیں۔ پرائیویٹ کمپنی بھی ایک شخص قانونی ہوتا ہے، مگر اس کے شرکاء کی تعداد محدود ہوتی ہے، (مثلاً ہمارے یہاں کم از کم ۲ اور زیادہ سے زیادہ ۵۰ شرکاء ہو سکتے ہیں) یہاں سرمائے کے حصص جاری نہیں کیے جاتے ہیں، پراسپکٹس نہیں شائع کیا جاتا ہے، اس کے شیئرز بازار حصص (اسٹاک ایکسچینج) میں فروخت نہیں ہوتے ہیں۔ قانونی تقاضا ہے کہ پرائیویٹ کمپنی کے ساتھ پرائیویٹ لکھنا ضروری ہوتا ہے۔

## شرکت اور کمپنی میں فرق

شرکت (Partner Ship) کو عربی میں ”الشركة“ (بکسر الشین و سکون المراء) یا ”شركة الاشخاص“ کہتے ہیں۔ اور کمپنی کو شرکت المساهمة (بفتح الشین و کسر المراء) کہتے ہیں۔ شرکت اور کمپنی میں کئی امتیازی فرق ہیں۔

۱۔ شرکت میں ہر شخص کاروبار کے تمام اثاثوں کا مشاع طور پر مالک ہوتا ہے۔ ہر شریک دوسرے شریک کا ذمہ دار ہے، ہر شخص کی ذمہ داری یکساں ہوتی ہے، مثلاً کوئی دین واجب ہو تو تمام شرکاء سے برابر درجے میں مسئولیت ہوگی، مگر کمپنی میں ایسا نہیں ہوتا۔ کمپنی ایک ”شخص قانونی“ ہے اس کا الگ وجود ہے اور حصہ داران کا الگ وجود ہے، حاملین حصص اس حد تک تو کمپنی کے اثاثوں میں شریک ہیں کہ اگر کمپنی تحلیل ہو اور اس کے اثاثے تقسیم ہوں تو ان کو متناسب حصے ملیں گے، لیکن کمپنی کی تحلیل سے پہلے قانون، حامل حصص کا یہ حق تسلیم نہیں کرتا کہ وہ کمپنی کے اثاثوں میں تصرف کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی حامل حصص مدیون ہو اور اس کے اثاثے قرق کیے جائیں تو جو شیئرز اس کے ہاتھ میں ہیں وہ تو قرق ہوں گے، مگر اس کے شیئرز کے متناسب سے کمپنی کے اثاثوں پر اس کو تصرف کا حق نہیں ہے۔

۲۔ شرکت میں کاروبار کی طرف سے کسی پردعوئی ہو یا کسی کی طرف سے کاروبار پردعوئی ہو تو تمام شرکاء مدعی یا مدعی علیہ ہوں گے۔ مگر کمپنی خود ایک شخص قانونی ہے، لہذا کمپنی خود مدعی یا مدعی علیہ ہوگی، حاملین حصص (شیئرز ہولڈرز) نہیں ہوں گے۔ اس شخص قانونی کی نمائندگی عدالت میں انتظامیہ کا کوئی فرد کریگا۔

۳۔ شرکت کا الگ سے کوئی قانونی وجود نہیں ہوتا، کمپنی کا الگ سے قانونی وجود ہوتا ہے، جس کو ”شخص قانونی“ کہتے ہیں۔

۴۔ شرکت میں کوئی شریک شرکت منسوخ کر کے اپنا سرمایہ نکالنا چاہے تو نکال سکتا ہے، مگر کمپنی میں

سے اپنا سرمایہ نہیں نکالا جاسکتا، البتہ شیئرز فروخت کیے جاسکتے ہیں۔

۵۔ شرکت میں عموماً ذمہ داری کاروبار کے اثاثوں تک محدود نہیں ہوتی، کمپنیوں میں ذمہ داری محدود ہوتی ہے۔

## کمپنی کے لئے فنڈ کی فراہمی

کمپنی میں ابتداءً کچھ سرمایہ (Sponsors) یعنی کمپنی بنانے والوں کی طرف سے ہوتا ہے، سرمائے کا بہت سا حصہ اجرائے حصص کے ذریعے عوام سے حاصل کیا جاتا ہے، مگر عموماً یہ سرمایہ کمپنی کے لئے کافی نہیں ہوتا، وقتاً فوقتاً مزید سرمایہ حاصل کرنے کی ضرورت بھی پیش آتی رہتی ہے۔ اس کے لئے مختلف طریقے اختیار کیے جاتے ہیں۔

الف۔ کبھی مزید سرمایہ حاصل کرنے کے لئے کمپنی مزید حصص جاری کرتی ہے۔ جب کہ منظور شدہ (Authorised) سرمایہ میں اس کی گنجائش ہو یا دوبارہ اجازت لی جائے۔ یہ حصص جواب جاری کیے گئے ہیں، ان میں قدیم حصہ داران (شیئرز ہولڈرز) کا ترجیحی حق ہوتا ہے کہ اگر وہ نئے حصص لینا چاہیں تو لے لیں۔ جن نئے حصص میں پرانے حصہ داروں کو ترجیحی حق ہوتا ہے انکو ”سہام الاولیہ“ (Right Shares) کہتے ہیں۔

یہ حق شفعہ سے ملتا جلتا ہے۔ اس کے قدیم حصہ داران کو دو فائدے ہوتے ہیں۔ (الف) عموماً کمپنی کا کاروبار شروع ہونے کے بعد شیئرز کی بازاری قیمت (Market Value) نکسی ہوئی قیمت (Face Value) سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے ان کے خریدنے میں نفع ہوتا ہے۔ اس نفع کے لینے کا حق پہلے قدیم حصہ داران کو دیا جاتا ہے، مثلاً نکسی ہوئی قیمت ۱۰ روپے اور بازاری قیمت ۲۰ روپے ہے تو شیئرز دس روپے میں ملے گا مگر فروخت ہوگا ۲۰ روپے میں، لہذا شیئرز لینے والے کو دس روپے کا نفع ہوگا۔ (ب) دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ مزید سرمائے کے حصص جاری کرنے سے حصہ داران کی شرکت کی نسبت میں کمی آ جاتی ہے۔ ان کو اپنی نسبت بحال کرنے کے لیے نئے شیئرز خریدنے کا ترجیحی حق دیا جاتا ہے مثلاً کمپنی میں پہلے ایک لاکھ روپے کا سرمایہ لگا ہوا تھا، جس میں سے کسی نے دو ہزار روپے کے شیئرز لئے تھے تو اس کی شرکت کی نسبت دو فیصد ہے، اب جب کمپنی ایک لاکھ کے مزید حصص جاری کرے گی تو اب کمپنی کا سرمایہ دو لاکھ ہو گیا۔ ۲ ہزار کی نسبت ۲ لاکھ سے ۱ فیصد رہ جائے گی۔ اس لئے اس کو حق دیا گیا ہے کہ مزید دو ہزار کے شیئرز لے کر دوبارہ نسبت دو فیصد کر لے۔

۲۔ مزید حصص جاری کرنے میں کچھ مشکلات بھی ہوتی ہیں، مثلاً سرمائے کی منظوری کی حدود و قیود

ہوتی ہیں، حصہ داران میں اضافہ ہو جاتا ہے اور ان کا کمپنی پر کنٹرول ہوتا ہے۔ اس جیسی مشکلات کی وجہ سے کمپنیاں مزید حصص جاری کرنے کا طریقہ پسند نہیں کرتیں، بلکہ مزید سرمایہ حاصل کرنے کے لئے قرض لیتی ہیں۔ قرض لینے کی دو صورتیں ہیں۔

الف۔ بینک یا کسی مالیاتی ادارے سے قرض لیا جاتا ہے، جو عموماً سود پر لیا جاتا ہے۔  
ب۔ عوام کو شیئرز لینے کی نہیں، بلکہ قرضے دینے کی دعوت دی جاتی ہے۔ اس کے لئے دو طرح کی دستاویزات کمپنی جاری کرتی ہے، جس کو لے کر لوگ قرضے دیتے ہیں۔

(۱) سند (بانڈ) (Bond)

بانڈ معینہ مدت کے لئے جاری ہوتا ہے۔ اس وقت تک اس پر سالانہ سود ملتا رہتا ہے۔ مدت کبھی زیادہ ہوتی ہے، کبھی کم۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ بانڈ زنٹالوے سال کے لئے جاری ہوئے۔ بانڈ زکا حامل مدت پوری ہونے سے پہلے اس کو فروخت بھی کر سکتا ہے۔

(۲) "شہادۃ الامتصار" (Debenture) (ڈیبینچر)

بانڈ اور ڈیبینچر میں اتنی بات قدر مشترک ہے کہ ان دونوں کا حامل کمپنی میں حصہ دار نہیں ہوتا، محض دائن ہوتا ہے جس کو کمپنی کی طرف سے سالانہ سود دیا جاتا ہے اور وقت مقرر پر رقم واپس کر دی جاتی ہے۔ اور ان دونوں فرق دو طرح سے ہے۔ ایک تو یہ کہ بانڈ صرف قرضے کی دستاویز ہے، اب بعض اوقات قرضوں کے بانڈز کو تحفظ دینے کے لئے ایک دستاویز جاری کی جاتی ہے، جس میں ان بانڈز کو کمپنی کی کسی ایک جائیداد یا بہت سی جائیدادوں کے ساتھ متعلق کر دیا جاتا ہے کہ اگر یہ قرضے ادا نہ ہوئے تو ان جائیدادوں سے ادا کر دیے جائیں گے۔ اس کو (Debenture) کہتے ہیں۔ گویا بانڈ قرضے کی دستاویز ہے اور ڈیبینچر اس کے رہن کا وثیقہ ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ اگر کمپنی دیوالیہ ہو جائے تو اثاثوں سے جن لوگوں کا حق متعلق ہوتا ہے، ان کے حقوق کی ادائیگی کی قانوناً ترتیب ہوتی ہے، اس ترتیب میں ڈیبینچر اس جائیداد کی حد تک مقدم ہوتا ہے جس کو رہن بنایا گیا تھا، بانڈز کی ادائیگی اس کے بعد ہوتی ہے۔

بانڈ کی ایک قسم ایسی ہے، جس میں حامل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ بانڈ کو شیئرز میں تبدیل کر لے۔ پہلے وہ دائن تھا، اب وہ کمپنی میں حصہ دار ہوگا۔ اس کے لئے کبھی مدت مقرر ہوتی ہے کہ اتنی مدت کے بعد شیئرز میں بدل سکتے ہیں اور کبھی مدت مقرر نہیں ہوتی، کبھی مخصوص شرائط ہوتی ہیں، کبھی نہیں۔ ایسے بانڈز کو "سندات قابلۃ للتحويل" (Convertible Bonds) کہتے ہیں۔

(۳) "اجارہ" — سرمایہ حاصل کرنے کا ایک طریقہ اور رائج ہوا ہے جس کو "اجارہ"

(Leasing) کہتے ہیں۔ اجارہ دو طرح کا ہوتا ہے، ایک (Operating Leas) (آپریٹنگ لیز) یہ وہ اجارہ ہے جو عام طور پر معروف ہے، اس میں واقعتاً فریقین میں موجد و مستاجر کا رشتہ ہوتا ہے۔ یہ اجارہ سرمایہ حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں ہوتا۔ سرمایہ حاصل کرنے کا ذریعہ دوسری قسم کا اجارہ ہے جس کو (Financial Lease) (فنانشل لیز) کہتے ہیں۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں اصل مقصود اجارے کا رشتہ قائم کرنا نہیں ہوتا، بلکہ کمپنی کو جامد اثاثوں کی (مثلاً مشینری کی) ضرورت ہے تو کمپنی بینک سے قرض لے کر خود مشینری خریدنے کی بجائے کسی بینک یا مالیاتی ادارے کو یہ کہتی ہے کہ یہ مشینری خرید کر ہمیں کرایہ پر دیدو۔ اس دوران مشینری کا مالک بینک یا مالیاتی ادارہ ہوگا اور کمپنی کرایہ دار ہونے کی حیثیت سے اسے استعمال کرتی ہے ایک مخصوص مدت کے لئے کرایہ اس تناسب سے طے کیا جاتا ہے کہ اس میں مشینری کی قیمت بھی وصول ہو جائے اور اتنی مدت کے لئے اگر یہ رقم قرض دی جاتی تو اس پر جتنا سود ملتا تھا وہ بھی وصول ہو جائے۔ جب یہ مدت گزر جاتی ہے اور کرایہ کی شکل میں مشینری کی قیمت بمعینہ شرح سود ادا ہو جاتی ہے تو اب یہ مشینری خود بخود کمپنی کی مملوک بن جاتی ہے، یہ بات کبھی معاہدے میں لکھی ہوتی ہے اور کبھی لکھی تو نہیں جاتی، مگر معروف اسی طرح ہے۔

قرض کی بجائے اجارے کا طریقہ اختیار کرنے کے دو مقصد ہوتے ہیں۔

- ۱۔ اس کی وجہ سے بعض صورتوں میں ٹیکس سے بچت ہو جاتی ہے یا ٹیکس میں کمی ہو جاتی ہے۔
- ۲۔ قرض کی وصولیابی کے لئے اجارے کا طریقہ بہ نسبت اقراض کے زیادہ باعث اعتماد ہے، اس لئے کہ اجارے میں مشینری موجد کی ملکیت میں ہوتی ہے، اس پر اسی کا لیبل لگا رہتا ہے، اگر بالفرض رقم نہ ملی تو موجد کو کوئی خطرہ نہیں، اس لئے کہ مشینری اسی کی ملکیت میں ہے۔

یہاں یہ بھی یاد رہے کہ فنانشل لیزنگ سے چونکہ ایک درجے میں سرمایہ حاصل کرنے میں مدد لینا ہی مقصود ہوتا ہے، اسلئے اس کو فنڈز کی فراہمی کا ایک طریقہ شمار کر کے اس کو ”تمویل“ (Financing) کے ذیل میں لایا گیا ہے، ”ورنہ حقیقت میں یہ تمویل نہیں ہے، اسلئے کہ تمویل وہ ہوتی ہے جس میں کوئی چیز کمپنی کی ملک میں آجائے اور یہاں وہ مشینری ابھی کمپنی کی ملکیت میں نہیں آئی۔“

## کمپنی کے حسابات

ہر کمپنی اپنے حسابات باقاعدہ رکھنے کا اہتمام بھی کرتی ہے، حسابات رکھنے کے اصول بھی ہوتے ہیں۔ حسابات رکھنا ایک باقاعدہ فن ہے۔ اس کا اجمالی تعارف بھی ضروری ہے، اس لئے کہ معاملات کو سمجھنے کے لئے اس کی کافی ضرورت پڑتی ہے۔



## تختہ توازن (Balance Sheet)

کمپنی کی املاک کو اردو میں ”اثاثے“ عربی میں ”موجودات“ یا ”اصول“ اور انگریزی میں (Assets) کہتے ہیں۔ اور دوسروں کے جو حقوق کمپنی کے ذمہ واجب ہوتے ہیں ان کو ”ذمہ داریاں“ اور عربی میں ”دیون“ یا ”حقوق“ یا ”مطلوبات“ اور انگریزی میں (Liabilities) کہتے ہیں۔ کمپنی سال میں ایک بار یا کسی معینہ تجارتی دورانیہ میں اپنی ذمہ داریوں اور اثاثوں کی تفصیل تیار کرتی ہے اس کو ”تختہ توازن“ ”لاحة الرصيد“ (Balance Sheet) کہتے ہیں۔ بیلنس شیٹ کا اجمالی تعارف یہ ہے کہ ایک طرف کمپنی کے اثاثے اور دوسری طرف ذمہ داریاں لکھ لی جاتی ہیں ”اثاثوں“ سے مراد کمپنی کی املاک اور واجب الوصول (Receivable) اسوال ہیں، اور ذمہ داریوں سے مراد وہ مالی واجبات ہیں جو کمپنی کے ذمے دوسروں کے لئے واجب الادا ہیں، پھر ان دونوں میں تناسب دیکھا جاتا ہے۔ اور اس تناسب کی بنیاد پر کمپنی کا استحکام معلوم کیا جاتا ہے۔

ذمہ داریوں اور اثاثوں میں کیا تناسب ہونا چاہئے؟ اس کے بارے میں عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ اگر ایک اور دو کا تناسب ہو یعنی اثاثے ذمہ داریوں کے مقابلے میں دو گنے ہوں تو کمپنی خوب مستحکم سمجھتی جاتی ہے، چنانچہ ایسی کمپنی کو بینک وغیرہ قرض دینے کے لئے زیادہ آمادہ ہوتے ہیں۔

بیلنس شیٹ تیار کرنے کے طریقے کی کچھ وضاحت یہ ہے کہ ایک طرف درج ذیل طریقے سے کمپنی کے اثاثے لکھے جاتے ہیں۔

## اثاثے

اس کو عربی میں ”موجودات“ اور انگریزی میں (Assets) کہتے ہیں۔  
اثاثے تین قسم کے لکھے جاتے ہیں۔

- ۱۔ رواں اثاثے (Current Assets) ان کو عربی میں ”موجودات مندولہ“ کہتے ہیں جو نقد ہوں یا سہولت نقد پذیر ہوں۔ اس میں چار مدات شامل ہوتی ہیں۔ (الف) نقد (Cash) (ب) کمپنی نے جو رقم کسی سے وصول کرنی ہے (Accounts Receivable) مثلاً کوئی چیز فروخت کی ہے، اس کی قیمت ابھی قابل وصول ہے۔ (ج) اگر کمپنی نے دوسرے اداروں کو قرض دے کر اس کی دستاویزات اور رسیدیں اپنے پاس رکھی ہوئی ہیں تو وہ بھی اس کے اثاثوں میں شمار ہیں، مثلاً بانڈ وغیرہ اس کو (Notes Receivable) کہتے ہیں۔ (د) کسی اور کمپنی یا ادارے میں سرمایہ

کاری کی گئی ہے اور وہاں سے رقم کی وصولی متوقع ہے (Investments)

۲۔ جامد اثاثے (Fixed Assets) ان کو عربی میں ”موجودات ثابتہ“ کہتے ہیں۔ ان سے مراد غیر نقد اثاثے ہیں جو جلدی نقد پذیر نہیں۔ جیسے مشینری، بلڈنگ وغیرہ۔

۳۔ غیر مادی اثاثے (Intangible Assets) ان کو عربی میں ”موجودات غیر مادیہ“ کہتے ہیں۔ ایسے اثاثے جن کو مادی طور پر محسوس نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے گڈویل، اس کی قیمت بھی لگتی ہے۔ بیج و شرا بھی ہوتی ہے مگر یہ کوئی محسوس مادی چیز نہیں، یا کسی تجارت کی ایڈورٹائزنگ (تشہیر) پر رقم خرچ ہوئی، اس تشہیر کا کئی سال تک فائدہ ہوگا۔ یہ بھی غیر مادی اثاثوں میں شامل ہوگی۔

اثاثے لکھنے کے بعد یہ بھی لکھا جاتا ہے کہ یہ اثاثے کن ذرائع سے حاصل ہوئے، ان کے لئے سرمائے کا حصول (Financing) کہاں سے ہوئی۔

اثاثوں کی قیمتیں مختلف ہوتی ہیں۔ ایک وہ قیمت جو بوقت خرید تھی، پھر استعمال کے بعد فرسودگی کی وجہ سے اس کی قیمت کم ہو جاتی ہے، زمانہ گزرنے سے قیمت میں اضافہ بھی ہوتا ہے، لیکن چونکہ قیمت کے اس تغیر کا ٹھیک ٹھیک اندازہ مشکل ہوتا ہے اس لئے بیلنس شیٹ میں اثاثوں کی وہ قیمت لگائی جاتی ہے جس پر وہ اصلاً خریدے گئے تھے۔ اس کو ”کتابی قیمت“ یا (Book Value) کہا جاتا ہے، چونکہ ان اثاثوں کی موجودہ بازاری قیمت عموماً مختلف ہوتی ہے اس لئے عموماً بیلنس شیٹ سے کمپنی کی صورتحال کی حقیقی نمائندگی نہیں ہوتی، بلکہ فنی اور تقریبی ہوتی ہے۔ اس میں دھوکہ بھی چلتا ہے۔

## ذمہ داریاں

بیلنس شیٹ کے دوسرے حصے میں ”ذمہ داریاں“ لکھی جاتی ہیں۔ یعنی وہ یہ رقم ہیں جو کمپنی پر واجب الادا ہیں، اور کمپنی کو ادا کرنی ہیں۔ ذمہ داریوں میں ملازمین کی تنخواہیں جو دی جاتی ہیں، کوئی چیز خریدی ہے اس کی قیمت واجب الادا ہے، سرمایہ لیا ہے وہ واجب الادا ہے، اس جیسی چیزیں داخل ہیں۔ ذمہ داریاں لکھنے کی ترتیب یہ ہوتی ہے کہ پہلے طویل المیعاد ذمہ داریاں لکھی جاتی ہیں۔ مثلاً قرض لیا ہے جو پانچ سال کے بعد ادا کرنا ہے۔ ایسی ذمہ داریوں کو (Long Term Liabilities) کہتے ہیں۔ اس کے بعد ”رواں ذمہ داریاں“ لکھی جاتی ہیں، جو تھوڑی مدت میں ادا کرنی ہیں، مثلاً ملازمین کی تنخواہیں، ٹیکس، کوئی چیز خریدی ہے اس کا بل ادا کرنا ہے، طویل المیعاد قرضوں کا وہ حصہ جو ایک سال کے اندر ادا کرنا ہے۔ ایسی ذمہ داریوں کو (Current Liabilities) کہتے ہیں۔

## صافی مالیت

اثاثوں میں سے ذمہ داریاں منہا کر کے جو باقی بچے اس کو ”صافی مالیت“ ”المالية الصافية“ (Net Worth) کہتے ہیں۔ یہی مالیت دراصل حصہ داروں کی ملکیت ہوتی ہے۔

## نفع، نقصان کا میزانیہ

تختہ توازن (بیلنس شیٹ) تو کمپنی کا مالی استحکام معلوم کرنے کے لئے ہوتی ہے، اس کا اس بات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ کمپنی کو کتنا نفع یا نقصان ہوا؟ نفع، نقصان کو بیان کرنے کے لئے جو رپورٹ تیار کی جاتی ہے اس کو عربی میں ”الملاححة المالية“ یا ”البيان المالى“ اور انگریزی میں (Income Statement) کہتے ہیں۔ اس کی ترتیب یہ ہوتی ہے

مجموعی فروختگی، (Gross Sales)

- واپسی،

(Returns)

(Net Sales)

= صافی فروختگی،

(Direct Expenses)

- براہ راست اخراجات،

(Gross Profit)

= اجمالی منافع،

(Indirect Expenses)

- بالواسطہ اخراجات،

(Net Profit (Pre Tax))

= صافی منافع (قبل ٹیکس)،

(Tax)

- ٹیکس،

(Net Profit (After Tax))

= صافی منافع (بعد ٹیکس)،

(Reserve)

- محفوظ فنڈ،

(Dividend)

”واپسی“ سے مراد وہ اشیاء ہیں جو بیچنے کے بعد واپس لینی پڑتی ہیں۔ وہ چونکہ فروختگی میں شامل ہو چکی ہیں اس لئے ان کو منہا کر کے جو فروختگی بچے گی وہ ”صافی فروختگی“ ہے۔ ”براہ راست اخراجات“ سے مراد وہ اخراجات ہیں جو اس چیز کی تیاری پر ہوتے ہیں جو کمپنی کا اصل سامان تجارت ہے، مثلاً اگر کوئی مل ہے تو اس کے خام مال کی خریداری پر جو اخراجات ہوں گے وہ براہ راست اخراجات میں داخل ہوں گے یا کوئی اخبار لکھتا ہے تو اس کی طباعت اور اس کے کاغذ کے اخراجات اسی

مہ میں آئیں گے۔ ”صافی فروختگی“ سے یہ اخراجات منہا کر کے جو رقم بچے وہ کمپنی کا ”اجمالی نفع“ ہے۔ ”بالواسطہ اخراجات“ سے مراد وہ اخراجات ہیں جن کا تعلق براہ راست اشیائے فروخت کی تیاری سے نہیں ہے، مثلاً دفتر کی عمارت کا کرایہ، ایڈیٹر کی تنخواہ وغیرہ۔ ”براہ راست اخراجات“ اور ”بالواسطہ اخراجات“ میں عملی فرق یہ ہے کہ براہ راست اخراجات اس وقت ہوں گے جب کہ اشیاء تیار ہوں، اگر اشیاء تیار نہ ہوں تو یہ اخراجات نہیں ہوں گے۔ پھر اشیاء زیادہ تیار ہوں تو خرچہ بھی زیادہ ہوگا، کم تیار ہوں تو اخراجات بھی کم ہوں گے۔ بالواسطہ اخراجات بہر حال بدستور جاری رہیں گے چاہے پروڈکشن ہو یا نہ ہو، کم ہو یا زیادہ۔ ”اجمالی نفع“ سے اس قسم کے اخراجات منہا ہوں تو بقیہ ”صافی نفع“ (قبل از ٹیکس) ہے۔ پھر اس میں سے حکومت کو ادا کیا جانے والا ٹیکس منہا ہو کر بقیہ ”صافی نفع“ (بعد ٹیکس) ہے۔ اس ”صافی نفع“ کا کچھ حصہ محفوظ فنڈ یا ریزرو میں منتقل کرنے کے بعد جو منافع بچتا ہے، وہ ”قابل تقسیم منافع“ یا (Distributable Profit) کہلاتا ہے۔

اکم اسٹیننٹ میں جو صافی دکھایا جاتا ہے اس کا کیش کی شکل میں ہونا ضروری نہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کمپنی نفع بہت دکھاتی ہے، مگر اس کے پاس نقد اتنا نہیں ہوتا بلکہ وہ پروڈکشن میں لگا ہوا ہوتا ہے۔ ایسی صورتوں میں ہی ”بونس شیئر“ جاری کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔



## بازارِ حصص

(Stock Exchange)

کمپنی کے احکام پر غور کرنے کے لیے ”بازارِ حصص“ کی بنیادی تفصیلات کا معلوم ہونا بھی بہت اہم ہے۔

### تعارف و ضرورت

جب کوئی شخص کمپنی کے شیئرز لے کر اس کا حصہ دار بن جائے تو اس کے لیے ممکن نہیں ہے کہ وہ کسی وقت اپنی رقم واپس لے کر شرکت ختم کر سکے۔ بلکہ جب تک کمپنی وجود میں ہے، اس سے حصہ کی رقم واپس نہیں لی جاسکتی۔ چونکہ بہت سے شرکاء یہ چاہتے ہیں کہ وہ اپنی شرکت کو ختم کر کے اپنے حصہ کو نقد میں تبدیل کر لیں، اس لیے یہ ضمانت فراہم کرنا ضروری تھا کہ رقم لگانے کے بعد بوقت ضرورت اپنے شیئرز کو نقد میں تبدیل کرنا ممکن ہوگا، اس کے لیے بازارِ حصص قائم کیا گیا ہے جس میں شیئرز بیچے جاسکتے ہیں۔ یعنی کمپنی کے حصہ دار اپنی شرکت ختم کر کے کمپنی سے تو اپنا سرمایہ واپس نہیں لے سکتے۔ لیکن بازارِ حصص میں وہ اپنا حصہ کسی اور کو بیچ سکتے ہیں جس کے نتیجے میں خریدار ان کی جگہ کمپنی کا حصہ دار بن جاتا ہے۔ جس جگہ شیئرز کی خرید و فروخت ہوتی ہے اس کو ”بازارِ حصص“ (Stock Market) کہتے ہیں۔

شیئرز کی خرید و فروخت کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ دو شخص کسی ادارے کے توسط کے بغیر شیئرز کی خرید و فروخت کریں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کسی ادارے کے توسط سے شیئرز کی خرید و فروخت ہو۔ وہ ادارہ ”اشاک ایکسچینج“ ہے جو شیئرز کی خرید و فروخت کی نگرانی بھی کرتا ہے اور واسطہ بھی بنتا ہے۔ اس کو عربی میں ”بورصہ“ کہتے ہیں۔ اشاک ایکسچینج کے توسط کے بغیر جو شیئرز کا کاروبار ہوتا ہے، اس کو ”عملیات من وراء المنصة“ (Over the Counter Transactions) کہتے ہیں۔ اس انداز کی خرید و فروخت کا کوئی خاص نظم نہیں، اس کی تفصیلات جاننے کی بھی ضرورت نہیں۔ جو خرید و فروخت اشاک ایکسچینج کے ذریعے ہوتی ہے اس کی چند تفصیلات سمجھنا ضروری ہے۔ اشاک ایکسچینج ایک پرائیویٹ ادارہ ہوتا ہے۔ جو حکومت کی اجازت و سرپرستی کے ساتھ کمپنیوں کے شیئرز کی

خرید و فروخت کا کام کرتا ہے۔ لیکن اشاک ایکسیج انہی کمپنیوں کے شیئرز کا کاروبار کرتا ہے جو قابل اعتماد ہوں اور کچھ نہ کچھ سا کھ رکھتی ہوں۔ جن کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت اشاک ایکسیج میں ہوتی ہے ان کو (Listed Companies) کہتے ہیں۔ ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت اشاک ایکسیج میں بھی ہو سکتی ہے اور ”اوردی کاؤنٹر“ بھی ہو سکتی ہے۔ کسی کمپنی کی لسٹنگ کبھی اس کے وجود میں آ جانے کے بعد ہوتی ہے۔ کبھی کمپنی منظور ہونے کے بعد اس کے کاروبار شروع ہونے سے پہلے، بلکہ کبھی شیئرز فلوٹ ہونے سے بھی پہلے لسٹنگ ہو جاتی ہے اس کو عبوری (Provisional) لسٹنگ کہتے ہیں۔ اس کا کاؤنٹر بھی الگ ہوتا ہے۔ جن کمپنیوں کے شیئرز اشاک ایکسیج نہیں لیتا ہے ان کو (Unlisted Companies) کہتے ہیں۔ ان کے شیئرز کی خرید و فروخت ”اوردی کاؤنٹر“ ہی ہو سکتی ہے اشاک ایکسیج میں نہیں ہو سکتی۔

## ممبر شپ

اشاک ایکسیج میں ہر شخص شیئرز کی خرید و فروخت کا کام نہیں کر سکتا، اس کے لیے ممبر ہونا ضروری ہے، ممبر شپ کی فیس بھی ہوتی ہے۔ ممبر ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اشاک ایکسیج میں شیئرز کا کاروبار بہت وسیع، نازک اور فنی نوعیت کا ہوتا ہے۔ وہاں کی مخصوص اصطلاحات ہوتی ہیں۔ ایک نیا نا تجربہ کار شخص کاروبار میں غلطی بھی کر سکتا ہے۔ اور ادارہ وہاں ہونے والے تمام معاملات میں ادائیگیوں کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ لہذا ادارہ ہر شخص کو خرید و فروخت کی اجازت دے کر اس کے معاملات کا ذمہ دار نہیں بننا چاہتا، اس لئے ممبر ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے۔

## اشاک ایکسیج میں دلالی

اشاک ایکسیج کے ممبر اپنے لئے بھی شیئرز خریدتے ہیں اور بحیثیت دلال کمیشن لے کر دوسروں کے لیے بھی خریدتے ہیں۔ غیر ممبر کو شیئرز خریدنے ہوں تو وہ کسی دلال کے واسطے سے خریدتا ہے۔ شیئرز خریدنے کے لیے دلال کو آرڈر دینے کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ مارکیٹ آرڈر (Market Order) یعنی ایسا آرڈر جس میں دلال سے یہ کہہ دیا گیا ہو کہ مارکیٹ میں جو بھی ریٹ ہو اس پر فلاں کمپنی کے شیئرز خرید لیے جائیں۔

۲۔ لمیٹڈ آرڈر (Limited Order) یعنی ایک قیمت مقرر کر کے آرڈر دیا جائے کہ اگر قیمت پر شیئرز مل جائیں تو لے لیے جائیں، اس سے زیادہ قیمت پر نہ خریدے جائیں۔

۳۔ اسٹاپ آرڈر (Stop Order) - یعنی شیئرز کا مالک اپنے شیئرز کی بیچ کا مشروط آرڈر دیتا ہے کہ اگر اس کی قیمت بحال رہے یا بڑھتی رہے تو شیئرز نہ بیچنا اور اگر قیمت گرنے لگے تو بیچ دینا۔

## شیئرز کی قیمتوں کا تعین

کمپنیوں کے شیئرز کی قیمتوں میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔ اس میں کمپنی کے اثاثوں کا بھی دخل ہوتا ہے۔ اثاثے بڑھنے سے قیمت بڑھتی ہے، لیکن اثاثوں کے علاوہ اور کئی خارجی عوامل سے بھی قیمتیں اثر پذیر ہوتی ہیں، مثلاً منافع کے امکانات، طلب و رسد کا رجحان، سیاسی حالات، موسمی حالات، غیر مادی عوامل جیسے بعض افواہوں اور تخمینوں سے بھی قیمتیں اثر پذیر ہوتی ہیں۔ چونکہ قیمتوں کے اتار چڑھاؤ میں خارجی عوامل بھی اثر انداز ہوتے ہیں، اس لئے شیئرز کی قیمتوں سے کمپنی کے اثاثوں کی حقیقی نمائندگی نہیں ہوتی۔ کسی کمپنی کے شیئرز کی قیمت بڑھ جائے تو اس شیئر کی مارکیٹ کو اشاک (Bull Market) کی اصطلاح میں (Bull Market) کہتے ہیں، اور قیمت کم ہو جائے تو اسے (Bear Market) کہتے ہیں۔

## خریدار حصص کی قسمیں

- ۱۔ شیئرز خریدنے والے دو طرح کے ہوتے ہیں  
بعض لوگ کمپنی میں حصہ دار بننے کے لیے شیئرز خریدتے ہیں اور شیئرز اپنے پاس رکھ کر سالانہ نفع حاصل کرتے ہیں، مگر ایسے لوگ بہت کم ہیں۔
- ۲۔ اکثر لوگ ایسے ہوتے ہیں جو شیئرز کو بذاتِ خود مال تجارت سمجھ کر اس کی خرید و فروخت کرتے ہیں، جب شیئرز کی قیمت کم ہو اس وقت خریدتے ہیں اور جب قیمت بڑھ جائے تو بیچ دیتے ہیں۔ دونوں قیمتوں میں جو فرق ہوتا ہے وہ ان کا نفع ہوتا ہے۔ قیمتوں کے بڑھ جانے کی وجہ سے جو نفع حاصل ہوتا ہے اس کو (Capital Gain) کہتے ہیں۔ اس کاروبار میں پہلے تخمینہ اور اندازہ لگانا ہوتا ہے کہ کونسے شیئرز کی قیمتیں آئندہ کم ہوں گی اور کونسے شیئرز کی قیمتیں بڑھیں گی، اس عمل تخمینہ کو (Speculation) کہتے ہیں۔ یہ اندازہ کبھی صحیح ثابت ہوتا ہے اور کبھی غلط۔

## شیئرز کی خرید و فروخت کا طریق کار

شیئرز کی خریداری کے تین طریقے ہیں:

## ۱۔ حاضر سودا (Spot Sale)

یہ خرید و فروخت کا عام سادہ انداز ہے کہ کسی نے شیئرز دے کر ان کی قیمت وصول کر لی۔ اس حاضر سودے میں بھی شیئرز کے سرٹیفکیٹ پر قبضہ عموماً ایک ہفتے کے بعد ہوتا ہے۔

## ۲۔ (Sale On Margin)

اس سے مراد شیئرز کی ایسی خریداری ہے جس میں قیمت کا کچھ فیصد حصہ فی الحال ادا کر دیا جائے باقی ادھار ہو۔ مثلاً دس فیصد قیمت ادا کر دی اور ۹۰ فیصد ادھار ہے۔ اس کی عموماً صورت یہ ہوتی ہے کہ جو لوگ اکثر شیئرز خریدتے رہتے ہیں ان کے دلالوں سے تعلقات ہوتے ہیں۔ اب کوئی شخص دلال سے کہتا ہے کہ فلاں کمپنی کے شیئرز Margin پر خرید لو، جس کی شرح طے کر لی جاتی ہے مثلاً دس فیصد، اتنی رقم تو خریدار دیدیتا ہے، باقی ۹۰ فیصد دلال اپنی طرف سے ادا کرتا ہے۔ یہ رقم دلال کا قرض ہوتا ہے خریدار کے ذمے۔ دلال کبھی اس پر سود لیتا ہے اور کبھی نہیں۔ اور کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ چند دن تک تو مہلت بلا سود ہے، اس کے بعد سود ادا کرنا لازمی ہوتا ہے مثلاً اگر باقی ماندہ قیمت تین دن تک ادا کر دی تو سود نہیں ہوگا لیکن اس کے بعد سود لگے گا۔ اس میں دلال کا اصل فائدہ کمیشن ہوتا ہے۔ اپنا کاروبار جاری رکھنے کے لیے اور کمیشن لینے کے لیے وہ قرض دینے کو بھی تیار ہوتا ہے۔

## ۳۔ (Short Sale)

شارٹ سیل درحقیقت ”بیع غیر مملوک“ کا نام ہے، یعنی بائع ایسے شیئرز فروخت کر دیتا ہے جو ابھی اس کی ملکیت میں نہیں ہوتے۔ لیکن اسے یہ توقع ہوتی ہے کہ سودا ہو جانے کے بعد میں یہ شیئرز لے کر خریدار کو دے دوں گا۔

## حاضر اور غائب سودے

شیئرز کے سودے دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک کو حاضر سودا (Spot Sale) کہتے ہیں اور دوسرے کو غائب سودا (Forward Sale) کہتے ہیں۔ حاضر سودے میں شیئرز کی بیع ابھی ہو جاتی ہے اور حقوق کی منتقلی بھی ابھی ہو جاتی ہے۔ خریدار ابھی سے شیئرز لینے کا حقدار ہوتا ہے، مگر بعض انتظامی مجبوریوں کی بناء پر شیئرز کے سرٹیفکیٹ کی ادائیگی (ڈیلیوری) میں تاخیر ہوتی ہے۔ عموماً ایک



سے تین ہفتوں تک تاخیر ہو جاتی ہے۔ لیکن زیادہ تر یہ تاخیر رجسٹرڈ شیئرز کی ادائیگی میں ہوتی ہے، جن پر حامل کا نام لکھا ہوا ہوتا ہے۔ حامل کا نام بدلنے کے لیے کمپنی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اس کی وجہ سے تاخیر ہو جاتی ہے۔ بیئر شیئرز میں زیادہ تاخیر نہیں ہوتی ہے۔۔۔ حاضر سودے میں بھی چونکہ شیئرز پر قبضہ ہونے میں تاخیر ہو جاتی ہے، اس لئے یہاں بھی خریدار شیئرز کے سرٹیفکیٹ کو اپنی تحویل میں لینے سے پہلے آگے بچ دیتا ہے۔ بسا اوقات قبضے کا وقت آنے پر اس کی کئی ہاتھوں میں بیچ ہو چکی ہوتی ہے۔ حاضر سودے میں شیئرز کی بیچ ہو جانے کے بعد قبضے سے پہلے اگر کمپنی نفع تقسیم کر دے تو کمپنی نفع بائع کے نام ہی جاری کرتی ہے، لیکن طریق کار یہی ہے کہ چونکہ بیچ ہونے کے بعد نفع تقسیم ہوا ہے، اس لئے بائع وہ نفع خریدار کو دیدیتا ہے۔

غائب سودے میں بیچ تو ابھی ہو جاتی ہے، مگر مستقبل کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ جیسے ابھی شیئرز کی بیچ ہو چکی ہے، مگر قبضے وغیرہ کے حقوق فلاں تاریخ سے متعلق ہوں گے۔ غائب سودے میں جب وہ تاریخ آتی ہے جس پر شیئرز کی ادائیگی طے کی گئی تھی تو بعض اوقات شیئرز خریدار کے حوالے کر دیئے جاتے ہیں، اور بعض اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ بائع اور خریدار شیئرز لینے کے بجائے خریداری کی تاریخ کی قیمت اور ادائیگی کی تاریخ کی قیمت کا فرق آپس میں برابر کر لیتے ہیں۔ مثلاً یکم جنوری کو ۳۰ مارچ کی تاریخ کے لئے غائب سودا کیا گیا تھا، اور فی شیئر دس روپے قیمت مقرر ہوئی تھی۔ لیکن جب ۳۰ مارچ کی تاریخ آئی تو شیئرز کی قیمت بڑھ کر بارہ روپے ہو گئی۔ اب بائع خریدار کو شیئرز دینے کے بجائے دو روپے فی شیئر ادا کر دیتا ہے، یا اگر قیمت آٹھ روپے رہ گئی تو خریدار بجائے اس کے کہ بائع کو دس روپے دیکر اس سے شیئرز وصول کرے، اسے فی شیئر دو روپے دیدیتا ہے اور شیئرز وصول نہیں کرتا۔ پھر غائب سودے میں سودے کی تاریخ کے بعد ادائیگی کی تاریخ آنے تک بعض اوقات بہت سے سودے ہو جاتے ہیں یعنی پہلا خریدار دوسرے کو، دوسرا تیسرے کو بیچتا رہتا ہے۔ اور بعض اوقات آخر میں سب شیئرز کے لین دین کے بجائے قیمتوں کا فرق برابر کر لیتے ہیں۔

### اجناس میں حاضر اور غائب سودے

بعض ممالک میں اشاک آپھینج کے ذریعے جیسے شیئرز کے حاضر اور غائب سودے ہوتے ہیں ایسے ہی اجناس اور اشیاء کے بھی حاضر اور غائب سودے ہوتے ہیں۔ یہ سودے چند منتخب بڑی بڑی اجناس میں ہوتے ہیں مثلاً گندم، کپاس وغیرہ۔

اجناس کا حاضر سودا تو یہ ہوتا ہے کہ کسی جنس کی ابھی بیچ ہوئی اور حقوق بھی منتقل ہو گئے اور

خریدار ابھی سے قبضے کا حقدار قرار پایا۔ کسی انتظامی مجبوری کی بناء پر قبضے میں تاخیر ہو تو وہ الگ بات ہے، مگر وہ حقدار قبضے کا بن چکا ہے۔

غائب سودا یہ ہے کہ بیع تو ہو گئی، مگر قبضے کے لیے کوئی آئندہ تاریخ مقرر ہو جاتی ہے، اصولی طور پر اس کو (Forward Sale) بھی کہتے ہیں اور (Future Sale) بھی کہتے ہیں۔ مگر آج کل عملی طور پر ان دونوں میں فرق ہوتا ہے۔ غائب سودے میں اگر جانبین کا مقصد مقررہ تاریخ پر لینا دینا ہی ہو یعنی مشتری کا مقصد جنس وصول کرنا اور بائع کا مقصد قیمت لینا، اس کو (Forward Sale) کہتے ہیں۔ اور اگر جانبین کا مقصد مقررہ تاریخ پر لینا دینا نہ ہو بلکہ جنس کو محض معاملے کی بنیاد کی حیثیت سے اختیار کیا گیا ہو اس کو (Future Sale) کہتے ہیں۔ اور عربی میں اس کو ”مستقبلات“ کہتے ہیں۔ اس میں جنس کا لینا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ مقصد دو باتوں میں سے ایک بات ہوتی ہے۔

### ۱۔ سٹہ (Speculation)

تاریخ مقررہ پر جنس لینے، دینے کے بجائے قیمتوں کا فرق برابر کر کے نفع کمایا جاتا ہے۔ مثلاً یکم دسمبر کو یہ معاملہ طے ہوا کہ یکم جنوری کو کپاس کی سو گانٹھیں ایک لاکھ روپے میں دینی ہوں گی، مگر نہ بائع کا مقصد کپاس دینا ہوتا ہے اور نہ مشتری کا مقصد کپاس لینا ہوتا ہے، بلکہ تاریخ آنے پر دونوں آپس میں نفع یا نقصان برابر کر لیتے ہیں۔ اگر یکم جنوری کو سو گانٹھوں کی قیمت ایک لاکھ دس ہزار ہو گئی تو بائع مشتری کو دس ہزار دے کر معاملہ صاف کر لے گا۔ اور اگر یکم جنوری کو قیمت ۹۰ ہزار ہو گئی تو بائع مشتری سے دس ہزار لے کر معاملہ صاف کر لے گا۔

### ۲۔ (Future Sale)

کا دوسرا مقصد ممکنہ نقصان سے تحفظ ہوتا ہے۔ اس کو (HEDGING) کہتے ہیں، عربی میں اس کو ”تأمين ضد الخسارة“ کہا جاسکتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص کسی جنس کا غائب سودا (Forward Sale) کرتا ہے اور اس کا مقصد واقعی جنس وصول کرنا ہی ہوتا ہے، سٹہ مقصود نہیں ہوتا۔ لیکن خریدار یہ خطرہ محسوس کرتا ہے کہ اگر مقررہ تاریخ تک اس جنس کی قیمت گر گئی تو مجھے نقصان ہوگا تو وہ اس نقصان سے بچنے کے لیے اسی جنس کو (Future Market) میں اسی تاریخ کے لیے (Future) پر فروخت کرتا ہے، تاکہ اگر اس جنس کی قیمت گر گئی تو پہلے معاملے میں جتنا نقصان

ہوگا اتنا ہی دوسرے معاملے میں وصول ہو جائے گا۔

مثلاً زید نے یکم دسمبر کو کپاس کی سو گانٹھیں ایک لاکھ روپے میں خریدیں، قبضہ یکم جنوری کو طے ہوا۔ اس کا خیال یہ ہے کہ یکم جنوری کو کپاس کی سو گانٹھیں لے کر آگے بیچ کر نفع کماؤں گا، مگر خطرہ یہ ہے کہ یکم جنوری کو کپاس کی قیمت گر گئی تو اس کو نقصان ہوگا۔ زید اس نقصان سے بچنے کے لئے یہ کارروائی کرتا ہے کہ کپاس کی سو گانٹھیں یکم جنوری تک ایک لاکھ روپے میں (Futures) مارکیٹ میں خالد کو بیچ دیتا ہے۔ اب اگر یکم جنوری کو سو گانٹھوں کی قیمت ۹۰ ہزار ہو گئی تو زید کو دس ہزار کا خسارہ ہوا۔ مگر اتنی ہی گانٹھیں چونکہ اس نے خالد کو (Futures) کے بازار میں بیچی ہوئی ہیں، اس لئے یکم جنوری کو وہ ۹۰ ہزار میں دوسری گانٹھیں خرید کر خالد کو ایک لاکھ میں فروخت کر دے گا۔ اور اس طرح پہلے معاملے میں زید کو جو دس ہزار کا خسارہ ہوا تھا وہ اس نے خالد کے ساتھ کیے ہوئے معاملے سے وصول کر لیا۔ ”فلوچر سیز“ اس طرح نقصان سے بچنے کے لیے بھی ہوتی ہے، اسی کو (Hedging) ہیجنگ کہتے ہیں۔

(Futures) وغیرہ کا کاروبار بعض ممالک میں اسٹاک ایکسچینج ہی میں ہوتا ہے اور بعض ممالک میں اس کا الگ بازار ہوتا ہے۔

### بیع الخیارات (Options)

کسی خاص چیز کو خاص قیمت پر بیچنے یا خریدنے کے حق کا نام ”خیارات“ یا Options ہے۔ کوئی شخص دوسرے سے وعدہ کرتا ہے کہ اگر تم چاہو گے تو فلاں چیز اتنی قیمت میں اتنی مدت تک میں خریدنے کا معاہدہ کرتا ہوں، تم جب چاہو بیچ سکتے ہو، اس کو بیچنے کا آپشن کہتے ہیں۔

Option دینے والا یہ حق دینے پر فیس لیتا ہے۔ Option دینے والا اس مدت میں اس چیز کو اسی قیمت پر خریدنے کا پابند ہوتا ہے، لیکن Option لینے والا بیچنے کا پابند نہیں ہوتا، اسی طرح اس کے برعکس بعض اوقات ایک شخص سے یہ وعدہ کرتا ہے کہ میں تم کو فلاں چیز فلاں تاریخ کو فلاں نرخ پر بیچنے کی ذمہ داری لیتا ہوں، اس تاریخ تک تم جب چاہو مجھ سے اس نرخ پر یہ چیز خرید لینا۔ یہ خریداری کا آپشن ہے۔ Option کرنسی پر بھی ہوتا ہے اور اجناس پر بھی ہوتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ Option دینے والا لینے والے کو اس کرنسی یا جنس کی قیمتوں کے اتار چڑھاؤ سے مطمئن کرتا ہے اور یہ اطمینان دلانے پر کمیشن لیتا ہے۔

مثلاً ایک شخص نے ۲۵ روپے کا ایک ڈالر خریدا۔ وہ اس کمیشن میں ہے کہ اگر یہ اپنے پاس

رکھوں تو اس کی قیمت گرنے کا احتمال ہے۔ اگر ابھی آگے فروخت کر دوں تو ہو سکتا ہے کہ آئندہ اس کی قیمت بڑھ جائے تو نفع سے محروم رہوں گا۔ اب دوسرا شخص اس کو اطمینان دلاتا ہے کہ ڈالر تم اپنے پاس رکھو، میں تم سے وعدہ کرتا ہوں کہ تین ماہ تک یہ ڈالر میں تم سے ۲۵ روپے میں خریدوں گا، اور اس وعدہ پر اتنی فیس لوں گا۔ اس کی وجہ سے وہ شخص قیمت گرنے سے مطمئن رہے گا۔ اگر قیمت بڑھے گی تو کسی اور کو فروخت کر دے گا، قیمت گرے گی تو Option بیچنے والے کو ۲۵ روپے میں فروخت کر دے گا۔

Option کو مستقل مال تجارت سمجھا جاتا ہے۔ اس کی آگے بھی بیع ہو جاتی ہے۔ یہ کاروبار دوسرے ممالک میں بہت وسیع پیمانے پر ہو رہا ہے۔ اور اس کی صورتیں روز بروز پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتی جا رہی ہیں۔

### السوق المالية (Financial Market)

اشاک ایکسچینج ایک بڑے بازار کا حصہ ہے جس کو "السوق المالية (Financial Market) یا (Capital Market) کہتے ہیں۔ جس میں صرف کمپنیوں کے شیئرز ہی نہیں، بلکہ دوسرے اداروں (بینک، دیگر مالیاتی ادارے، حکومت وغیرہ) کی جاری کردہ مالیاتی دستاویزات کی خرید و فروخت بھی ہوتی ہے۔ گو اس بازار کا کوئی الگ جغرافیائی وجود ضروری نہیں، عملاً یہ سب کام اشاک ایکسچینج میں ہی ہو سکتے ہیں، مگر اصطلاح میں اس کا معنوی تصور ہے۔ اسی Financial Market میں "سرکاری تمسکات" (Government Securities) کی بیع و شراء بھی ہوتی ہے۔ "سرکاری تمسکات" ان دستاویزات کو کہتے ہیں جو حکومت وقتاً فوقتاً عوام سے قرض لینے کے لیے جاری کرتی ہے۔ جب حکومت کے ذرائع آمدنی (ٹیکس وغیرہ) بجٹ کے لئے ناکافی ہوں تو حکومت یہ مالیاتی دستاویز عوام سے قرض لینے کے لیے جاری کرتی ہے۔ مثلاً

۱۔ انعامی بانڈ جس میں ہر بانڈ پر تو نفع نہیں ہوتا، تمام بانڈز سے حاصل ہونے والی رقوم پر مجموعی طور پر نفع ہوتا ہے جو قرضہ اندازی سے تقسیم ہوتا ہے۔

۲۔ ڈیفنس سیونگ سرٹیفکیٹ

۳۔ خاص ڈیپازٹ سرٹیفکیٹ

۴۔ فارن ایکسچینج بیئرز سرٹیفکیٹ۔ پہلے عوام کو فارن ایکسچینج (بیرونی کرنسی) اپنے پاس رکھنے کی اجازت نہیں تھی۔ جس کا نتیجہ یہ تھا کہ جب کسی کو فارن ایکسچینج کی ضرورت پیش آتی تو اس میں بہت سی قانونی مشکلات ہوتی تھیں۔ اس صورت حال کا ایک نقصان یہ تھا کہ لوگ غیر قانونی ذرائع سے فارن

ایکسچینج حاصل کرتے اور اپنے پاس رکھتے تھے۔ دوسرا نقصان یہ تھا کہ لوگ باہر سے فارن ایکسچینج مثلاً ڈالر لاتے تو وہ حکومت کو نہیں دیتے تھے، جب کہ حکومت کو ان کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا اس کو قانونی شکل دے کر لوگوں سے فارن ایکسچینج بطور قرض لینے کے لئے جو دستاویز حکومت نے جاری کی اس کو ”فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ“ (F.E.B.C) کہتے ہیں۔ اس کی شکل یہ ہے کہ حکومت ڈالر لے کر اس وقت کی قیمت کے مطابق پاکستانی روپے کا سرٹیفکیٹ جاری کر دیتی ہے، مثلاً اس وقت ڈالر کی قیمت ۲۵ روپے ہے اور باہر سے آنے والا سو ڈالر لے کر آیا تو حکومت اس سے ڈالر کی قیمت لے کر اس کو دو ہزار پانچ سو روپے کا سرٹیفکیٹ جاری کرے گی، جس کا مطلب یہ ہو گا کہ حکومت حامل سرٹیفکیٹ کے لئے پاکستانی ڈھائی ہزار روپوں کی مقروض ہے۔

ایف، ای، بی، سی پر سالانہ ۱۲ فیصد اضافہ ملتا ہے، اور اس کا حامل جب چاہے یہ سرٹیفکیٹ پیش کر کے دوبارہ ڈالر لے سکتا ہے، اور حامل اس سرٹیفکیٹ کو بیچ بھی سکتا ہے۔

یہ تمام سرکاری تمسکات ہیں، ان میں اصل معاملہ تو حکومت اور قرض دہندہ (حامل دستاویز) کے درمیان ہوتا ہے، لیکن عوام کی سہولت کے لئے ان کے بیچنے کی بھی گنجائش رکھی گئی ہے (Financial Market) میں ان کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ حامل دستاویز جب اس کی بیع کرے گا تو اب وہ دائن نہیں رہے گا، اس کا معاملہ حکومت سے ختم ہو جائے گا اور اب خریدار دائن ہو گا اور حکومت کا معاملہ خریدار سے وابستہ ہو جائے گا۔ شیرزیا قرضے کی دستاویزات جہاں ان کے جاری کنندہ کے بجائے کسی تیسرے شخص کو فروخت کی جائیں، اس بازار کو ”ثانوی بازار“ (Secondary Market) کہا جاتا ہے۔ جن دستاویزات کا کوئی ثانوی بازار ہو، یعنی وہ کسی تیسرے فریق کو بیچی جاسکتی ہوں، ان کو زیادہ پرکشش سمجھا جاتا ہے اور لوگ روپے کے عوض یہ دستاویزات لینے سے اس لئے زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں کہ جب چاہیں گے انہیں ثانوی بازار میں بیچ کر نقد رقم حاصل کر لیں گے۔



## کمپنی پر ایک نظر شرعی حیثیت سے!

اب تک کمپنی کے بارے میں مروجہ نظام کا ذکر ہوا ہے۔ کمپنی کی یہ حقیقت معلوم ہونے کے بعد اب اس کی شرعی حیثیت پر گفتگو مناسب ہوگی۔ اس موضوع پر بحث کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک حصہ اصولی اور بنیادی طور پر کمپنی کے جواز یا عدم جواز کی بحث سے متعلق ہے اور دوسرا حصہ کمپنی سے متعلق جزوی مسائل کا ہے۔

جہاں تک پہلی بحث کا تعلق ہے تو اتنی بات تو پہلے بھی واضح ہو چکی ہے کہ کمپنی کی جو خصوصیات سامنے آئی ہیں، ان کے لحاظ سے کمپنی شرکت کی معروف اقسام میں سے کسی میں داخل نہیں۔ فقہاء نے شرکت کی چار اقسام ذکر کی ہیں، اگر مضاربہ کو بھی اس میں شامل کر لیا جائے تو پانچ اقسام بن جاتی ہیں کمپنی کا یہ نظام ان پانچوں میں سے کسی میں بھی تمام وکمال داخل نہیں، جیسا کہ پہلے شرکت اور کمپنی میں فروق بتائے جا چکے ہیں۔ اب یہاں علمائے معاصرین کے تین نقطہ نظر ہیں۔ ایک یہ کہ چونکہ شرعاً شرکت ان پانچ قسموں میں منحصر ہے اور کمپنی ان میں کسی میں بھی تمام وکمال داخل نہیں، لہذا یہ جائز نہیں۔ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ محض اس بناء پر کہ کمپنی ان پانچ قسموں میں داخل نہیں اس کو ناجائز نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ فقہاء کرامؒ نے جو اقسام ذکر کی ہیں وہ منصوص نہیں، بلکہ فقہاء نے شرکت کی مروجہ صورتوں کا استقراء کر کے اس کی روشنی میں تقسیم فرمائی ہے۔ پھر کسی نص میں یا فقہاء کے کلام میں کہیں یہ تصریح نہیں کہ جو صورت ان اقسام سے خارج ہو وہ جائز نہیں ہوگی۔ لہذا اگر شرکت کی کوئی صورت ان اقسام میں داخل نہ ہو اور شرکت کے اصول منصوصہ میں سے کسی کے خلاف بھی نہ ہو تو جائز ہوگی۔

تیسرا نقطہ نظر حکیم الامت حضرت تھانویؒ کا ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ اپنی حقیقی روح کے اعتبار سے کمپنی شرکت عنان میں داخل ہے۔ (امداد الفتاویٰ ص ۶۲ ج ۳)۔ اگرچہ کمپنی کی بعض ایسی خصوصیات ہیں جو معروف شرکت عنان میں نہیں پائی جاتیں، لیکن ان کی وجہ سے عنان کی حقیقت تبدیل نہیں ہوتی۔ اب کمپنی کی شرعی حیثیت پر گفتگو کرنے کے لئے اس کی خصوصیات پر الگ الگ غور کرنا ہوگا کہ وہ شریعت کے مطابق ہیں یا نہیں؟ ان خصوصیات میں سے اکثر انتظامی نوعیت کی ہیں جو شرعاً قابل اعتراض نہیں۔ البتہ کمپنی میں دو چیزیں شرعی اعتبار سے خاص طور پر قابل غور اور باعث تردد

ہیں۔ ان امور کے بارے میں احقر اپنی اب تک کی سوچ کا حاصل اہل علم کے غور و فکر کے لئے پیش کرتا ہے۔

۱۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ شرکت کا الگ سے کوئی قانونی وجود نہیں ہوتا، مگر کمپنی کا اپنا مستقل قانونی وجود ہوتا ہے جس کو شخص قانونی کہا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شخص قانونی کا تصور درست ہے یا نہیں؟ جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں گو شخص قانونی کی اصطلاح موجود نہیں، لیکن اس کے نظائر موجود ہیں۔

### ”شخص قانونی“ کے نظائر

۱۔ وقف۔ اس کے لئے اگرچہ شخص قانونی کی اصطلاح استعمال نہیں ہوئی، مگر حقیقت میں یہ ایک شخص قانونی ہے۔ اس لئے کہ وقف مالک ہوتا ہے، مسجد یا وقف کو چندہ دیا جائے تو وہ چندہ یا دیگر عطیات وقف نہیں ہوتے جب تک کہ ان کی وقف ہونے کی تصریح نہ کر دی جائے، بلکہ وقف کے مملوک ہوتے ہیں، اور وقف مالک ہوتا ہے، وقف دائن بھی ہوتا ہے۔ ایسے ہی وقف مدیون بھی ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص وقف کا ملازم ہے تو اس کی تنخواہ وقف کے ذمے دین ہے، عدالت میں مقدمہ ہو تو وقف مدعی اور مدعی علیہ بھی ہو سکتا ہے، اور متولی اس کی نمائندگی کرتا ہے۔ مالک ہونا، دائن ہونا، مدیون ہونا یا مدعی علیہ ہونا شخص کے اوصاف میں سے ہے۔ معلوم ہوا کہ وقف میں شخص قانونی کی خصوصیات تسلیم کی گئی ہیں۔ گو فقہاء نے یہ اصطلاح استعمال نہیں کی۔

۲۔ بیت المال۔ بیت المال سے پوری قوم کا حق تو متعلق نہیں ہے، مگر ہر شخص اس مال میں ملک کا دعویٰ نہیں کر سکتا، اس مال کا مالک بیت المال ہی ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ بیت المال بھی ایک شخص قانونی ہے بلکہ فقہاء کی تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیت المال کی ہر مد ایک مستقل شخص قانونی ہے۔ بیت المال کے دو الگ الگ حصے ہیں۔ بیت المال الصدقہ اور بیت المال الخراج، امام زیلعیؒ نے<sup>(۱)</sup> مسئلہ لکھا ہے کہ اگر ایک حصے میں مال نہ ہو تو بوقت ضرورت دوسرے حصے سے قرض لیا جاسکتا ہے۔ تو اس صورت میں جس حصے سے قرض لیا گیا وہ دائن اور جس حصے کے لئے لیا گیا وہ مدون ہوگا۔ دائن یا مدیون تو شخص ہوا کرتا ہے، معلوم ہوا کہ بیت المال کو بھی شخص فرض کر لیا گیا ہے۔

۳۔ نرکۃ مستغرقة بالدين۔ کسی میت کا سارا ترکہ مدیون سے مستغرق ہو تو اس صورت میں دائن کا مدیون نہ میت ہے، اس لئے کہ مرنے کے بعد کوئی شخص مدیون نہیں ہوتا اور نہ

(۱) تبیین الحقائق، کتاب المسیر، قبیل باب المرتدین ۲۸۳:۳

ورثاء مدیون ہیں، اس لئے کہ ان کو تو میراث ملی ہی نہیں۔ لہذا یہاں مدیون ترکہ ہوگا جو شخص قانونی ہے۔

۴۔ خلطۃ الشیوع — یہ نظیر حنفیہ کے مطابق نہیں، بلکہ ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے مطابق ہے، ان کے ہاں مال زکوٰۃ کئی شخصوں میں مشاع طور پر مشترک ہو تو زکوٰۃ انفرادی حصوں پر نہیں، بلکہ مجموعے پر ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کے ہاں مجموعہ ایک شخص قانونی ہے — یہاں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ خلطۃ الشیوع اور کمپنی کے نظام میں یہ فرق ہے کہ خلطۃ الشیوع میں ائمہ ثلاثہ کے ہاں مجموعے پر زکوٰۃ ہوتی ہے، پھر ہر شریک کی انفرادی ملکیت پر زکوٰۃ نہیں ہوتی، اور کمپنی کے نظام میں کمپنی پر الگ ٹیکس ہوتا ہے اور شیئرز ہولڈرز پر الگ ٹیکس ہوتا ہے۔

ان نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ شخص قانونی کا تصور فی نفسہ کوئی ناجائز تصور نہیں ہے، اور نہ فقہ اسلامی کے لئے کوئی اجنبی تصور ہے۔ البتہ یہ اصطلاح نئی ضرور ہے۔

### محدود ذمہ داری کی شرعی حیثیت

کمپنی کی دوسری خصوصیت جو شرعی اعتبار سے قابل غور ہے وہ (Limited Liability) یعنی ”محدود ذمہ داری“ ہے جس کی تشریح پیچھے کی جا چکی ہے۔ اس میں جہاں تک شیئرز ہولڈرز کی محدود ذمہ داری کا تعلق ہے، اس کی تو شرعی نقطہ نظر سے ایک نظیر موجود ہے، اس لئے کہ جب تک رب المال مضارب کو دوسروں سے فرض لینے کی اجازت نہ دے، مضاربت میں بھی رب المال کی ذمہ داری اس کے سرمائے تک محدود ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر رب المال نے مضارب کو سرمایہ دیا اور مزید قرض لینے کی اجازت نہیں دی، پھر کاروبار کے نتیجہ میں مضارب پر دیون واجب ہو گئے تو ایسی صورت میں رب المال کا زیادہ سے زیادہ اس کے سرمائے کی حد تک نقصان ہوگا، اس سے زیادہ کارب المال سے مطالبہ نہیں ہوگا۔ بلکہ اس سے زیادہ کا ذمہ دار مضارب ہوگا، کیونکہ اس نے رب المال کی اجازت کے بغیر قرضے لیے ہیں اس لئے وہی ان کا ذمہ دار ہے۔ ایسے ہی شیئرز ہولڈرز جو خود عمل نہ کر رہا ہو تو اس کی ذمہ داری کے محدود ہونے کی شرط مضاربت کے اصول پر صحیح معلوم ہوتی ہے۔ البتہ یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ تقریباً تمام کمپنیوں کے پراسپیکٹس میں یہ بات درج ہوتی ہے کہ کمپنی ضرورت کے مواقع پر بینکوں وغیرہ سے قرض لے سکے گی۔ اور جو لوگ کمپنی کے شیئرز ہولڈرز بنتے ہیں، ان کو یہ بات معلوم ہوتی ہے، لہذا جب وہ پراسپیکٹس کو دیکھ کر کمپنی کے حصہ دار بنتے ہیں تو ان کی طرف سے گویا معنوی اجازت ہے کہ کاروبار کے لئے قرض لیا جاسکتا ہے، اور جب رب المال مضارب کو قرض کی اجازت



دیدے تو اس کی ذمہ داری محدود نہیں رہتی۔ لیکن اس شبہ کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ پراسپیکٹس ہی میں یہ بات بھی درج ہوتی ہے کہ شیئرز ہولڈرز کی ذمہ داری محدود ہوگی جس کا مطلب یہ ہوا کہ حصہ داروں کی طرف سے کمپنی کو قرض لینے کی اجازت اس شرط کے ساتھ ہوتی ہے کہ ہم پر ان قرضوں کی ذمہ داری لگائے ہوئے سرمائے سے زیادہ نہ ہو۔ لہذا اس کی صحیح نظیر یہ ہے کہ رب المال مضارب کو اس شرط کے ساتھ قرض لینے کی اجازت دے کہ اس کی ذمہ داری وہ خود برداشت کرے۔

لیکن یہاں شرعی نقطہ نظر سے اصل اشکال یہ ہے کہ مضاربت میں رب المال کی ذمہ داری تو محدود ہوتی ہے، مگر مضارب کی ذمہ داری محدود نہیں ہوتی، لہذا دائنین رب المال کے سرمائے سے زائد دیون مضارب سے وصول کر سکتے ہیں۔ چنانچہ دائنین کا ذمہ خراب نہیں ہوتا۔ لیکن کمپنی میں ڈائریکٹران کی ذمہ داری بھی محدود ہے اور خود کمپنی جو شخص قانونی ہے اس کی ذمہ داری بھی محدود ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کمپنی کے اثاثوں سے زائد دائنین کا جو دین ہوگا اس کی وصولیابی کی کوئی صورت نہیں رہے گی، دائنین کا ذمہ خراب ہو جائے گا، ”خراب الذمہ“ فقہاء کی اصطلاح ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ دائن کا دین ادا ہونے کی کوئی صورت نہ رہے۔

اسی اشکال کی بناء پر بعض علمائے عصر کی رائے یہ ہے کہ محدود ذمہ داری کا تصور شرعاً صحیح نہیں، اس لئے کہ اس سے لوگوں کے حقوق ضائع ہوتے ہیں۔ کم از کم ڈائریکٹران کی ذمہ داری غیر محدود ہونی چاہیے۔ لیکن اس مسئلہ کو اگر دوسرے زاویے سے دیکھا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ کمپنی کی محدود ذمہ داری کے تصور کی بنیاد دراصل شخص قانونی کے تصور پر ہے۔ شخص قانونی کو حقیقت ماننے کے بعد محدود ذمہ داری کو ماننا مشکل نہیں رہتا۔ شخص حقیقی مفلس (دیوالیہ) ہو جائے تو دائنین صرف اس کے اثاثوں سے دین وصول کر سکتے ہیں، اس سے مزید کا مطالبہ نہیں کر سکتے۔ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی تغلیس فرمانے کے بعد آنحضرت ﷺ نے دائنین کو فرمایا تھا ”خذوا ما وجدتم، لبس لکم الا ذلك“<sup>(۱)</sup> البتہ اگر وہ دوبارہ غنی ہو جائے تو اب پھر مطالبہ کیا جاسکتا ہے، لیکن اگر مفلس ہونے کی حالت میں اس کی موت واقع ہو جائے تو ”خراب الذمہ“ ہو جاتا ہے، ان کے دیون ادا ہونے کی صورت نہیں رہتی۔ معلوم ہوا کہ شخص حقیقی اگر مفلس ہو کر مر جائے تو اس کی ذمہ داری اثاثوں تک محدود ہوتی ہے اور دائنین کا ذمہ خراب ہو جاتا ہے۔ جب کمپنی کو بھی شخص مان لیا گیا ہے تو یہ بھی اگر دیوالیہ ہو کر تحلیل ہو جائے تو اس کی ذمہ داری بھی اثاثوں تک محدود ہونی چاہیے، اس لئے کہ کمپنی کا تحلیل ہو جانا ہی اس شخص قانونی کی موت ہے۔

(۱) صحیح مسلم ص ۳۱۹ ج ۱۰ ادارۃ القرآن کتاب باب وضع الجوارح

خصوصاً جب کہ کمپنی کے ساتھ معاملہ کرنے والا یہ دیکھ کر معاملہ کرتا ہے کہ یہ کمپنی لیٹنڈ ہے، میرا حق صرف اثاثوں کی حد تک محدود ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ لیٹنڈ کمپنی کے ساتھ لیٹنڈ لکھنا ضروری ہوتا ہے۔ پھر کمپنی کی بیلنس شیٹ بھی شائع ہوتی رہتی ہے۔ قرض دینے والا بیلنس شیٹ کے ذریعے سے کمپنی کا مالی استحکام دیکھ کر قرض دیتا ہے۔ غرضیکہ جو شخص بھی لیٹنڈ کمپنی سے معاملہ کرتا ہے وہ علی بصیرت کرتا ہے اس میں کسی قسم کا فراڈ یا دھوکہ نہیں ہوتا۔ اس لئے اکثر علماء عصر کی رائے یہی ہے کہ محدود ذمہ داری کے تصور کی وجہ سے شرکت کو فاسد نہیں کہا جاسکتا ہے۔

### لیٹنڈ کمپنی کی فقہی نظیر

فقہ میں لیٹنڈ کمپنی کی ایک نہایت دلچسپ نظیر موجود ہے، جو لیٹنڈ کمپنی سے بہت ہی قریب ہے۔ وہ ”عبد ماضون فی التجارة“ ہے، یہ اپنے آقا کا مملوک ہوتا ہے اور اس کو آقا کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوتی ہے، جو تجارت وہ کرتا ہے وہ بھی مولیٰ کی مملوک ہوتی ہے۔ اس پر اگر دیون واجب ہوں تو وہ اس غلام کی قیمت کی حد تک محدود ہوں گے۔ اس سے زیادہ کا نہ غلام سے مطالبہ ہو سکتا ہے نہ ہی مولیٰ سے۔ یہاں بھی دائین کا ذمہ خراب ہو گیا۔ یہ نظیر لیٹنڈ کمپنی سے زیادہ قریب اس لئے ہے کہ جیسے کمپنی میں شیئرز ہولڈرز کے زندہ ہوتے ہوئے ذمہ خراب ہو جاتا ہے، ایسے ہی یہاں مولیٰ کے زندہ ہوتے ہوئے دائین کا ذمہ خراب ہو جاتا ہے۔

### کمپنی کے چند جزوی مسائل

#### (Under Writing) کی شرعی حیثیت

”ضمان الاکتساب“ (Under Writing) کی تشریح شروع میں گذر چکی ہے کہ اس میں کوئی ادارہ نئی قائم ہونے والی کمپنی کے لئے یہ ضمانت لیتا ہے کہ اگر اس کے جاری کردہ شیئرز لوگوں نے نہ لیے تو وہ خود لے لے گا اور اس کی ضمانت پر اجرت وصول کرتا ہے۔ اس میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ Under Writer جو ضمانت لیتا ہے اس کی حیثیت کیا ہے؟ یہ ضمانت فقہی نقطہ نظر سے ضمان یا کفالت نہیں ہے، اس لئے کہ کفالت یا ضمانت تو ایسے دین کے بارے میں ہوتی ہے جو واجب ہو۔ شیئرز لینا واجب نہیں اس لئے شیئرز لینے کا ضامن بننا ضمانت یا کفالت نہیں، بلکہ ایک وعدہ ہے یا مالکیہ کی اصطلاح میں اس کو التزام کہا جاسکتا ہے۔ (التزام، اپنے اوپر کسی چیز کو لازم کر لینا، یہ

مالکیہ کے ہاں ایک مستقل باب ہے) اور وعدہ حنفیہ کے ہاں دیا تھا لازم ہوتا ہے قضاء لازم نہیں ہوتا، البتہ مالکیہ کے ہاں بعض صورتوں میں لازم ہو جاتا ہے۔ لہذا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مالکیہ کا قول اختیار کرتے ہوئے یہ وعدہ لازم ہوگا۔

دوسرا مسئلہ کمیشن کا ہے جو (Under Writing) پر لیا جاتا ہے۔ اس کمیشن کے لینے کے جواز کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ یہ کمیشن بلا عوض ہے جو فقہ میں رشوت کہلاتا ہے، جب وہ شیئرز لے گا تو کمپنی کا شریک بن جائے گا اور شریک بننے پر رقم لینے کا کوئی جواز نہیں۔ تاہم چند باتیں ایسی ہیں جن پر Under Writer اجرت لے سکتا ہے۔ مثلاً ضمان الا کتاب سے پہلے ضمانت دینے والے کو کمپنی کے بارے میں کئی چیزوں کا جائزہ لینا پڑتا ہے، مثلاً کمپنی کیا کاروبار کرے گی، کون لوگ کمپنی کو لے کر چلیں گے، نفع نقصان کے کیا امکانات ہیں، اس کو ”دراسات“ (Studies) کہتے ہیں۔ ضمانت دینے والا ان دراسات کا حقیقی خرچ لے سکتا ہے۔ ایسے ہی اس ضمانت کے انداز کو تبدیل بھی کیا جاسکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ بینک اس بات کی ضمانت کی بجائے کہ میں حصے خرید لوں گا اس بات کا معاہدہ کرے کہ جو شیئرز نہیں خریدے جائیں گے میں ان کے خریدار مہیا کروں گا۔ یہ ایسا عمل ہے جو سمرہ کے قبیل سے ہے۔ اس پر اجرت لینا جائز ہے۔ اس تبدیلی میں کوئی خاص عملی مشکل بھی نہیں، اس لئے کہ مروجہ صورت میں بھی بینک عملایہی کرتا ہے کہ شیئرز اپنے پاس نہیں رکھتا، بلکہ دوسرے لوگوں کو بیچ دیتا ہے۔

واضح رہے کہ بعض معاصرین نے ضمان الا کتاب (Under Writing) پر اجرت لینے کے لئے یہ تجویز پیش کی ہے کہ ضامن الا کتاب (Under Writer) کو اجرت دینے کے بجائے اس کو حصے کم قیمت پر فروخت کر دیئے جائیں، مثلاً دس روپے کا حصہ ساڑھے نو روپے میں دیدیا جائے، لیکن درحقیقت یہ صورت بھی شرعاً جائز نہ ہوگی، کیونکہ حصہ لینے کا مطلب کمپنی کے ساتھ شرکت قائم کرنا ہے، اور اگر دس روپے کا حصہ ساڑھے نو روپے میں دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ضامن ساڑھے نو روپے میں دس روپے کے اثاثوں کا مالک بن جائے گا جو شرکت کے آغاز میں جائز نہیں ہے۔

### شیئرز کی شرعی حیثیت اور ان کی خرید و فروخت

بعض علمائے معاصرین (جو بہت کم ہیں) کی رائے یہ ہے کہ یہ شیئر کمپنی کے اثاثوں میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی نہیں کرتا ہے، بلکہ یہ محض اس بات کی دستاویز ہے کہ اس شخص نے اتنی رقم

کمپنی کو دے رکھی ہے، جیسے دیگر قرضوں کی دستاویزات ہوتی ہیں، جیسے بانڈز وغیرہ، ایسے ہی یہ بھی ایک شہادت اور دستاویز ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ بانڈز وغیرہ پر معین شرح سے سود ہوتا ہے اور شیئرز پر سود کی شرح معین نہیں ہوتی، بلکہ کمپنی کو جو نفع ہوتا ہے، اسی کا ایک متناسب حصہ اس کو دیا جاتا ہے، اگر شیئر کمپنی کے اثاثوں میں ملکیت کی نمائندگی کرنے والا ہوتا تو شیئر ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں جہاں اس کی دوسری املاک کی قرقی ہوتی ہے، کمپنی میں اس کی متناسب ملکیت کی بھی قرقی ہونی چاہئے، مگر نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ کمپنی کے اثاثوں میں شیئر ہولڈر کی ملکیت نہیں ہوتی۔

اس نقطہ نظر کی بناء پر نہ شیئر لینا جائز ہے اور نہ اس کو کم و بیش پر آگے بچھنا اور خریدنا جائز ہے اور چونکہ شیئر ہولڈر کی اثاثوں میں ملکیت نہیں، اس لئے ان کے ہاں زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہوگی۔

اس نقطہ نظر پر کافی غور کیا گیا، لیکن یہ بات صحیح معلوم نہیں ہوتی ہے، کمپنی کے ظاہری تصور کے اعتبار سے اور اس موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان کی روشنی میں واقعتاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ شیئر ہولڈر کی کمپنی کے اثاثوں میں متناسب ملکیت ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر باہمی قرارداد سے کمپنی تحلیل ہو جائے تو شیئر ہولڈرز کو صرف ان کی لگی ہوئی رقم واپس نہیں ملتی، بلکہ کمپنی کے اثاثوں میں متناسب حصہ ہر شیئر ہولڈر کو دیا جاتا ہے۔ جب کہ دوسری مالی دستاویزات مثلاً بانڈز وغیرہ پر کمپنی تحلیل ہونے کی صورت میں صرف لگی ہوئی رقم مع سود واپس کر دی جاتی ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ شیئر محض قرضے کی شہادت نہیں، بلکہ یہ شیئرز کمپنی کے اثاثوں میں شیئر ہولڈرز کی متناسب ملکیت کی نمائندگی کرتے ہیں۔

شیئرز کی حقیقت واضح ہو جانے کے بعد معلوم ہوا کہ شیئرز اپنی ذات میں کوئی چیز نہیں، بلکہ اس کی پشت پر جو املاک اور اثاثے ہیں وہ اصل چیز ہیں، لہذا شیئرز کی خرید و فروخت دراصل کمپنی کے اثاثوں میں سے متناسب ملکیت کی خرید و فروخت ہے۔ اور کمپنی کے اثاثے مختلف صورتوں میں ہوتے ہیں۔ نقد، قابل وصول دیون، جامد اثاثے، سامان تجارت وغیرہ، اور ہر قسم میں شیئرز ہولڈرز کا متناسب حصہ ہوتا ہے، لہذا شیئر کی فروخت کی شکل کا مطلب یہ ہے کہ نقد، دیون، جامد اثاثوں اور اموال تجارت میں سے ہر ایک میں اپنی متناسب ملکیت کو فروخت کر رہا ہے۔ شیئر کی خرید و فروخت کی اس حیثیت کے مطابق شیئر کی خرید و فروخت کی شرائط و تفصیلات یہ ہیں۔

### شیئرز کی بیع و شراء کی شرائط

۱۔ شیئرز کی کم و بیش پر خرید و فروخت کے جواز کی ایک شرط یہ ہے کہ کمپنی کے اثاثے صرف نقد اور دیون کی شکل میں ادا ہوں گے۔ اگر کمپنی نے ابھی تک کسی قسم کے جامد اثاثے (مثلاً بلڈنگ، مشینری

وغیرہ) یا سامان تجارت نہیں خریدے بلکہ اس کے پاس صرف نقد ہیں یا کسی کے ذمے دیون ہیں تو اس صورت میں شیئ کی بیع و شراء اس کی قیمت اسمیہ (Face Value) سے کم و بیش جائز نہیں۔ اس لئے کہ اب شیئ صرف نقد کی نمائندگی کر رہا ہے۔ مثلاً دس روپے کا شیئ صرف دس روپے کی نمائندگی کر رہا ہے، اگر اس کو گیارہ روپے میں فروخت کیا جائے گا تو دس روپے کی بیع گیارہ روپے کے ساتھ ہوئی جو کہ ناجائز ہے۔

جب نقد کے علاوہ کمپنی کے دیگر اثاثے بھی وجود میں آجائیں تو اب اس کے اثاثے مخلوط ہو گئے، اس میں نقد اور غیر نقد دونوں شامل ہیں۔ اب شیئ کی بیع کا مطلب یہ ہے کہ کمپنی کے اثاثوں میں ہر ایک کے تناسب حصے کی بیع ہو رہی ہے۔ اس مسئلے کا مدار اب ”مدعجۃ“ کے مسئلہ پر ہوگا۔ ”مدعجۃ“ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان ایک اختلافی مسئلے کا عنوان ہے۔ جس کو ”سیف مہملی“ اور ”منطقہ مفضہ“ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ ایسے مال کو جو مال ربوی اور غیر ربوی سے مخلوط ہو خالص مال ربوی سے بیچا جائے۔ جیسے تلواریں پر سونا لگا ہوا ہو تو تلواریں غیر ربوی اور سونا ربوی ہے اس کی بیع دنانیر سے ہو تو اس کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں مخلوط کی خالص مال ربوی سے بیع جائز نہیں، جب تک کہ مخلوط سے مال ربوی کو الگ نہ کر لیا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں یہ بیع جائز ہے بشرطیکہ خالص مال ربوی مخلوط میں شامل مال ربوی سے زیادہ ہو۔ مال ربوی کے مقابلہ میں مال ربوی ہوگا اور زائد خالص مال ربوی غیر ربوی کے مقابلے میں ہوگا، البتہ بعض شافعیہ اور حنابلہ کا موقف یہ ہے کہ اگر مخلوط میں اکثر مال ربوی ہو تو خالص مال ربوی سے بیع ناجائز ہے، اور اگر مخلوط میں غیر ربوی مال زیادہ اور مال ربوی کم ہو تو خالص مال ربوی سے بیع جائز ہے

بالکل یہی صورت حال یہاں ہے کہ نقد و غیر نقد کی بیع صرف نقد سے ہو رہی ہے، لہذا امام شافعیؒ کی رائے کے مطابق ایسی حالت میں شیئ کی بیع جائز نہیں۔ اور بعض شافعیہ اور حنابلہ کے موقف کے مطابق اگر کمپنی کے اثاثے زیادہ ہیں اور نقد کم ہیں تو شیئ کی بیع جائز ہوگی۔ اور اگر نقد زیادہ اور دیگر اثاثے کم ہیں تو شیئ کی بیع ناجائز ہوگی۔

آج کل علمائے عرب میں سے اکثر یہی فتویٰ دے رہے ہیں۔ اس کی رو سے شیئ خریدنے سے پہلے کمپنی کے اثاثوں کا جائزہ لینا ضروری ہوگا کہ نقد زیادہ ہیں یا غیر نقد زیادہ ہیں۔ لیکن حنفیہ کے ہاں اس تحقیق کی ضرورت نہیں۔ جب یہ تحقیق ہو جائے کہ کمپنی کے کچھ اثاثے غیر نقد بھی ہیں تو اب لکس ہوئی قیمت (Face Value) سے زیادہ پر بیع و شراء جائز ہوگی۔ البتہ ہر شیئ کے حصے میں

کمپنی کے نقد اور دیون کی جتنی مقدار آتی ہے، اگر شیئر کی کل قیمت اس کے برابر یا اس سے کم ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ مثلاً دس روپے کے حصے میں اگر آٹھ روپے نقد و دیون کے مقابل ہیں، اور دو روپے جامہ اثاثوں کے مقابل، تو شیئر کی بیع آٹھ روپے یا اس سے کم میں جائز نہ ہوگی، البتہ نو روپے یا اس سے زائد میں جائز ہوگی۔

۲۔ شیئرز کی خرید و فروخت کے جواز کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ کمپنی حلال کام کرتی ہو۔ اگر کمپنی کا اصل کاروبار ہی حرام ہو تو اس کے شیئرز لینا جائز نہیں۔ مثلاً کوئی کمپنی شراب کا کاروبار کرتی ہو یا کمپنی کا اصل کاروبار ہی سود ہو جیسے بینک وغیرہ۔

۳۔ بعض اوقات یہ صورت ہوتی ہے کہ کمپنی اصلاً تو حلال کاروبار ہی کرتی ہے، مگر کسی نہ کسی طرح سود میں ملوث ہو جاتی ہے۔ مثلاً بینک سے سود پر قرضہ لیتی ہے، یا زائد رقم بینک میں رکھوا کر اس پر سود لیتی ہے۔ یہ کمپنی کا اصل کاروبار نہیں، بلکہ ایک ذیلی اور ضمنی کام ہے۔ آج کل بیشتر کمپنیاں اسی نوعیت کی ہیں۔ ایسی کمپنیوں کے شیئرز لینے کا کیا حکم ہے؟ اس میں علمائے عصر کا اختلاف ہے۔ بعض علماء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ سودی کاروبار کمپنی اصلاً کر رہی ہو یا سبعا، سودی کاروبار کم ہو یا زیادہ، ہر صورت میں چونکہ سودی کاروبار کر رہی ہے اور اگر کوئی شخص کمپنی کا شیئر لینا ہے تو یہ کمپنی کو سودی کاروبار کا وکیل بنا رہا ہے لہذا کمپنی کا سودی لین دین اس کی طرف بھی منسوب ہو گا اس لئے جو کمپنی کسی نہ کسی طرح سودی لین دین میں ملوث ہو اس کے شیئرز لینا جائز نہیں خواہ اس کا حقیقی کاروبار درست ہو۔ لیکن صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ کمپنی کے سودی لین دین کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ کمپنی قرضہ لے لے اور اس پر سود ادا کرے۔ اس صورت میں کمپنی کی آمدنی میں کوئی حرام عنصر شامل نہیں ہوا، اس لئے کہ جب کوئی شخص سود پر قرضہ لے تو یہ فعل تو حرام اور سخت گناہ ہے، مگر وہ قرض کا مالک بن جائے گا، اس کے ساتھ کاروبار کر کے جو آمدنی حاصل ہوگی وہ بھی حلال ہوگی۔ اس صورت میں زیادہ سے زیادہ اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ کمپنی چونکہ اس شیئر ہولڈر کی وکیل ہے، اس لئے سودی قرضے کی نسبت اس کی طرف بھی ہوگی اور اس کو سودی قرضے لینے پر رضامند سمجھا جائے گا۔ اس کا جواب حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے یہ دیا ہے کہ شیئر ہولڈر کسی طرح یہ آواز اٹھا دے کہ میں سودی کاروبار پر راضی نہیں ہوں تو اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ کمپنی کے ذمے داران کی طرف اس مضمون کا خط لکھ دینا بھی کافی ہو سکتا ہے<sup>(۱)</sup> (آج کل اس کی بہتر صورت یہ ہے کہ سالانہ جمعیت (A.G.M) میں اس کی آواز اٹھائی جائے۔) اس پر بھی اشکال ہو سکتا ہے جو حضرتؒ نے ذکر نہیں فرمایا وہ یہ کہ کمپنی کے ذمے داران کی شرکت کی وجہ سے اس

کے وکیل تو بہر حال ہیں اور یہ معلوم ہے کہ جو آواز اٹھائی جا رہی ہے اس پر عمل نہیں ہوگا تو وکالت کے ہوتے ہوئے ایسی غیر موثر آواز اٹھانے سے وہ بری الذمہ کیسے ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کمپنی میں جو وکالت ہے یہ اس وکالت سے مختلف ہے جو شرکت (Partner Ship) میں ہوتی ہے۔ شرکت میں ہر شریک کی وکالت اس درجے قوی ہوتی ہے کہ ایک شریک بھی اگر کسی کاروبار سے اختلاف کر دے تو وہ کاروبار نہیں کیا جاسکتا۔ شرکت میں فیصلے اتفاق رائے سے ہوتے ہیں۔ جب کہ کمپنی میں وکیل اور موکل کا رشتہ اس درجہ قوی نہیں ہوتا کہ ایک شیئر ہولڈر بھی اختلاف کر دے تو فیصلہ نہ ہو پائے۔ کمپنی میں فیصلے اتفاق رائے سے نہیں ہوتے ہیں اور نہ اتفاق رائے سے کام چلانا ممکن ہے، یہاں فیصلے کثرت رائے سے ہوتے ہیں۔ اب جہاں فیصلے کثرت رائے سے ہوتے ہوں وہاں کوئی شخص سودی لین دین کے خلاف آواز اٹھائے، مگر اقلیت میں ہونے کی وجہ سے اس پر عمل نہ ہو اور سودی لین دین بدستور قائم رہے تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ سودی لین دین اس کے خلاف آواز اٹھانے والے کی وکالت اور رضامندی سے ہو رہا ہے۔ لہذا صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب کمپنی کا اصل کاروبار تو جائز ہو اور ضمناً کبھی وہ سود پر قرضہ لیتی ہو تو اس کے شیئر لینا جائز ہے بشرطیکہ سود سے برائت کی آواز اٹھا دی جائے۔

کمپنی کے سودی لین دین کی دوسری صورت یہ ہے کہ کمپنی قرضہ دے کر سود لے، جیسا کہ آج کل بیشتر کمپنیاں زائد رقم بینکوں کے سیونگ اکاؤنٹ میں رکھوا کر اس پر سود لیتی ہیں۔ یہاں دو اشکال ہیں۔ ایک یہ کہ سودی معاملے میں شیئر ہولڈر کی بھی شرکت ہو جائے گی۔ اس کا حل تو وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ کمپنی جو منافع (Dividend) تقسیم کرے گی اس میں سود بھی شامل ہوگا آمدنی کا جو حصہ سود سے حاصل ہوا وہ حرام ہے۔ اس کے بارے میں حضرت تھانویؒ نے دو باتیں ارشاد فرمائی ہیں۔ ایک یہ کہ ہمیں ہر کمپنی کے بارے میں یقین سے معلوم نہیں کہ اس نے سود لیا ہے، تعقی کے ہم مامور نہیں۔ دوسری بات یہ کہ اگر بالفرض سود لیا بھی ہو تو وہ قلیل ہے جو مال حلال میں مخلوط ہو گیا ہے۔ مال مخلوط میں اکثر حلال ہو تو اس کے استعمال کی گنجائش ہوتی ہے

لیکن اس پر یہ اشکال رہتا ہے کہ کوئی شخص مال مخلوط میں سے ہدیہ دے اور حرام حصہ اس مال مخلوط میں کم ہو تو ہدیہ لینا اس لئے جائز ہے کہ یہ سمجھا جائے گا کہ یہ حلال میں سے دے رہا ہے، لیکن کمپنی کے نفع (Dividend) کی صورت اس سے مختلف ہے، اس لئے کہ کمپنی کو جتنی مددات سے آمدنی حاصل ہوئی ہر مد کی آمدنی کا ایک مناسب حصہ اس نفع (Dividend) میں شامل ہوتا ہے۔ لہذا سود کا ایک مناسب حصہ بھی نفع (Dividend) میں شامل ہے۔ اگر کمپنی کی آمدنی کا دس فیصد حصہ

سودنی اکاؤنٹ سے حاصل ہوا ہے تو نفع (Dividend) کا بھی دس فیصد حصہ سودی ہوگا۔ لہذا نفع (Dividend) کا جتنا حصہ سودی ہے اس کا بلانیت ثواب صدقہ کرنا لازمی ہوگا۔ یہ بات کہ آمدنی کا کتنا حصہ سودی ہے، کمپنی کے (Income Statements) سے معلوم کی جاسکتی ہے۔ اگر اس میں اس کی وضاحت نہ ہو تو کمپنی کے ذمے داران سے معلوم بھی کیا جاسکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ کسی کمپنی کے شیئرز کی خرید و فروخت کی چار شرائط ہوں گی۔

۱۔ کمپنی کا اصل کاروبار حلال ہو۔

۲۔ قیمت اسمیہ (Face Value) سے کم و بیش پڑ بیچنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے اثاثے صرف نقد کی شکل میں نہ ہوں۔

۳۔ سود کے خلاف آواز اٹھائے۔

۴۔ کمپنی کی آمدنی میں سود شامل ہو تو نفع کی اتنی مقدار صدقہ کر دے۔

## شیئرز سے تجارت (Capital Gain) کا حکم

شیئرز کی خرید و فروخت پر جو گفتگو اب تک کی گئی ہے یہ اس صورت میں ہے جب کہ شیئرز خریدنے والے کا مقصد کمپنی کا حصہ دار بن کر سرمایہ کاری کرنا ہی ہو۔ اگر خریدار کا مقصد سرمایہ کاری نہ ہو، بلکہ اس ارادے سے خریدے کہ اس کی قیمت بڑھے گی تو فروخت کر کے نفع کماؤں گا۔ اس طریقے سے شیئرز کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟ اس میں بھی دو نقطہ نظر ہیں۔ فقہ خصوصاً فقہ المعاملات میں مہارت رکھنے والے عالم اسلام کے معروف عالم شیخ محمد صدیق العنبر کی رائے یہ ہے کہ اس طریق کار کی بنیاد محض تخمین اور قیاس آرائیوں پر ہے جس کو (Speculation) کہتے ہیں، اس لئے جائز نہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ قیاس آرائیوں کی بنیاد پر خرید و فروخت کی اجازت دینا شہ بازی کا راستہ کھولنا ہے۔ ان کے ہاں شیئرز خریدنا صرف اس صورت میں جائز ہوگا، جب کہ خریدار کمپنی کے نفع، نقصان میں شریک ہو کر سرمایہ کاری کے لئے خرید رہا ہو۔

اصولی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اصل سوال یہ نہیں کہ خریدار کس ارادے اور نیت سے خرید رہا ہے۔ اصل سوال یہ ہے کہ شیئرز فی نفع و شراء کے قائل ہیں یا نہیں؟ جب یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ شیئرز قابل بیع و شراء ہیں، شیئرز کی بیع دراصل کمپنی کے اثاثوں میں متناسب حصے کی بیع ہے تو خرید و فروخت جائز ہوگی خواہ کسی بھی نیت سے ہو۔ خواہ شیئرز اپنے پاس رکھ کر سرمایہ داری کے لئے ہو یا قیمت بڑھنے پر بیع کر نفع کمانے کے لئے ہو۔ کسی چیز کو قابل بیع و شراء



ماننے کے بعد محض نیت کی بنیاد پر جواز و عدم جواز کی تفریق کی کوئی فقہی وجہ نہیں۔ ہاں! البتہ بیع و شراء کی شرعی شرائط کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ اور ان شرائط کی رعایت کرنے سے سہ بازی کا سد باب خود ہی ہو جائے گا۔

یہ بات مشہور ہو گئی ہے کہ تخمین و قیاس آرائی جس کو (Speculation) کہا جاتا ہے، بذات خود حرام ہے، یہ بات غلط ہے۔ تخمین (Speculation) یہ ہے کہ یہ اندازہ لگایا جائے کہ کس چیز کی قیمت کم ہو رہی ہے۔ جس چیز کی قیمت کم ہونے کا اندیشہ ہو اس کو بیچ دیا جائے اور جس چیز کی قیمت بڑھنے کی امید ہو اس کو رکھا جائے۔ یہ بات بذات خود ممنوع نہیں، یہ تو ہر تجارت میں ہوتی ہے۔ جو بات ممنوع ہے وہ یہ ہے کہ بیع و شراء کی شرعی شرائط کی رعایت نہ کی گئی ہو، مثلاً غیر مملوک کی بیع یا غیر مقبوض کی بیع کی جارہی ہو یا قمار کی شکل بن رہی ہو۔ قمار دو باتوں سے مل کر بنتا ہے۔ ایک یہ کہ ایک طرف سے ادائیگی متعین ہو اور دوسری طرف سے سوہوم ہو۔ دوسری بات یہ کہ جس طرف سے ادائیگی ہو گئی ہے اس کی رقم دو باتوں میں دائر ہو۔ یا تو یہ رقم خود بھی ڈب جائے گی یا اور رقم کو کھینچ کر لائے گی۔

اس تفصیل کی روشنی میں شیرز کی بیع و شراء کی جزئیات پر غور کیا جائے تو درج ذیل مسائل سامنے آتے ہیں۔

۱۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ کمپنیوں کے وجود میں آنے سے پہلے ہی شاہک آپکھنچ میں ان کی لسٹنگ ہو جاتی ہے۔ ایسی (Provisionally Listed) کمپنی کے شیرز کی بیع و شراء جائز نہیں، اس لئے کہ شیرز کی بیع دراصل کمپنی کے اثاثوں کی بیع ہوتی ہے اور یہاں ابھی کمپنی کی ملکیت میں اثاثے ہیں ہی نہیں۔ لہذا یہ غیر مملوک کی بیع ہے جو جائز نہیں ہے، عملاً ایسے شیرز کی بیع و شراء شاہک آپکھنچ میں ہوتی ہے۔ ایسی بھی مثالیں موجود ہیں کہ ایک کمپنی کے وجود میں آنے سے پہلے ہی اس کا دس روپے کا شیر ۸۰ روپے تک میں فروخت ہوا۔

۲۔ (Future Sales) یعنی شیرز کی ایسی بیع و شراء کہ شیر لینا دینا مقصود نہ ہو، محض نقصان برابر کر کے نفع کمانا ہو تو یہ بھی شرعاً جائز نہیں ہے۔

۳۔ غائب سودے جن میں بیع کی اضافت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے وہ بھی شرعاً جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع کی وقت مستقبل کی طرف اضافت یا تطبیق باتفاق فقہاء ناجائز ہے۔ البتہ مستقبل میں بیع کا وعدہ کیا جاسکتا ہے لیکن وقت آنے پر بیع باقاعدہ کرنی ہوگی۔

۴۔ حاضر سودے میں بھی شیرز کا قبضہ بعض انتظامی مجبوریوں کی بناء پر ایک سے تین ہفتوں تک

تاخیر سے ہوتا ہے، حاضر سودا ہو جانے کے بعد شیئرز وصول کرنے سے پہلے ان کی آگے بیع کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کا دار و مدار اس پر ہے کہ یہ معلوم ہو کہ یہ بیع قبل القبض ہے یا نہیں؟ اگر بیع قبل القبض ہے تو جائز نہیں، ورنہ جائز ہے۔ یہ فیصلہ کرنے کے لئے کہ یہ بیع قبل القبض ہے یا نہیں پہلے یہ معلوم کرنا ہو گا کہ شیئرز کا قبضہ کس چیز کو کہیں گے؟ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، "شیئرز" درحقیقت کمپنی کی املاک میں مناسب حصہ داری کا نام ہے، اور "شیئرز سرٹیفکیٹ" درحقیقت اس حصہ داری کا تحریری ثبوت ہے، لہذا مجمع و تحریری ثبوت نہیں، بلکہ کمپنی کی املاک کا ایک مشاع حصہ ہے، یہ مشاع حصہ بیع کی تکمیل ہوتے ہی مشتری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، چونکہ وہ حصہ مشاع ہے، اس لئے اس پر حسی قبضہ تو ہو نہیں سکتا، لہذا اس میں معنوی قبضہ ہی معتبر ہونا چاہیے۔ اب دو صورتیں ہیں، یا تو یوں کہا جائے کہ معنوی قبضہ اس وقت ہو گا جب سرٹیفکیٹ ہاتھ میں آجائے، یا پھر یوں کہا جائے کہ جس وقت وہ مشاع حصہ مشتری کے ضمان میں آجائے اس وقت معنوی قبضہ متصور ہو گا۔ اس بات کو طے کرنے کے لئے بیع قبل القبض کی حقیقت معلوم کرنا ضروری ہے۔ بیع قبل القبض کی ممانعت کا مدار دو وجوہوں پر ہے۔<sup>(۱)</sup> قبضے سے پہلے مجمع مقدور التسلیم نہیں ہوتا، لہذا یہ بات یقینی نہیں ہے کہ وہ مشتری کو ضرور قبضہ کر دے گا، یہ غرر ہے جس کی بناء پر بیع جائز نہیں۔ بیع کی بہت سی صورتیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ ان میں یہ غرر کی وجہ نہیں پائی جاتی۔ باوجود اس کے کہ مجمع حسا مقبوض نہیں لیکن حکما وہ مشتری کے تصرف میں آ جاتی ہے۔ لہذا ایسی صورتوں میں بیع قبل القبض نہیں پائی جائے گی۔<sup>(۲)</sup> بیع قبل القبض کی ممانعت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قبضے سے پہلے مجمع بائع کے ضمان میں نہیں آتا اور بیع مالم یضمن جائز نہیں۔

اب جہاں حسی قبضہ تو نہ ہوا ہو، مگر مشتری کا حکما قبضہ ہو چکا ہو، یعنی مجمع سے انتفاع بھی مشتری کے تصرف میں آچکا ہو، اور اس کا ضمان بھی ثابت ہو چکا ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی۔ اشاک ایکسچینج کے لوگوں سے تفصیلی گفتگو کے بعد یہ بات سامنے آئی کہ حاضر سودا ہو جانے کے بعد شیئرز کے تمام حقوق اور ذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں۔ وہ خریدار کے ضمان میں داخل ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ حاضر سودا ہو جانے کے بعد شیئرز پر حسی قبضہ سے پہلے اگر کسی حادثے کے نتیجے میں کمپنی بالکل نیست و نابود ہو جائے تو نقصان مشتری کا سمجھا جاتا ہے، اشاک ایکسچینج بائع کو پیسے دلوائے گا۔ ایسے ہی قبضے سے پہلے نفع (Dividend) تقسیم ہو جائے تو گو کمپنی تو بائع کے نام نفع جاری کرے گی، اس لئے کہ کمپنی کے ریکارڈ میں ابھی تک بائع کا نام درج ہے، لیکن کاروباری ضابطہ سے وہ اس بات کا پابند ہو گا کہ شیئرز کے ساتھ نفع بھی مشتری کو دے۔ ان باتوں سے معلوم ہوا کہ حسی قبضے سے پہلے بھی وہ شیئرز مشتری کے ضمان میں آچکے ہیں۔ اب جو بات باقی ہے وہ صرف یہ ہے کہ شیئرز کی ملکیت کا تحریری

ثبوت مشتری کے پاس آجائے۔ اور محض اتنی بات سے قبضہ منتفی نہیں ہوتا۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ سرٹیفکیٹ کے ہاتھ میں آنے سے پہلے بھی شیئر کی بیع جائز ہو۔ لیکن دوسری طرف اگر اس جانب نظر کی جائے کہ ہر چیز کے قبضہ کا سرٹیفکیٹ ہاتھ میں آجائے، تو پھر عدم جواز کا حکم ہونا چاہیے بالخصوص جب کہ اس طرح ٹے کے کاروبار کی حوصلہ افزائی بھی ہو سکتی ہے لہذا ان متعارض جہات کی موجودگی میں احتیاط یہی ہے کہ سرٹیفکیٹ پر قبضہ کیے بغیر آگے بڑھ نہ کی جائے۔

### شیئرز پر زکوٰۃ

کمپنی کے شیئرز پر زکوٰۃ کے کیا احکام ہیں؟ اس سلسلے میں تین باتیں قابل ذکر ہیں:

۱۔ کمپنی پر بحیثیت کمپنی (جو شخص قانونی ہے) زکوٰۃ واجب نہیں۔ اس کا مدار خلطۃ الشبوع کے مسئلے پر ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں خلطۃ الشبوع کا اعتبار ہے اور زکوٰۃ مجموعہ پر واجب ہوتی ہے اور امام شافعیؒ کے ہاں یہ بھی تصریح ہے کہ خلطۃ الشبوع کا اعتبار صرف سوائم ہی میں نہیں، اموال تجارت میں بھی ہوتا ہے، اس لئے ان کے ہاں کمپنی پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگرچہ کمپنی ایسا شخص نہیں جو مکلف ہو اور زکوٰۃ ایک عبادت ہے جو مکلف پر واجب ہوتی ہے، لیکن شافعیہ کا اصول یہ ہے کہ زکوٰۃ انسان پر نہیں، بلکہ اموال پر واجب ہوتی ہے۔ حالانکہ وہ مکلف نہیں، لہذا ان کے ہاں کمپنی پر زکوٰۃ واجب ہے، مگر شیئر ہولڈرز پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ اس لئے کہ حدیث میں یہ اصول مذکور ہے۔

”لا نسی فی الاسلام“

یعنی ایک مال پر دوہری زکوٰۃ نہیں ہوتی..... حنفیہ کے ہاں خلطۃ الشبوع کا اعتبار نہیں اور ان کے ہاں زکوٰۃ انسان پر واجب ہوتی ہے، اس لئے حنفیہ کے ہاں کمپنی پر بہ حیثیت شخص قانونی زکوٰۃ نہیں، شیئر ہولڈرز پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

۲۔ شیئرز پر زکوٰۃ کس حساب سے دی جائے؟ اس میں دو باتیں قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ شیئرز کی قیمتیں تین طرح کی ہیں۔ (۱) فیس ویلیو یعنی سرٹیفکیٹ پر لکھی ہوئی قیمت (۲) مارکیٹ ویلیو یعنی بازاری قیمت جس پر شیئرز بازار میں فروخت ہوتے ہیں (۳) بریک اپ ویلیو (Break Up Value) یعنی اگر کمپنی تحلیل ہو تو ہر شیئر کے مقابلے میں کمپنی کے اثاثوں کا جو حصہ آئے گا وہ بریک اپ ویلیو ہے۔ ان تین طرح کی قیمتوں میں سے کس حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی؟ اگر کسی کمپنی کی بریک اپ ویلیو بہ آسانی معلوم ہو سکتی ہو تو غالباً زکوٰۃ کے حساب کی بنیاد بننے کے لئے وہ سب سے زیادہ موزوں ہے، لیکن بریک اپ ویلیو کا تعین بہت مشکل ہے، اور عام حصہ داروں کے لئے تو بہت

یہی مشکل ہے، لہذا اس بات پر تقریباً تمام علماء عصر کا اتفاق ہے کہ بازاری قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ قیمت اسمیہ اگرچہ ابتداءً سرمایہ لگاتے وقت تو حقیقت کی نمائندگی کرتی ہے، مگر جب سرمایہ کمپنی کے اثاثوں میں بدل جائے گا تو اب فیس ویلیو حقیقت کے زیادہ قریب نہیں، اس لئے کہ اثاثوں کی قیمت کم و بیش ہوتی رہتی ہے۔ مارکیٹ ویلیو میں اثاثوں کے علاوہ دوسرے عوامل اثر انداز ہوں تب بھی مارکیٹ ویلیو حقیقت کے زیادہ قریب ہے۔

دوسری بات یہ قابل غور ہے کہ شیئر کمپنی کے تمام اثاثوں میں مناسب ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ اور کمپنی کے بعض اثاثے قابل زکوٰۃ ہوتے ہیں، جیسے نقد، اموال تجارت وغیرہ اور بعض قابل زکوٰۃ نہیں ہوتے، جیسے بلڈنگ، مشینری وغیرہ۔ شیئرز کی زکوٰۃ ادا کرتے وقت قابل زکوٰۃ یا ناقابل زکوٰۃ میں تفریق کی جائے گی یا نہیں؟ اس میں فقہائے عصر کی دو رائیں ہیں۔ مصر کے شیخ ابو زہرہ مرحوم کی رائے یہ ہے کہ شیئرز خود عروض تجارت بن چکے ہیں، اس لئے ان کی پوری مارکیٹ ویلیو پر زکوٰۃ ہوگی۔ اس تحقیق کی ضرورت نہیں کہ اس کے پیچھے کتنے اثاثے قابل زکوٰۃ ہیں اور کتنے قابل زکوٰۃ نہیں ہیں؟ دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ شیئرز چونکہ کمپنی کے اثاثوں میں ہی ملکیت کی نمائندگی کرتے ہیں، اس لئے اثاثوں کے قابل زکوٰۃ یا ناقابل زکوٰۃ ہونے کی تحقیق کی جاسکتی ہے، میں نے ان دونوں نقطہ ہائے نظر میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگر کسی نے کمپنی کے منافع میں شرکت کے لئے شیئر لیا ہے تو اس کو عروض تجارت میں شمار کرنا مشکل ہے اس میں گنجائش ہے کہ اگر کسی کے لئے قابل زکوٰۃ اور ناقابل زکوٰۃ اثاثوں کی تحقیق ممکن ہو تو وہ تحقیق کر کے صرف قابل زکوٰۃ اثاثوں کی حد تک زکوٰۃ دے اور جو شخص تحقیق نہ کر سکتا ہو وہ احتیاطاً پوری بازاری قیمت کی زکوٰۃ دے دے۔ اور اگر کسی نے شیئر تجارت کرنے (Capital Gain) کے لئے اور آگے بیچ کر نفع کمانے کے لئے خریدا ہے تو یہ عروض تجارت میں شمار ہوگا، اس لئے کہ گویا اس نے کمپنی کے اثاثوں کا ایک مناسب حصہ آگے بیچنے کے لئے خریدا ہے اس لئے تمام قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

۳۔ فقہی اصول یہ ہے کہ کسی پر دیون واجب ہوں تو دیون منہا کر کے باقی اموال پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ مگر یہ بات آج کل بہت قابل غور ہے کہ اکثر بڑے بڑے سرمایہ داروں نے بینکوں اور دیگر مالیاتی اداروں سے اتنے قرض لے رکھے ہوتے ہیں کہ ان کے قرضے ان کے قابل زکوٰۃ سرمائے سے عموماً بڑھ جاتے ہیں۔ عموماً صورتحال یہ ہوتی ہے کہ اگر ان کے قرضے منہا کیے جائیں تو نہ صرف یہ کہ ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی، بلکہ بعض صورتوں میں وہ خود مستحق زکوٰۃ قرار پائیں گے۔ اس سلسلے میں ایک تجویز تو یہ پیش کی جاتی ہے کہ مشینری پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے، لیکن یہ بات اس لئے قابل ذکر

نہیں کہ مشینری کو مالِ زکوٰۃ قرار نہیں دیا جاسکتا، یہ بات منصوص ہے۔ اس مسئلے کا صحیح حل یہ ہے کہ زکوٰۃ سے دیون کا مستثنیٰ ہونا فقہاء کے ہاں متفق علیہ نہیں۔ حنفیہ اور حنبلیہ کے ہاں تو دیون مستثنیٰ ہوتے ہیں، شافعیہ کے ہاں مستثنیٰ نہیں ہوتے۔ اور مالکیہ کے ہاں نقد میں تو مستثنیٰ ہوتے ہیں، غیر نقد میں نہیں ہوتے۔<sup>(۱)</sup> احقر کی ناچیز رائے اس مسئلہ کے بارے میں یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ جو قرضہ لیا گیا ہے وہ کہاں صرف کیا گیا ہے۔ اگر ان قرضوں کے ذریعے اشیاء خریدی گئیں جو خود قابلِ زکوٰۃ ہیں تو یہ قرضے زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہوں گے۔ اور اگر ان قرضوں سے ایسی اشیاء خریدی گئیں جو قابلِ زکوٰۃ نہیں تو یہ قرضے مستثنیٰ نہیں ہوں گے۔ ان قرضوں کے سلسلے میں مالکیہ اور شافعیہ کے قول پر عمل کیا جائے گا۔ یہ رائے قائم کرنے کے بعد حافظ ماردیٹی کی کتاب ”الجوہر النقی“ میں نظر سے گذرا کہ امام مالک کا قول بھی اس کے قریب قریب ہے۔ وہ فرماتے ہیں، ان کان عنده عروص، نفی بدینہ زکاة العین (الجوہر النقی حاشیہ ص ۱۴۹ ج ۴ باب الدین مع الصدقہ)



(۱) کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ للجزیری ۶۰۲: ۱-۶۰۵ مبحث زکاة الدین، وفقہ الاسلام

## نظام زر

(Monetary System)

### زر، نقد (Money) کی تعریف

جو چیز عرفاً آلہ مبادلہ کے طور پر استعمال ہوتی ہو اور وہ قدر کا پیمانہ ہو اور اس کے ذریعے مالیت کو محفوظ کیا جاسکتا ہو، اسے ”زر“ کہتے ہیں۔ یہ تین خصوصیات جس چیز میں پائی جاتی ہوں اس کو عربی میں ”نقد“ اردو میں ”زر“ اور انگریزی میں Money کہتے ہیں۔ مالیت کے تحفظ سے مراد یہ ہے کہ کسی کے پاس جس رقم ہوئی ہو تو اس کی قیمت کم و بیش ہوتی رہتی ہے، نیز ضروری نہیں کہ ہر وقت اس کا خرید و بدلہ جائے۔ اس لئے اس کی مالیت مکمل طور پر محفوظ نہیں۔ اس کی بجائے اگر زر رکھ لیا جائے تو عام حالات میں اس سے مالیت محفوظ رہتی ہے، یعنی غیر معمولی حالات سے قطع نظر، اس کی ذاتی قیمت یکساں رہتی ہے، نیز اس سے کوئی بھی چیز جب چاہیں خریدی جاسکتی ہے۔

### زر اور کرنسی میں فرق

زر وہ چیز ہے جس کے ذریعے سے تبادلہ ہوتا ہو، قدر کی پیمائش ہوتی ہو اور مالیت کا تحفظ بھی ہو، مگر یہ ضروری نہیں کہ قانونی طور پر بھی اس کو جبری آلہ تبادلہ قرار دیا گیا ہو۔ مثلاً چیک یا انعامی بانڈ ز جیسی دستاویزات سے لوگ تبادلہ کرتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص انعامی بانڈ سے ادائیگی کرے اور دوسرا شخص اپنا حق انعامی بانڈ کی صورت میں لینے پر آمادہ نہ ہو تو اس کو قانوناً لینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اور کرنسی وہ زر ہے جس کو خاص ملک میں قانونی طور پر آلہ تبادلہ قرار دیا گیا ہو جیسے روپیہ۔ اگر کوئی شخص روپے میں ادائیگی کرے تو قانوناً اسے لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ ایسی قانونی کرنسی کو عربی میں ”عملة قانونية“ اردو میں ”زر قانونی“ اور انگریزی میں Legal Tender کہتے ہیں۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ایسی کرنسی جس میں ایک خاص حد تک قانوناً ادائیگی کی جاسکتی ہے، اس سے زائد مقدار دی جائے گی تو قانوناً اسے لینے پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ جیسے چونی کہ اگر کوئی شخص چونیوں سے کوئی بڑا قرض ادا کرنا چاہے تو لینے والا قانوناً اسے لینے سے انکار کر سکتا ہے، اور یہ مطالبہ کر سکتا ہے کہ میرا قرض

مجھے روپیہ میں دا کرو۔ اس کو عربی میں ”عملة قانونية محدودة“ اردو میں ”محدود زر قانونی“ اور انگریزی میں Limited Legal Tender کہتے ہیں۔ دوسری قسم جس میں قانوناً ادائیگی کی کوئی حد مقرر نہ ہو۔ اس کو ”عملة قانونية غير محدودة“ یا غیر محدود زر قانونی Unlimited Legal Tender کہتے ہیں۔ جیسے دھات یا کاغذ کا روپیہ۔

### زر کا ارتقاء اور مختلف نظام ہائے زر

ابتداءً لوگوں میں سامان کے بدلے سامان کی بیچ کا طریقہ رائج تھا، جس کو ”مقابفہ“ (Barter) کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> مگر اس میں متعدد دشواریاں تھیں مثلاً یہ کہ سامان کا نقل و حمل مشکل تھا، اس طریقے میں طلب و رسد کا ایک ہی جگہ ملاپ کم ہوتا تھا۔ مثلاً ایک شخص گندم دے کر کپڑے کا خواہشمند ہے اور کپڑے والا گندم لینا نہیں چاہتا۔ اجناس کو چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں تقسیم کر کے ان کو کاروبار کی بنیاد بنانا مشکل تھا۔ ”مقابفہ“ (Barter) کے بعد بعض اہم اشیاء کو ہی ٹمن قرار دیا گیا، مثلاً گندم، جو، چمڑا وغیرہ۔ اس کے بعد سونے اور چاندی کو ٹمن قرار دیا گیا۔ اس لئے کہ یہ عالمی طور پر قابل قبول تھے اور ان کا نقل و حمل بھی آسان تھا۔ ابتداءً سونے کے ذریعے مبادلات سکے ڈھالے بغیر ان کے وزن پر ہوتے تھے۔ اس کے بعد سکے ڈھالنے کا آغاز ہوا۔ شروع میں ہر شخص کو سکے ڈھالنے کی اجازت ہوتی تھی۔ اس دور کے نظام کو ”طلائی معیار“ اور عربی میں ”قاعدة الذهب“ اور انگریزی میں Gold Standard کہتے ہیں۔ پھر اس کے علاوہ چاندی کے سکے بھی ڈھالے جانے شروع ہوئے، اس نظام زر کو جس میں سونے اور چاندی دونوں کے سکے ڈھالے جاتے تھے ”دو دھاتی معیار“ (Bi Metallic Standard) کہتے ہیں۔ اور عربی میں ”نظام المعدنین“ کہتے ہیں۔ اس کے بعد ایک ایسا دور آیا کہ لوگ سونے، چاندی کے سکے صرفوں کے پاس امانت رکھوا دیتے تھے اور صرف اس کے دھیتے کے طور پر رسید لکھ دیتے تھے، بوقت ضرورت رسید دکھا کر صرف سے اپنا سونا واپس لیا جاتا تھا۔ پھر رفتہ رفتہ لوگوں نے صرفوں کی دی ہوئی رسیدوں سے اشیاء خریدنی شروع کر دیں، یعنی بجائے اس کے کہ خریدار پہلے صرف سے سونا لے کر بائع کو دے، اور بائع سونا لے کر پھر صرف کے پاس رکھوائے، خریدار بائع کو سونے کی رسید دیدیتا جس کا مطلب یہ ہوتا کہ اس رسید کا سونا بائع کی طرف منتقل ہو گیا ہے، اس طرح رسیدوں سے لین دین شروع ہو گیا، اور صرفوں سے سونا واپس لینے کی

(۱) کتابوں میں بھی لکھا گیا ہے، تاریخ اس بات کی توثیق نہیں کرتی، اس لئے کہ تاریخی طور پر ایسا کوئی دور نہیں ملا جس میں کوئی چیز بطور زر اور ٹمن کے رائج نہ ہو۔

نوبت کم آنے لگی۔ جب صرافوں نے دیکھا کہ لوگ عموماً سونا واپس لینے نہیں آتے تو انہوں نے لوگوں کا رکھا ہوا سونا دوسروں کو قرض دینا شروع کر دیا۔

اس طرح نوٹ اور بینکنگ کا آغاز ہوا یعنی صرافوں کی جاری کی ہوئی رسیدیں نوٹ بن گئیں جس کی تفصیل بینکنگ پر گفتگو کرتے ہوئے ذکر کی جائے گی۔ ابتداءً ہر شخص نوٹ جاری کر سکتا تھا، مگر اس وقت یہ زر قانونی (Legal Tender) نہیں تھے۔ صرف لوگوں کے تعامل کی وجہ سے قابل قبول تھے۔ اس مقبولیت اور سہولت کے پیش نظر بعد میں نوٹ کو زر قانونی (Legal Tender) قرار دیا گیا لیکن زر قانونی کی حیثیت رکھنے والے نوٹ ہر شخص کو جاری کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ حکومت کے منظور شدہ (Authorized) ادارے (بینک) ہی جاری کر سکتے تھے۔ شروع میں عام تجارتی بینک نوٹ جاری کرتے تھے، بعد میں یہ اختیار صرف مرکزی بینک کی حد تک محدود کر دیا گیا۔

نوٹ کے (Legal Tender) بننے کے بعد اس پر کئی دور گزرے ہیں۔ ایک دور وہ تھا جب نوٹ کے پیچھے سو فیصد سونا ہوتا تھا۔ قانوناً اس بات کی پابندی تھی کہ جتنا سونا موجود ہے، اتنے ہی نوٹ جاری کیے جائیں۔ اس نظام کو عربی میں ”قاعدة مبالغ الذهب“ اور انگریزی میں (Gold Bullion Standard) کہتے ہیں۔ پھر جب دیکھا گیا کہ لوگ سونا لینے کم ہی آتے ہیں تو نوٹ کی پشت پر سونے کی شرح کم کر دی گئی۔ شرح کے تناسب بدلتے رہے یعنی نوٹ کی پشت پر رکھے ہوئے سونے کی فیصد شرح گھٹتی چلی گئی۔ ایسے نوٹ کو جس کی پشت پر سو فیصد سونا نہ ہو، ”نقد النفا“ (Fiduciary Money) کہتے ہیں، پھر سونے کی شرح کم ہوتے ہوتے صفر رہ گئی اور کم از کم ملکی معاملات کی حد تک نوٹ کی پشت پر سونے کا وجود ضروری نہیں رہا۔ ایسے نوٹوں کو ”النقد الرمزیه“ (Token Money) کہتے ہیں۔ ان سکوں کی قانونی قیمت حقیقی قیمت کی نمائندگی نہیں کرتی۔ مثلاً سو روپے کے نوٹ کی قانونی قیمت سو روپے ہے مگر اس کی ذاتی قیمت کچھ بھی نہیں۔ کچھ عرصہ تک ”نقد الرمزیه“ کا بھرم اس طرح رہا کہ بیشتر ممالک نے اپنے نوٹوں کو ڈالر سے وابستہ کر رکھا تھا، گویا ان کے نوٹوں کے پیچھے ڈالر تھے، اور چونکہ امریکہ نے ڈالر کے بدلے سونا دینے کا اقرار کیا ہوا تھا۔ اس لئے ڈالر کے پیچھے سونا تھا، اور اس طرح دوسرے ملکوں کے نوٹ بھی بالواسطہ سونے سے وابستہ تھے۔ لیکن بالآخر ۱۹۷۱ء میں امریکہ نے بھی سونے سے ڈالر کی وابستگی ختم کر دی، جس کی تفصیل آ رہی ہے اور اس طرح اب کسی نوٹ کے پیچھے کوئی سونا چاندی نہیں ہے۔ اب ”نوٹ“ محض ایک اصطلاحی شے ہے جو قوت خرید کی نمائندگی کرتا ہے اور بس۔



## شرح مبادلہ کا تعین

مختلف ملکوں کی کرنسیوں کے باہمی تبادلے کی شرح کیسے متعین ہوتی ہے؟ اس کے بھی مختلف زمانوں میں مختلف طریقے رائج رہے ہیں۔ ۱۸۸۰ء سے ۱۹۱۳ء تک دنیا میں طلائی نظام رائج تھا گو اس سے پہلے بھی طلائی نظام رائج تھا، مگر جس طرح اس دور ایسے میں مکمل طور پر رائج رہا ویسے پہلے رائج نہ تھا۔

طلائی نظام میں ہر ملک کی کرنسی سونے کی ایک مخصوص مقدار کی نمائندگی کرتی تھی۔ مثلاً انگلینڈ نے طے کر رکھا تھا کہ ایک پاؤنڈ کے پیچھے سونے کی اتنی مقدار ہوگی اور امریکہ نے بھی طے کر رکھا تھا کہ امریکی ڈالر کے پیچھے سونے کی اتنی مقدار ہوگی۔ جب یہ طلائی نظام رائج تھا اس وقت دونوں ملکوں کی کرنسیوں میں تبادلے کی شرح ان کرنسیوں کی پشت پر موجود سونے کی مقدار کے تناسب سے طے ہوتی تھی۔ یعنی یہ دیکھا جاتا تھا کہ ہر ملک کی کرنسی کے پیچھے سونے کی کتنی مقدار ہے۔ دونوں ملکوں کی کرنسیوں کے بدلے میں طے والی سونے کی مقداروں میں جو تناسب ہوتا اسی تناسب سے کرنسیوں کا تبادلہ ہوتا تھا مثلاً اگر انگلینڈ کے پونڈ کے پیچھے چار تولے سونا ہو اور امریکی ڈالر کے پیچھے دو تولے سونا ہو تو پونڈ اور ڈالر میں ایک اور دو کی نسبت ہوگی، لہذا ایک پونڈ کا دو ڈالر سے تبادلہ ہوگا۔

اس کے بعد رفتہ رفتہ طلائی نظام ختم ہو گیا، اس کے بعد شرح تبادلہ کے تعین کا کیا طریقہ رائج ہوا اس کو سمجھنے کے لئے بین الاقوامی تجارتی نظام میں جو تبدیلیاں آئیں ان کی اجمالی وضاحت ضروری ہے۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد دنیا کا نظام درہم برہم ہوا۔ پھر ۱۹۳۰ء میں عالمی کساد بازاری ہوئی اور تمام ممالک نے نوٹ پر سونا دینا بند کر دیا۔ پھر دوسری جنگ کے بعد انگلینڈ اور یورپ کے دوسرے ممالک اقتصادی طور پر درہم برہم ہو گئے، مگر امریکہ اقتصادی طور پر خاصا مستحکم تھا۔ اس کے پاس سونے کے کافی ذخائر تھے۔ ۱۹۴۴ء میں امریکہ کے تعاون سے یورپ کی تعمیر نو کے لئے متعدد ممالک کی ایک عظیم کانفرنس منعقد ہوئی۔ یہ کانفرنس امریکہ کے ایک شہر ”برٹن ووڈز (Bretton Woods) میں منعقد ہوئی۔ اس کانفرنس کا موضوع یہ تھا کہ عالمی تجارت کو کیسے فروغ دیا جائے؟ سرمایہ کاری (Investment) کو کیسے فروغ دیا جائے؟ اور نیا عالمی نظام زر کس طرح طے کیا جائے جس میں وہ خرابیاں نہ ہوں جو ”طلائی نظام“ میں تھیں۔ اس کانفرنس نے تین ادارے قائم کرنے کی تجویز منظور کی اور ایک نظام طے کیا گیا۔ پہلے ان تین اداروں کا مختصر تعارف ذکر کیا جاتا ہے، پھر نظام پر گفتگو ہوگی۔

## برٹین ووڈز کانفرنس کے تین ادارے

۱۔ پہلا ادارہ جس کا قیام اس کانفرنس میں طے پایا تھا وہ ہے ”بین الاقوامی تجارتی تنظیم“ (International Trade Organization) جس کو عربی میں ”منظمة التجارة الدولية“ کہتے ہیں۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ سولہویں صدی سے اٹھارہویں صدی تک یہ نظریہ بہت مقبول تھا کہ ہر ملک اپنی اقتصادی ترقی کے لئے اپنا سونا بڑھائے اور اس کے لئے برآمدات کو فروغ دے اور درآمدات میں رکاوٹ ڈالے، اس نظریے کو مرکنتائل ازم (Mercantilism) اور عربی میں ”مذہب التجارین“ کہتے ہیں۔ لیکن بعد میں یہ نظریہ کامیاب نہ ہوا اور یہ نظریہ مقبول ہوا کہ اقتصادی ترقی کے لئے بین الاقوامی تجارت کو فروغ دیا جائے اور درآمدات پر ایسی پابندیاں نہ لگائی جائیں جو بین الاقوامی تجارت میں رکاوٹ ڈالیں۔ اسی نظریے کے پیش نظر اس کانفرنس میں مذکورہ ادارے کا قیام طے ہوا جس کا مقصد یہ تھا کہ ادارہ بین الاقوامی تجارت میں حائل رکاوٹوں کو ختم کرنے کا انتظام کرے گا مگر امریکہ اس ادارے کے قیام کا مخالف تھا۔ اس لئے کہ امریکہ ایک زرعی ملک ہے، اگر بین الاقوامی تجارت کو فروغ ہوتا تو یورپ کا مال سستے دام پر امریکہ میں آتا اور کسان زراعت کو چھوڑ کر تجارت کی طرف متوجہ ہوتے۔ اس سے امریکہ کی زرعی پالیسی کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا۔ ایک عرصہ تک اس ادارہ کا قیام امریکہ اور دوسرے ممالک میں باعث نزاع بنا رہا۔ دوسرے ممالک اس ادارے کے قیام کا مطالبہ کرتے تھے اور امریکہ اس کا انکار کرتا تھا۔ حتیٰ کہ ۱۹۴۸ء میں باہمی مصالحت ہوئی اور اس کے نتیجے میں ایک اور ادارہ وجود میں آیا۔ جس کو (General Agreement on Tariff and Trade) (جنرل ایگری میٹ آن ٹیرف اینڈ ٹریڈ) کہتے ہیں جس کے معنی اردو میں یوں کیے جاسکتے ہیں ”محصولات و تجارت کا معاہدہ عام“ اس ادارے کو تخفیفاً (GATT) (گیٹ) کہتے ہیں، عربی میں اس ادارے کو ”الاتفاقية العامة لتصرفات الجمركية والتجارة“ کہتے ہیں۔

اس معاہدے سے زرعی اجناس کو مستثنیٰ کر لیا گیا تھا۔ زرعی اجناس کے علاوہ دیگر مصنوعات میں بین الاقوامی تجارت کو فروغ دینے کے لئے یہ اصول طے ہوئے۔

۱۔ کوئی ملک بین الاقوامی تجارت میں کوئی پابندی یا رکاوٹ عائد کرے تو دوسرے ممالک اس رکاوٹ ختم کرانے کے لئے ”گیٹ“ میں آواز اٹھا سکیں گے اور جو ملک اس ”گیٹ“ کے ممبر ہیں اس پر ”گیٹ“ کے فیصلے پر عملدرآمد کرنا ضروری ہوگا۔ تجارت میں رکاوٹیں دو طرح کی ہوتی ہیں۔

- (۱) محصولاتی رکاوٹیں۔ کوئی ملک کسی ملک کی مصنوعات پر زیادہ محصول لگاتا ہے، جس کی وجہ سے اس ملک کی مصنوعات اس ملک میں مہنگی ہو جاتی ہیں اور ان کی خرید و فروخت کم ہو جاتی ہے۔
- (۲) غیر محصولاتی رکاوٹیں۔ محصول کے علاوہ کوئی اور پابندی ایسی لگادی جائے جس کی وجہ سے دوسرے ممالک کی مصنوعات منگوانے میں لوگ تنگی محسوس کریں۔ مثلاً فرانس نے جاپان کے دی سی آر پر یہ پابندی لگادی تھی کہ یہ صرف فلاں چھوٹے پورٹ سے ہی آسکے گا۔
- ۲۔ دوسرا اصول یہ طے ہوا کہ کوئی ملک کسی ملک کے ساتھ امتیازی سلوک نہیں کرے گا۔ اگر کوئی ملک ایک ملک کے ساتھ بہتر طریقے سے تجارت کرے اور دوسرے ملک کے ساتھ اور طریقے سے تجارت کرے تو یہ ملک گیٹ میں آواز اٹھا سکے گا۔
- ۳۔ کسی ملک پر امتیازی محصول نہیں لگایا جائے گا۔ اگر کسی ملک پر امتیازی محصول لگایا گیا تو وہ ”گیٹ“ میں آواز اٹھا سکتا ہے۔
- ۴۔ غریب ممالک کو بیرونی مصنوعات پر محصول زیادہ لگانے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ غریب ممالک بھی اگر محصول کم رکھیں گے تو بیرونی مصنوعات سستی ملیں گی۔ جس کی وجہ سے ملکی مصنوعات کی مانگ کم پڑے گی اور ملکی صنعت کو نقصان پہنچے گا۔
- ۵۔ اگر دو ممالک میں تجارتی نزاع پیدا ہوگا تو ”گیٹ“ کے ذریعے باہمی افہام و تفہیم سے حل کیا جائے گا۔

## عالمی مالیاتی فنڈ

- ۲۔ دوسرا ادارہ جو وضع ہوا ”وہ عالمی مالیاتی فنڈ“ تھا جس کو عربی میں ”صندوق النقد الدولي“ اور انگریزی میں (International Monetary Fund) کہتے ہیں۔ آسانی کے لئے آئی، ایم، ایف (I.M.F) سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ ۱۹۴۳ء میں اس کا قیام طے ہوا اور یہ ۱۹۴۸ء میں وجود میں آیا۔

جس طرح ایک ملک کے کئی بینکوں کا ایک مرکزی بینک ”سنٹرل بینک“ ہوتا ہے ایسے ہی کئی ممالک کے سنٹرل بینکوں کا مرکزی بینک یہ ادارہ ہوتا ہے۔ گویا یہ پوری دنیا کا ایک مرکزی بینک ہے، جو وقتی ادائیگیوں کے لئے ملکوں کو قلیل المیعاد قرضے دیتا ہے۔ کبھی کسی ملک کی مالی حالت تو مستحکم ہوتی ہے، مگر وقتی طور پر کسی تجارت کی ادائیگی کے لئے نقد پیسے اس کے پاس نہیں ہوتے۔ ایسے موقع پر یہ ادارہ قرضہ فراہم کرتا ہے۔

اس ادارے میں ہر ملک کا ایک "کوٹا" (Quota) ہوتا ہے یہ کوٹا اس ملک کی تجارت کا عالمی تجارت کے ساتھ تناسب دیکھ کر مقرر کیا جاتا ہے۔ مثلاً عالمی تجارت ایک ارب ڈالر کی ہوئی اور کسی ملک کی تجارت پانچ کروڑ ڈالر کی ہے تو اس ملک کو پانچ فیصد کوٹا ملے گا۔ اس کوٹے کی شرح میں کمی بیشی بھی ہوتی رہتی ہے۔ پھر اس کوٹے کی رقم ڈالر میں بیان کی جاتی ہے۔ یعنی جس ملک کا کوٹا پانچ فیصد ہے اس کے بارے میں یہ متعین ہوتا ہے کہ اس کا مطلب اتنے ڈالر ہیں۔ ہر ملک اپنے کوٹے کا ۲۵ فیصد سونے میں اور ۷۵ فیصد اپنے ملک کی کرنسی میں ادارے کے پاس جمع کراتا ہے۔ اس طرح آئی، ایم، ایف کے پاس کچھ سونا اور تمام ممالک کی کرنسیاں جمع ہو جاتی ہیں۔ ہر ملک کو آئی، ایم، ایف میں فنڈ جمع کرانے پر ادارے سے قرض لینے کا حق ملتا ہے، جس کو (Drawing Rights) اور عربی میں "حقوق السحب" کہا جاتا ہے۔ جمع کرائی ہوئی رقم کی متناسب شرح پر قرض کا حق ملتا ہے مثلاً یہ کہ ہر ملک اپنی جمع کرائی ہوئی رقم کا پانچ گنا قرض لے سکے گا۔ اور یہ شرح بدلتی بھی رہتی ہے۔ پھر (Drawing Rights) پر جو قرض ملتا ہے اس کو کئی حصوں میں تقسیم کر لیا جاتا ہے۔ ہر حصے کو ٹرانچ<sup>(۱)</sup> (Tranch) کہتے ہیں پہلی ٹرانچ اس قرضے کا ۲۵ فیصد ہوتا ہے جس کے لینے کا کسی ملک کو حق ہوتا ہے، اس ٹرانچ پر قرض بغیر کسی شرط کے ملتا ہے اور سود بھی کم ہوتا ہے۔ اس ٹرانچ کو (Gold Tranch) کہتے ہیں۔ اس کے بعد والی ٹرانچوں میں قرض لینے میں مشکلات درجہ بدرجہ بڑھتی جاتی ہیں۔ آئی، ایم، ایف قرض دینے کے لئے بہت سی شرائط عائد کرتا ہے، ان ٹرانچوں میں سود بھی بڑھتا جاتا ہے اور قرضے قلیل المیعاد ملتے ہیں۔ ان ٹرانچوں کو Conditionality Tranches کہتے ہیں۔

اس ادارے کی پالیسیاں ممبر ممالک کی دونٹک سے ملے ہوتی ہیں۔ اور دونٹک کا حق ممالک کی تعداد پر نہیں، بلکہ کوٹے کی بنیاد پر ملتا ہے۔ جس کا کوٹا زیادہ ہوتا ہے اس کو دونٹک کا حق بھی زیادہ ملتا ہے اور جس کا کوٹا کم ہے اس کو دونٹک کا حق بھی کم ہوتا ہے۔ آئی، ایم، ایف میں ایک اور اکاؤنٹ بھی ہوتا ہے جس کو (S.D.R) (Special Drawing Rights) اور عربی میں "حقوق السحب الخاصة" کہتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ممبران ملے کر لیتے ہیں کہ اس سال مجوزہ قرضوں کے علاوہ مزید اتنے قرضے اور دیئے جاسکتے ہیں۔ مزید قرضوں کو ممالک پر تقسیم کا تناسب بھی کوٹے کی شرح کے مطابق ہوتا ہے۔

(۱) فرانسیسی زبان کا لفظ ہے، جس کے معنی تاش اور ٹکڑے کے ہیں۔

## عالمی بینک

۳۔ تیسرا ادارہ جس کا قیام ”برٹین ووڈز کانفرنس“ میں طے ہوا۔ اس کا نام (International Bank for Reconstruction and Development) تھا۔ جس کو (I.B.R.D) بھی کہتے ہیں۔ جس کو عربی میں ”البنک الدولی للانشاء والتعمیر“ کہتے ہیں۔ آسانی کے لئے اس کا مختصر نام (World Bank) (ورلڈ بینک) ہے۔ اب یہی نام زیادہ معروف ہے، پہلا نام معروف نہیں، مگر اصل نام وہی طے ہوا تھا۔

اس ادارے میں اور آئی، ایم، ایف میں فرق یہ ہے کہ آئی، ایم، ایف قلیل المیعاد قرضے دیتا ہے جس کی مدت تین سے پانچ سال ہوتی ہے اور ورلڈ بینک طویل المیعاد قرضے دیتا ہے جس کی مدت پندرہ سے تیس سال ہوتی ہے۔ ابتداءً اس ادارے نے مشروعات (پراجیکٹس) کے لئے قرضے دیئے، جیسے شاہراہیں بنانا وغیرہ۔ پھر ۱۹۶۰ء کے بعد عمومی قرضے دینے بھی شروع کر دیئے، اب یہ ادارہ پالیسی ساز قرضے بھی دیتا ہے۔ یعنی یوں کہتا ہے کہ اگر تم ملک کی پالیسی اس طرح بناؤ تو اتنا قرضہ ملے گا۔

## برٹین ووڈز کا نظام شرح مبادلہ

برٹین ووڈز کانفرنس میں جو تین ادارے طے پائے تھے ان کا تعارف تو ہو چکا ہے، اسی کانفرنس میں کرنسیوں کے مبادلے کا جو نظام طے ہوا اس کی وضاحت یہ ہے۔

۱۹۳۱ء میں طلائی نظام تو ختم ہو چکا تھا، اس کانفرنس میں شرح مبادلہ کا ایک اور نیا نظام طے پایا جو (Brettonwoods System of Exchange Rate) کے نام سے معروف ہے۔ اس نظام کا حاصل یہ ہے کہ اب بھی کرنسی کی قدر کا پیمانہ تو بنیادی طور پر سونا ہی رہا، مگر ہر ملک کی کرنسی پر سونا نہیں ملتا تھا، بلکہ بین الاقوامی تجارت میں اکہ جادلہ ڈالر کو قرار دیا گیا۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ امریکہ کے ڈالر کو سونے سے وابستہ کر دیا گیا، اس لئے کہ امریکہ کی حالت مستحکم تھی، وہ ڈالر پر سونا دینے کے لئے تیار تھا، چنانچہ ابتداءً ایک اونس سونے کے مقابلے میں ۳۵ ڈالر ہوتے تھے، اس کے بعد امریکہ نے ڈالر کی قیمت بڑھادی اور ۳۲ ڈالر پر ایک اونس سونا ملنے لگا، صرف ہر ملک کا مرکزی بینک امریکہ کو ڈالر دے کر سونا لے سکتا تھا اور امریکہ دینے کو تیار تھا، مگر عمومی طور پر سونا کوئی ملک نہیں لیتا تھا، ڈالر سے ہی کاروبار چلتا تھا، اس طرح ڈالر سونے سے وابستہ تھا۔ اور باقی تمام ممالک کی کرنسیوں کو ڈالر سے

وابستہ کر دیا گیا تھا، اور آئی، ایم، ایف میں معاہدہ اس طرح طے پایا کہ ”ہر ملک اپنی کرنسی کی شرح بیک وقت ڈالر اور سونے دونوں سے بتائے گا“ مثلاً اتنے روپے میں ڈالر ہوگا اور ان روپوں کے عوض سونا اتنا ہوگا، مگر عملاً کرنسی کی شرح صرف ڈالر سے بتائی گئی۔ اس طرح تمام کرنسیاں ڈالر اور ڈالر سونے سے وابستہ ہوا۔

آئی، ایم، ایف میں یہ معاہدہ بھی طے ہوا کہ کسی ملک کی کرنسی کی جو قیمت ڈالر سے طے ہوئی ہے اگر ملک کی کرنسی کی قیمت میں اتار چڑھاؤ ہو تو وہ اتار چڑھاؤ اگر دو فیصد تک ہے تو گوارہ ہے۔ یعنی کرنسی کی قیمت طے شدہ ریٹ سے دو فیصد کم یا دو فیصد زیادہ ہوگئی تو یہ گوارا ہے، لیکن اگر کرنسی کی قیمت دو فیصد سے زیادہ بڑھ گئی یا گر گئی تو مرکزی بینک قیمتوں پر اثر انداز ہو کر کرنسی کو طے شدہ قیمت پر لائے گا۔ مرکزی بینک کے اثر انداز ہونے کا طریقہ یہ ہوگا کہ اگر کرنسی کی طے شدہ قیمت بازار میں طے شدہ ریٹ سے کم ہوگئی تو مرکزی بینک زیادہ قیمت پر لوگوں سے کرنسی خریدنے لگ جائے گا تو بڑی حد تک امید ہے کہ قیمت بڑھ جائے گی اور اگر کرنسی کی قیمت بازار میں طے شدہ ریٹ سے زیادہ ہوگئی تو مرکزی بینک کم قیمت پر فروخت کرنے لگے گا، جس کے نتیجے میں قیمت کے کم ہونے کا قوی امکان ہے۔ اگر اس طریقے سے بھی ریٹ کنٹرول نہ ہو تو آئی، ایم، ایف یا تو ریٹ کنٹرول کرنے کے لئے مزید ڈالر دے گا یا اس ملک کی کرنسی کا ریٹ بدل دے گا۔

اس پوری تفصیل سے یہ بات سامنے آگئی کہ برٹن ووڈز کے اس نظام میں شرح مبادلہ (Exchange Rate) طے شدہ (Fixed) ہے۔ اس لئے اس نظام کو انگریزی میں (Fixed Exchange Rate System) اور عربی میں ”نظام سعر الصرف الثابت“ کہتے ہیں۔ اس سے پہلے شرح مبادلہ کا جو طلائی نظام جاری تھا اس کی سب سے اہم خصوصیت یہ سمجھی جاتی تھی کہ اس میں کرنسی کے پیچھے سونے کی مقدار طے شدہ ہوتی تھی اور ریٹ ایک ہی (Fixed) رہتا تھا جس کی وجہ سے ہر تاجر کرنسی کے ریٹ میں اتار چڑھاؤ کے اندیشے کے بغیر پُر اعتماد ہو کر تجارت کرتا تھا۔ برٹن ووڈز کے اس نظام میں بھی طلائی نظام کی اس خوبی کو برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ طلائی نظام میں ایک سقم تھا، اس سے اجتناب کا راستہ نکالا گیا ہے۔ وہ سقم یہ تھا کہ طلائی نظام میں شرح مبادلہ کی تبدیلی میں حکومت کا عمل دخل نہیں تھا۔ برٹن ووڈز کے مذکورہ نظام شرح مبادلہ میں تبدیلی کی گنجائش بھی رکھی گئی ہے۔

## برٹن ووڈز کے نظام کا زوال

مذکورہ بالا نظام کا مدار اس بات پر تھا کہ کوئی ایک متحمل ملک اپنی کرنسی پر سونا دینے کے لئے تیار ہو، چنانچہ امریکہ اس وقت تیار تھا کہ ڈالر کے بدلے سونا دے گا، مگر عملاً امریکہ سے سونے کا مطالبہ کوئی بھی نہیں کرتا تھا، البتہ فرانس نے امریکہ سے ڈالر پر سونے کا مطالبہ شروع کیا جس سے فرانس اور امریکہ کے حالات بھی سازگار نہیں رہے اور امریکہ کے پاس سونے کا ذخیرہ کم ہونے لگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۹۷۱ء میں امریکہ نے سونا دینے سے انکار کر دیا اور برٹن ووڈز کا نظام ختم ہو گیا۔ طے شدہ شرح مبادلہ کا نظام (Fixed Exchange Rate System) قائم نہ رہا۔ اب شرح مبادلہ کے نظام کے لئے دو نظریے سامنے آئے<sup>(۱)</sup> ایک نظریہ یہ کہ جیسے باقی اجناس کا کوئی ریٹ طے نہیں ہوتا، بلکہ آزاد بازار خود ہی طلب و رسد کی بنیاد پر ریٹ طے کرتا ہے، ایسے ہی کرنسی کے ریٹ کو بھی کھلے بازار میں چھوڑ دیا جائے، طلب و رسد کی بنیاد پر خود ہی ریٹ طے ہوتا رہے گا۔ مثلاً ڈالر اور پاکستانی روپے کی طلب و رسد سے پاکستانی روپے کا ڈالر کے ساتھ ریٹ طے ہوگا۔ بین الاقوامی تجارتی منڈی میں طلب و رسد سے باقی کرنسیوں کے ساتھ پاکستانی روپے کا ریٹ طے ہوگا۔ اس نظریے کو (Freely Floating Exchange Rate) کا نظریہ کہتے ہیں۔ اور عربہ میں ”اسعار الصرف العائمة الحرة“ کہتے ہیں۔

۲۔ دوسرا نظریہ یہ تھا کہ اصولی طور پر تو ریٹ آزاد ہی رہنا چاہیے تاہم اس کے ساتھ ساتھ حکومت کو چاہیے کہ وہ ریٹ پر نگاہ رکھے۔ اگر ریٹ میں کبھی بہت زیادہ افراط یا تفریط ہونے لگے تو حکومت مداخلت کرے۔ جس کا طریقہ یہ ہوگا کہ حکومت سٹیٹ بینک کو کہے کہ وہ بازار میں آکر قیمتوں پر اثر انداز ہو۔ اس نظریے کو انگریزی میں (Managed Float) کا نظریہ کہتے ہیں۔ عربی میں ”اسعار الصرف العائمة المدراة“ کہہ سکتے ہیں

## کاغذی نوٹ کی حیثیت اور اس کے شرعی احکام

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات سامنے آئی کہ کاغذی نوٹ پر کئی ادوار گزرے ہیں۔ پہلے اس کے پیچھے کھل طور پر سونا ہوتا تھا، جس کو (Gold Bullion Standard) کہتے ہیں۔ پھر (Fiduciary Money) کا دور آیا جبکہ اس کے پیچھے کھل طور پر سونا نہیں ہوتا تھا، لیکن مخصوص تناسب سے سونا ہوتا تھا۔ پھر ایک دور آیا کہ تمام کرنسیاں ڈالر سے وابستہ تھیں اور ڈالر سونے سے

وابستہ تھا، پھر ۱۹۷۱ء کے بعد امریکہ نے بھی سونا دینے سے انکار کر دیا تو اب اس نوٹ کے پیچھے کوئی چیز نہیں رہی، نوٹ پر لکھی ہوئی عبارت ”حائل ہذا کو مطالبہ پر اتنے روپے ادا کیے جائیں گے“ بے معنی ہو گئی۔ اب صورت حال یہ ہے کہ اب اس کے آگے تبادلہ ہونے پر اصطلاح محض ہے، اس کے پیچھے کچھ بھی نہیں ہے۔

اب موجودہ صورت حال میں کاغذی نوٹ کی حیثیت کیا ہے اس کی دو تشریحات کی جاتی ہیں:

۱۔ زیادہ ماہرین معاشیات یہ کہتے ہیں کہ نوٹ کے پیچھے سونا اس لئے رکھا جاتا تھا کہ سونا بطور آلہ تبادلہ کے متعارف ہو گیا تھا، ہر جگہ اور ہر ملک میں اس کی بنیاد پر تجارت ہو سکتی تھی۔ اگر یہی مقصد کاغذی نوٹ سے سونے کو واسطہ بنائے بغیر حاصل ہو جائے اور وہ بطور آلہ تبادلہ کے متعارف ہو جائے تو سونے کو واسطہ بنانے کی ضرورت نہیں۔ اس رائے کے مطابق نوٹ ایک خاص قوت خرید سے عبارت ہے۔ یعنی اس نوٹ سے اتنی قیمت کی اشیاء خریدی جاسکتی ہیں، تو اب نوٹ کے پیچھے سونے کی بجائے غیر متعین، متفرق اشیاء کا مجموعہ ہے۔ جس کو انگریزی میں (Basket of Goods) اور عربی میں ”سلة البضائع“ کہتے ہیں۔

۲۔ دوسری تشریح جو فقہی مزاج کے زیادہ قریب ہے وہ یہ ہے کہ نوٹ کو زر اصطلاحی اور ثمن عربی قرار دیا گیا ہے، یعنی اس کاغذ کی ذاتی قدر نہیں، لیکن اصطلاحاً اس کو ایک مخصوص مالیت کا آلہ تبادلہ قرار دیا گیا۔

## نوٹ کی فقہی حیثیت

نوٹ کی فقہی حیثیت کیا ہے؟ اس سلسلے میں علماء کے کئی نقطہ نظر ہیں۔

۱۔ ماضی قریب میں علمائے ہندوستان میں اکثر کی رائے یہ رہی کہ نوٹ خود مال نہیں، بلکہ دین کی رسید ہے۔ کسی کو نوٹ دینا دین کا حوالہ ہے۔ اس پر کئی مسائل متفرع ہوئے۔ مثلاً نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، جب تک کہ فقیر اس سے کوئی چیز نہ خرید لے، نوٹوں سے سونے اور چاندی کی خریداری جائز نہیں۔ اس لئے کہ نوٹ بھی سونے کی نمائندگی کرتے ہیں، لہذا یہ بیع صرف ہوئی اور جس نے نوٹ لئے ہیں اس نے ابھی سونے پر قبضہ نہیں کیا، لہذا تقابض فی المجلس نہ ہوا جو بیع صرف کے جواز کی شرط ہے، بلکہ اس رائے کے مطابق دو نوٹوں کا آپس میں تبادلہ بھی جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ بیع الدین بالدین (بیع الکالئی بالکالئی) ہے جو ناجائز ہے۔

یہ نقطہ نظر کسی زمانہ میں درست تھا، مگر اب بوجہ درست نہیں رہا۔ اس لئے کہ اب نوٹوں کے



پیچھے سونا نہیں ہوتا، بلکہ خود انہی کو ثمن قرار دیا گیا ہے، لہذا ان کو رسید کہنا منسلک ہے۔

۲۔ ایک نقطہ نظر یہ بھی ہے کہ ایک روپے کا نوٹ خود مال ہے اور باقی نوٹ اس کی رسیدیں ہیں، یہ رائے نظریاتی طور پر تو درست ہو سکتی ہے، اس لئے کہ ایک روپے کے نوٹ اور باقی نوٹوں میں فرق ہے، ایک روپے کا نوٹ حکومت جاری کرتی ہے اور باقی نوٹ اسٹیٹ بینک جاری کرتا ہے۔ بڑے نوٹوں پر یہ لکھا ہوتا ہے کہ ”حالیہ ہذا کو مطالبہ پر اتنے روپے دیئے جائیں گے“ ایک روپے کے نوٹ پر یہ بات لکھی نہیں ہوتی۔ حکومت کو جب پیسے کی ضرورت ہوتی ہے تو حکومت اسٹیٹ بینک سے قرض لیتی ہے، اسٹیٹ بینک نوٹ چھاپ کر قرض دیتا ہے۔ اس فرق کی اس کے علاوہ اور کوئی تشریح بظاہر ممکن نہیں کہ ایک روپے کا نوٹ خود مال ہے اور باقی نوٹ اس کی رسیدیں ہیں، مگر عملی طور پر بات یوں نہیں ہے۔ اس لئے کہ بڑے نوٹ اس بات کو دیکھ کر نہیں چھاپے جاتے کہ ایک روپے کے نوٹ کتنی مقدار میں ہیں، اتنے ہی بڑے نوٹ چھاپے جائیں، بڑے نوٹوں کا ایک روپے کے نوٹ سے ربط نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ کسی چیز کو ثمن عرفی قرار دینے کے لئے اس قسم کی کوئی شرط نہیں ہے کہ وہ کیا چیز ہے لہذا اگر کسی رسید کو ثمن قرار دیا جائے تو اس پر بھی ثمن عرفی کے احکام جاری کیے جانے چاہئیں۔

۳۔ اکثر علمائے عرب کی رائے یہ ہے کہ نوٹ ذہب اور فضہ کے قائم مقام ہیں۔ جو احکام سونے، چاندی کے ہیں وہی نوٹوں کے بھی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ سونا، چاندی تو آلہ تبادلہ نہیں رہے۔ سونے چاندی کی جگہ اب نوٹوں نے لے لی ہے، لہذا زکوٰۃ، بیع صرف اور ربوا وغیرہ تمام مسائل میں نوٹوں کا حکم سونے، چاندی والا ہوگا۔ علمائے عرب میں سے بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ سونا، چاندی اب ثمن نہیں رہے، بلکہ عروض ہیں، ان پر عروض والے احکام جاری ہوں گے۔ یہ نظریہ اس نقطہ نظر پر مبنی تھا، کہ کوئی چیز بھی ثمن خلقی نہیں ہوتی، کسی چیز کو لوگ آلہ تبادلہ کے طور پر استعمال کرنے لگیں تو وہ ثمن ہے، یہ مقبولیت ختم ہو جائے تو اس کی شمیث بھی ختم ہو جاتی ہے۔

یہ نقطہ نظر بھی درست معلوم نہیں ہوتا، اس لئے کہ سونے، چاندی اور نوٹوں میں فرق ہے۔ سونے چاندی کو ثمن خلقی کہا جائے یا نہ کہا جائے یہ الگ بات ہے، لیکن اتنی بات طے شدہ ہے کہ سونے، چاندی کو شریعت نے ثمن حقیقی قرار دیا ہے۔ ثمن حقیقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی شمیث اس کے عرفاً آلہ تبادلہ کے طور پر معتبر ہونے کے ساتھ وابستہ نہیں۔ لوگ اس کو آلہ تبادلہ اعتبار کریں یا بطور سلعہ استعمال کریں شرعاً اس کا حکم ایک ہی ہوگا، یہی وجہ ہے کہ سونے، چاندی کا زیور سونے، چاندی کے بدلے میں بیچا جائے تو بھی اس پر صرف کے احکام جاری ہوں گے، حالانکہ یہاں یہ آلہ تبادلہ نہیں۔ معلوم ہوا کہ سونا اور چاندی ثمن حقیقی اور ثمن شرعی ہیں، جب کہ نوٹ اعتباری ثمن ہیں، لہذا

نوٹوں کو سونے، چاندی کے قائم مقام قرار دینا بھی صحیح نہیں، اور یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ سونے، چاندی کی شمیلت ختم ہو چکی ہے۔

۴۔ صحیح نقطہ نظر یہ ہے کہ نوٹ رسید نہیں بلکہ خود مال ہیں، سونے، چاندی کی طرح ثمن حقیقی نہیں بلکہ ثمن عرفی ہیں، ان کا حکم وہی ہوگا جو فلوس کا ہوتا ہے۔ اس نقطہ نظر کے مطابق نوٹوں کے مسائل کی اجمالی وضاحت یہ ہے۔

نوٹ چونکہ خود مال ہیں، لہذا ان کے دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے، اور ان کا آپس میں تبادلہ بیع صرف نہیں ہوگا، جب یہ معلوم ہو گیا کہ نوٹوں کا تبادلہ صرف نہیں، تو ان کے باہمی تبادلے کا کیا حکم ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نوٹوں کے تبادلے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ایک ہی ملک کے دو نوٹوں میں تبادلہ ہو۔ جیسے سو کے پاکستانی نوٹ کا تبادلہ دس دس روپے کے دس نوٹوں سے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ملک کی کرنسی کا دوسرے ملک کی کرنسی سے تبادلہ ہو۔

پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ چونکہ یہ بیع صرف نہیں، اس لئے تقابض فی المجلس تو ضروری نہیں، تاہم احد البدلین پر مجلس میں قبضہ ضروری ہے تاکہ بیع الدین بالدين لازم نہ آئے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس تبادلے میں تفاضل جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً سو روپے کا تبادلہ نوے روپے کے نوٹ سے ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر دونوں بدل غیر متعین ہوں تو حنفیہ کے فتویٰ ائمہ کے ہاں تفاضل جائز نہیں، اس لئے کہ فلوس میں جودت رداءت کا تو اعتبار ہے نہیں، لہذا یہ امثال متساویہ ہیں قطعاً۔ یہاں ایک بدل کی زیادتی دوسرے بدل کے وصف جودۃ کے مقابلے میں تو ہو نہیں سکتی، اس لئے کہ وصف جودۃ بدر ہے، لہذا یہ زیادتی خالی عن العوض ہے، اسی کو ربوا کہتے ہیں۔ اگر دونوں بدل متعین ہوں تو شیخین کے ہاں تفاضل جائز ہے۔ ان کے ہاں متعاقدين کی تعیین سے ان کی شمیلت باطل ہوگئی، اب یہ عروض بن گئے ہیں اس لئے ان میں تفاضل جائز ہے۔ امام محمدؒ کے ہاں اس صورت میں بھی تفاضل جائز نہیں، ان کی تعیین سے ان کی شمیلت باطل نہیں ہوتی۔ آج کل امام محمدؒ کی رائے پر ہی فتویٰ دینا چاہیے، اس لئے کہ اگر شیخین کا قول اختیار کر لیا جائے تو ربوا کا دروازہ کھل جائے گا۔ چنانچہ فقہائے متقدمین میں بھی اس کی نظیر موجود ہے۔ فقہائے ماوراء النہر نے ”عدالی“ اور ”غطارفہ“ میں تفاضل کی حرمت کا فتویٰ دیا تھا، حالانکہ ان میں غش غالب ہوتا تھا اور ایسے نقود میں اصل مذہب کے مطابق تفاضل جائز ہے۔ سد باب ربوا کے لئے تفاضل کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ ایسے ہی فلوس میں تفاضل کے بارے میں بھی امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دینا چاہیے۔ لہذا ایک ملک کے نوٹوں کی بیع میں تفاضل جائز نہیں، تماثل ضروری ہے۔ اور یہ تماثل نوٹوں کی گنتی سے نہیں ہوگا، بلکہ ان پر لکھی ہوئی قیمت

(Face Value) کے مطابق ہوگا۔

دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ دو ملکوں کی کرنسی کے تبادلے میں تفاضل جائز ہے، بشرطیکہ احد المبدلین پر قبضہ ہو جائے۔ اس لئے کہ دو ملکوں کی کرنسیوں کی جنس مختلف ہوتی ہے، کیونکہ خود نوٹ تو مقصود ہوتے نہیں، بلکہ یہ مخصوص قوت خرید کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اور ہر ملک کی کرنسی کی قوت خرید مختلف ہوتی ہے، لہذا ہر ملک کی کرنسی الگ جنس شمار ہوگی اور ان کے باہمی تبادلے میں تفاضل جائز ہے۔ حکومتیں بھی دوسرے ممالک کی کرنسیوں کا اپنے ملک کی کرنسی سے ریٹ طے کر دیتی ہیں۔ اس ریٹ سے کم و بیش پر معاملہ کرنا سود تو نہیں، البتہ خلاف قانون ہونے اور امام کی جائز امور میں اطاعت نہ کرنے کی وجہ سے گناہ ہے۔ اس مسئلے کی مزید تفصیل احقر کے رسالے ”احکام الادراک العقیدہ“ میں موجود ہے جس کا ترجمہ بھی چھپ چکا ہے۔

## قدر زر، افراط و تفریط زر اور قیمتوں کا اشاریہ

سابقہ تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ کاغذی نوٹ (Paper Currency) کی اپنی حقیقی قدر کچھ نہیں، یہ کچھ اشیاء و خدمات (Goods and Services) کی قوت خرید کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اسی قوت خرید کو ”زر کی قدر“ (Value of Money) کہتے ہیں۔ نوٹ کی قدر کا تعین اشیاء و خدمات کی قیمتوں سے ہوتا ہے۔ اشیاء و خدمات کی قیمتیں کم ہو جائیں تو نوٹ کی قدر کی بڑھ جاتی ہے۔ اور اشیاء کی قیمتیں بڑھ جائیں تو نوٹ کی قدر کم ہو جاتی ہے۔ لہذا اشیاء و خدمات کی قیمتیں اور نوٹ کی قدر دونوں متضاد سمتوں میں سفر کرتے ہیں۔ جب ”زر“ کا پھیلاؤ زیادہ ہو جائے تو اشیاء کی طلب بڑھتی ہے، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اشیاء کی قیمتوں میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ اشیاء کی قیمتوں میں اضافے کی وجہ سے زر کی قدر میں کمی آ جاتی ہے۔ اس صورتحال کو اردو میں ”افراط زر“ اور عربی میں ”تضخم“ اور انگریزی میں (Inflation) کہتے ہیں۔ پھر اصطلاح میں عموم ہوا تو اس کو اشیاء کی قیمتوں میں ہر اضافے کے لئے استعمال کرتے ہیں، خواہ وہ اضافہ زر کے زیادہ پھیلاؤ کی وجہ سے ہو یا دیگر عوامل کی وجہ سے ہو۔ اگر افراط زر (قیمتوں میں اضافہ) اشیاء کی طلب بڑھ جانے کی وجہ سے ہو تو اس کو (Demand Pull Inflation) اور عربی میں ”تضخم بسبب الطلب“ کہتے ہیں۔ اور اگر افراط زر اشیاء کی تیاری کے مصارف میں اضافے کی وجہ سے ہو مثلاً مزدور کی اجرت بڑھ جانے کی وجہ سے تو اس کو (Cost Push Inflation) اور عربی میں ”تضخم بسبب رفع الاسعار“ کہتے ہیں اس کے برعکس اگر قیمتوں میں کمی ہو جائے اور زر کی قدر میں اضافہ ہو تو اس کو اردو

میں تفریط زر، عربی میں ”انکماش“ اور انگریزی میں (Deflation) کہتے ہیں۔

## قیمتوں کا اشاریہ

زر کی قدر، افراط زر اور تفریط زر کی پیمائش اشیاء و خدمات کی قیمتوں سے ہوتی ہے۔ اشیاء کی قیمتوں کو دیکھ کر قدر زر اور افراط زر یا تفریط زر کی پیمائش کے لئے ایک حسابی نظام ہے۔ جس کو عربی میں ”قائمة الاسعار“ اردو میں ”قیمتوں کا اشاریہ“ اور انگریزی میں (Price Index) کہتے ہیں۔ اس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ ایسی اشیاء جو عام ضرورت کی ہیں اور ان کی قیمتوں میں کمی بیشی لوگوں کو زیادہ متاثر کرتی ہے انکی فہرست بنائی جاتی ہے، پھر جس مدت کے دوران زر کی قدر میں کمی بیشی کا اندازہ لگانا ہے، اس مدت کی ابتداء اور انتہاء کی قیمتیں لے کر ان کا اوسط معلوم کیا جاتا ہے یعنی یہ دیکھا جاتا ہے کہ اس مدت کے دوران قیمتوں میں اوسطاً کتنے فیصد اضافہ یا کمی ہوئی۔ یہ قیمتوں میں اضافے یا کمی کی سادہ اوسط ہے، اس سے قدر زر کی صحیح پیمائش نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ یہ اوسط حاصل کرنے کے لئے تمام اشیاء کو یکساں رکھا گیا ہے، حالانکہ تمام اشیاء کی قیمتوں میں کمی بیشی انسان کو یکساں طور پر متاثر نہیں کرتی۔ جن اشیاء کی ضرورت زیادہ پیش آتی ہے ان کی قیمتوں میں کمی بیشی زیادہ متاثر کرتی ہے اور جن کی اہمیت و ضرورت کم ہے ان کی قیمتوں میں کمی بیشی اتنی زیادہ متاثر نہیں کرتی۔ لہذا صحیح پیمائش کے لئے ہر شے کی اہمیت کے مطابق اس کو ایک وزن دیا جاتا ہے۔ اس وزن کو عربی میں ”وزن البضائع“ اور انگریزی میں (Weight of Commodity) کہتے ہیں۔ اس وزن کو سادہ اوسط میں ضرب دے کر جو اوسط حاصل ہو گا اس کو ”وزن دار اوسط“ کہتے ہیں۔ عربی میں ”المعدل الموزون“ اور انگریزی میں (Weighted Average) کہتے ہیں۔ اس موزوں اوسط کا مجموعہ قیمتوں میں کمی بیشی کا اشاریہ ہو گا۔ اس سے قدر زر میں کمی بیشی کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ درج ذیل خاکے سے (Price Index) کا اجمالی تصور ہو سکتا ہے

اشیاء	۱۹۹۱ء کی قیمت	۱۹۹۲ء کی قیمت	سادہ اوسط	وزن	موزوں اوسط
کھانا	۵۰	۱۰۰	۲	۰.۵	۱۰۰
کپڑا	۲۰	۳۰	۱.۵	۰.۲	۳
مکان	۳۰	۶۰	۲	۰.۳	۶
			مجموعہ کی		مجموعہ = ۱۰۹

اوسط = ۱۰۸.۳

سادہ اوسط سے یہ معلوم ہوا کہ قیمتیں ایک سے ۱.۸۳ ہو گئی ہیں، لہذا قدر زر میں ۸۳ فیصد کمی آئی اور موزوں اوسط سے یہ معلوم ہوا کہ قیمتیں ایک سے ۱.۹۰ ہو گئی ہیں۔ لہذا زر کی قدر میں ۹۰ فیصد کمی ہوئی۔

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ”قیمتوں کا اشاریہ“ ایک تخمینی چیز ہے، تحقیقی نہیں، اس لئے کہ اس میں کوئی اشیاء لگتی ہیں اس کا فیصلہ تخمینی ہے پھر ہر شے کو جو وزن دیا جاتا ہے وہ بھی تخمینی ہے، ہر شے کی جو قیمت لی جاتی ہے وہ بھی تخمینی ہے۔ بسا اوقات کئی معاملات کو ”قیمتوں کے اشاریے“ سے وابستہ کر دیا جاتا ہے۔ جیسے کسی وقت پاکستان میں ملازمین کی تنخواہوں کو ”قیمتوں کے اشاریے“ سے وابستہ کر دیا گیا تھا کہ روپے کی قدر میں جتنی کمی ہوگی، اتنا ہی تنخواہوں میں اضافہ ہوگا۔ کسی چیز کی قیمتوں کے اشاریے سے وابستہ کرنے کو ”انڈیکسیشن (indexation)“ کہتے ہیں۔

## افراط زر کا ادائیگیوں پر اثر

نوٹ کی ایک وہ قیمت ہے جو اس کے اوپر لکھی ہوئی ہوتی ہے، اس کو ”القیمۃ الاسمیۃ“ (Face Value) کہتے ہیں۔ اور ایک قوت خرید ہے اس کو ”القیمۃ الحقیقیۃ الاسمیۃ، (Real Value)“ کہتے ہیں۔ لکھی ہوئی قیمت تو ایک ہی رہتی ہے، مگر حقیقی قیمت (قوت خرید) افراط زر کی صورت میں کم ہوتی ہے۔ اب کسی شخص کا دوسرے کے ذمے دین ہو تو وہ کچھ مدت کے بعد قیمت اسمیہ کے مطابق واپس کیا جائے یا قوت خرید کے مطابق؟ مثلاً کسی شخص کے دوسرے کے ذمے سو روپے تھے۔ ایک سال کے بعد سو روپے کی قوت خرید میں دس فیصد کمی آگئی تو قیمت اسمیہ کے مطابق تو سو کا نوٹ ہی دینا ہوگا اور قیمت حقیقیہ کے مطابق ایک سو دس روپے دینے ہوں گے۔ یہ سوال آج کل بہت زیادہ اٹھ رہا ہے کہ ادائیگی قیمت اسمیہ کے لحاظ سے ہوگی یا قیمت حقیقیہ کے لحاظ سے؟ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قیمت اسمیہ کیساتھ ادائیگی ہو تو اس میں قرض خواہ کا نقصان ہے اور اس پر ظلم ہے۔ خاص طور پر ان ممالک میں جہاں افراط زر کی شرح بہت تیز ہے۔ مثلاً بیروت کی کرنسی (لیرا) ایک وقت میں ڈالر کے قریب تھی اب اس کی قدر اتنی کم ہو گئی ہے کہ ایک ڈالر کے چھ سات سو لیرے ملتے ہیں۔ اس مسئلے کو حل کرنے کے لئے اقتصادیین اور علماء نے مختلف نقطہ نظر اپنائے ہیں، یہاں تمام نقطہ نظر ذکر کیے جاتے ہیں اور ان پر تبصرہ بھی کیا جاتا ہے۔

۱۔ نوٹ قرض دیئے جائیں تو یہ دراصل وہ سونا قرض دیا گیا ہے، جو اس کی پشت پر ہے۔ اب اسی مقدار کا سونا لینا اس کا حق ہے۔ وہ اتنا ہی سونا یا اس کی قیمت روپے میں لے سکتا ہے۔ لیکن یہ نقطہ

نظر اس مفروضے پر مبنی ہے کہ نوٹ کی پشت پر سونا ہے۔ اور اس مفروضے کا غلط ہونا پہلے واضح ہو چکا ہے۔

۲۔ نوٹ کی پشت پر سونا ہو یا نہ ہو، بہر حال سمجھائی جائے گا کہ نوٹ کا لین دین دراصل سونے کا لین دین ہے، اس لئے کہ پہلے سونا ٹمن تھا اب نوٹوں نے سونے کی جگہ لے لی ہے، لہذا نوٹ کا لین دین سونے کا لین دین ہے۔ لہذا ادائیگی سونے کی قیمت سے وابستہ ہے۔

یہ نقطہ نظر بھی درست معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ اب نوٹ سونے کی نمائندگی نہیں کرتے ہیں یہ خود ٹمن عرفی ہے اور فلوس کی طرح ہیں۔ ٹمن عرفی اور فلوس کی اپنی ذاتی قدر کا اعتبار ہوتا ہے، ان کو ادائیگی میں سونے سے وابستہ نہیں کیا جاتا ہے۔ یہاں بعض لوگ حضرت امام ابو یوسفؒ کے مذہب سے استدلال کرتے ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ ادائیگی سے پہلے فلوس کی قیمت بڑھ گئی یا کم ہو گئی تو ادائیگی قیمت کے اعتبار سے ہوگی<sup>(۱)</sup> لیکن یہ استدلال صحیح معلوم نہیں ہوتا اس لئے کہ نوٹ اور فلوس میں فرق ہے، فلوس سونے، چاندی سے مرتبط ہوتے تھے، فلوس کی قیمت سونے، چاندی کی بنیاد پر ہی طے ہوتی تھی، لہذا ان فلوس کی حیثیت دنانیر اور درہم کی ریزگاری کی طرح تھی اور فلوس کو درہم و دنانیر کیساتھ ایک خاص نسبت ہوتی تھی۔ مثلاً یہ کہ ایک فلس چاندی کے درہم کا عشر (دسواں حصہ) ہے۔ بازار کی اصطلاح میں اس نسبت کے بدلنے کو ہی فلوس کی قیمت میں کمی بیشی سے تعبیر کرتے تھے۔ ایسی صورت میں جب کہ فلوس سونے چاندی سے مرتبط ہوں اور درہم و دنانیر کے لئے ریزگاری کی طرح ہوں امام ابو یوسفؒ فلوس کی قیمت ادائیگی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ نوٹوں کی صورت حال اس سے بالکل مختلف ہے، یہ سونے چاندی سے مرتبط نہیں، یہ مستقل ٹمن اصطلاحی ہیں، ان کی اپنی ایک قدر ہے جس کا سونے چاندی سے کوئی تعلق نہیں۔

پھر اس زمانے کے فلوس اور نوٹوں میں ایک اور فرق بھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ فلوس کی قیمت معلوم کرنے کے لئے ایک واضح معیار سونے چاندی کا موجود تھا۔ جس کو سامنے رکھ کر فلوس کی قیمت تحقیقی طور پر معلوم کی جاسکتی تھی، لیکن اب نوٹوں کی قدر کا تخمینہ اندازہ تو لگایا جاسکتا ہے، قدر کا حقیقی علم نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ قیمتوں کے اشاریے کے مضمون میں یہ بات واضح ہو چکی ہے۔

۳۔ تیسرا نقطہ نظر جو زیادہ شد و مد سے پیش کیا جاتا ہے وہ انڈیکسیشن کا نظریہ ہے، یعنی ادائیگیوں کو "قیمتوں کے اشاریے" (Price Index) سے وابستہ کیا جائے۔ اس نظریے کی دلیل یوں پیش کی جاتی ہے کہ نوٹ بذات خود کچھ نہیں، یہ "سلۃ البضائع" (Basket of Goods) یعنی کچھ اشیاء

کی نوکری کی قوت خرید کی نمائندگی کرتے ہیں، لہذا جب کسی نے کسی کو کچھ نوٹ قرض دیئے تو گویا اس نے اس کو سلة البضائع (Basket of Goods) دی ہے۔ ”الاقراض تقضی بامثالہا“ کا تقاضا یہ ہے کہ اب یہی (Basket of Goods) واپس کرے، جس کا طریقہ یہی ہے کہ ادائیگی کو (Price Index) (قیمتوں کے اشاریے) سے وابستہ کیا جائے۔ یعنی ادائیگی کے وقت نوٹوں کی اتنی مقدار ادا کی جائے جو افراط زر کی شرح کے مساوی ہو، مثلاً سو روپے قرض دیئے تھے، اور ادائیگی کے وقت افراط زر میں دس فیصد اضافہ ہوا تو اب ایک سو دس روپے ادا کیے جائیں۔

فقہی لحاظ سے یہ نقطہ نظر بھی بوجہ غلط ہے۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اگر نوٹ کی پشت پر کچھ مخصوص اور متعین اشیاء ہوتیں تو یہ کہا جاسکتا تھا کہ نوٹ دراصل ”سلة البضائع“ کی نمائندگی کرتا ہے، لیکن پیچھے واضح کیا جا چکا ہے کہ یہ ”سلة البضائع“ کوئی متعین چیز نہیں، یہ افراد کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے اور اس کی تعین کا کوئی طریقہ بجز تخمینے کے نہیں ہے، لہذا دراصل ”سلة البضائع“ نوٹ کی حقیقت نہیں، بلکہ اس سے حاصل ہونے والا فائدہ ہے۔ چنانچہ کسی کو نوٹ دینے کا مطلب ”سلة البضائع“ دینا نہیں بلکہ ایسا آلہ تبادلہ دینا ہے جس سے ”سلة البضائع“ خریدی جاسکتی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ ادائیگی میں مثلیت باعتبار قیمت حقیقیہ (Real Value) معتبر ہونی چاہیے۔ صرف قیمت اسمیہ (Face Value) میں مثلیت کا اعتبار درست نہیں۔ شرعی نقطہ نظر سے جائزہ لیا جائے تو بات اس کے برعکس ہے، شرعاً قرض کی ادائیگی میں مقدار میں مثلیت کا اعتبار ہے، حقیقی قیمت میں مثلیت کا اعتبار نہیں۔ مثلاً کسی نے گندم قرض لی، جب واپسی کا وقت آیا تو وہ گندم کی اتنی ہی مقدار واپس کرے گا خواہ قیمت کم ہو یا زیادہ؟ اس بات پر کہ اعتبار مقدار کا ہوتا ہے، حقیقی قیمت کا نہیں ایک کافی واضح دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ”نقیع“ میں اڈنٹ بیچا کرتے تھے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ بیچ دراہم پر ہوتی تھی اور ادائیگی دنانیر میں ہوتی تھی اور کبھی بیچ دنانیر میں ہوتی اور ادائیگی دراہم میں ہوتی۔ اس کے بارے میں آنحضرت ﷺ سے سوال کیا گیا تو آپ نے اس شرط کے ساتھ اجازت دی کہ ادا کے دن کی قیمت کے مطابق ہو۔<sup>(۱)</sup> اس سے معلوم ہوا کہ ذمے میں تو اسی چیز کی مقدار واجب ہوئی ہے جس کی بیچ ہوئی تھی، پھر ادا کے وقت اس دن کی قیمت کے لحاظ سے تبادلہ ہو سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ دیون میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دیون کی مقدار ہے نہ کہ قیمت، اگر قیمت واجب ہوتی تو وجوب کے دن کی

قیمت کے لحاظ سے متبادل ہوتا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اموال ربویہ میں شریعت نے حقیقی مماثلت کو ضروری قرار دیا ہے۔ اس لئے شریعت نے اموال ربویہ میں مجازفہ کو جائز نہیں قرار دیا۔ اور ادائیگی کو ”قیمتوں کے اشاریے“ کے ساتھ وابستہ کرنے میں مجازفہ لازم آتی ہے۔ اس لئے کہ یہ بات پہلے واضح ہو چکی ہے کہ ”قیمتوں کا اشاریہ“ تخمینی ہوتا ہے۔

رہا یہ اشکال کہ نوٹ کی قوت خرید کم ہونے کے بعد بھی نوٹوں کی اتنی ہی مقدار واپس کرنا جتنی لی تھی، قرض خواہ پر ظلم ہے، اس کے جواب کے لئے درج ذیل باتیں ذہن میں رہنا مفید ہے۔

الف۔ روپے کی قدر کم ہونے میں مستقر قرض کے بھی کسی فعل کا دخل نہیں، لہذا اس کی ذمہ داری اس پر ڈالنا اس پر ظلم ہے۔

ب۔ کسی کو رقم دینے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ کسی کے منافع میں شامل ہونے کے لئے اس کو رقم دی جائے، تو منافع میں شریک ہونے کا طریقہ قرض نہیں، بلکہ شرکت یا مضاربہ ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہمدردی کے لئے کسی کو قرض دیا جائے۔ ہمدردی کے لئے کسی کو قرض دینا بالکل ایسے ہی ہے جیسے اپنے پاس رقم محفوظ کر لی جائے۔ اگر قرض دینے والا اپنے پاس رقم محفوظ رکھتا تو قدر میں کمی کا کوئی بھی ذمہ دار نہیں تھا، یہاں بھی کوئی ذمہ دار نہیں ہوگا۔

ج۔ اگر انٹر ایکسیشن صحیح اصول ہے تو یہ بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں بھی جاری ہونا چاہیے، حالانکہ کرنٹ اکاؤنٹ میں اسے کوئی بھی جاری نہیں کرتا ہے۔

د۔ افراط زر (Inflation) کی صورت میں جیسے زیادہ ادائیگی کو ضروری سمجھا جاتا ہے تو تفریط زر (Deflation) کی صورت میں ادائیگی میں کمی بھی ہونی چاہیے، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ البتہ جہاں کسی کرنسی کی قیمت اس حد تک گر جائے کہ کساد میں داخل ہو جائے جیسا کہ بیروت میں ہوا ہے تو اس کا حکم مختلف ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور بات علماء کے لئے قابل غور ہے، اور وہ یہ کہ زر کی قیمت میں کمی بعض اوقات اس طرح ہوتی ہے کہ خود حکومت اپنے سکے کی قیمت گرا دیتی ہے جسے (Devaluation) کہتے ہیں۔ اس صورت میں یہ پہلو غور طلب ہے کہ کیا اس صورت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ حکومت نے پہلے سکے کو باطل کر کے ایک نیا سکہ جاری کیا ہے جس کی قیمت پہلے سکے سے کم ہے۔ اگر سکے کی قیمت میں حکومت کی طرف سے کمی کرنے کی یہ تشریح کی جاسکتی ہو تو اس وقت یہ کہا جاسکتا ہے کہ قرض کی ادائیگی سابق سکے کی قیمت کے برابر نئے سکے میں کی جائے۔ مثلاً کسی نے سو روپے اس وقت قرض لئے تھے جس وقت سو روپے چار ڈالر کے برابر تھے، بعد میں حکومت نے سو



روپے کی قیمت گرا کر اسے تین ڈالر کے برابر کر دیا۔ گویا ایک ایسا سکہ جاری کیا جو پہلے سکے کے مقابلے میں ۳۳ فیصد کم ہے، لہذا اب اسے نئے سکے کے ذریعہ ادائیگی کی جائے تو ۱۳۳ روپے دیئے جائیں۔ یہ مسئلہ اہل علم کے لئے قابل غور ہے، لیکن اس کا فیصلہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ حکومت کی طرف سے روپے کی قیمت گرانے کا براہ راست اثر صرف بیرونی کرنسی کی شرح تبادلہ پر پڑتا ہے، اندرونی معاملات میں اس کا اثر بالواسطہ ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ حقیقتاً نیا سکہ جاری نہیں کیا جاتا، بلکہ پرانے سکوں یا نوٹوں ہی کی قیمت میں تبدیلی کر دی جاتی ہے۔ لیکن نوٹ کی جو بھی قیمت ہے وہ اعتباری ہے، حقیقی نہیں، اس لئے حکومت کے اعلان سے معنوی طور پر وہ نوٹ بدل جاتا ہے۔



## بینکاری (Banking)

### بینک کی تعریف

”بینک“ ایک ایسے تجارتی ادارے کا نام ہے جو لوگوں کی رقمیں اپنے پاس جمع کر کے تاجروں، صنعت کاروں اور دیگر ضرورت مندوں کو قرض فراہم کرتا ہے۔ آج کل روایتی بینک ان قرضوں پر سود وصول کرتے ہیں، اور اپنے امانت دار کو کم شرح پر سود دیتے ہیں، اور سود کا درمیانی فرق بینکوں کا منافع ہوتا ہے۔

### بینک کی تاریخ

نظام زر کے ارتقاء کی گنگو کرتے وقت بتایا گیا تھا کہ لوگ اپنا سونا صرافوں کے پاس بطور امانت رکھ دیتے تھے اور سنا اس کی رسید لکھ دیتے تھے، پھر رفتہ رفتہ ان رسیدوں سے ہی معاملات شروع ہو گئے۔ لوگ اپنا سونا لینے کم ہی واپس آتے تھے، تو یہ صورتحال دیکھ صرافوں نے سونا قرض دینا شروع کر دیا۔ پھر جب یہ دیکھا کہ لوگ عموماً رسیدوں سے ہی معاملات کرتے ہیں تو صرافوں نے بھی قرض خواہوں کو سونے کی بجائے رسیدیں دینی شروع کر دیں۔ اس طرح بینک کی صورت پیدا ہوئی۔ بعد میں اسی کو ایک منظم ادارے کی شکل دیدی گئی۔

### بینک کا قیام

بینک بھی بنیادی طور پر ”جوائنٹ اسٹاک کمپنی“ ہے۔ اس کے قیام کا طریقہ وہی ہے جو کمپنی کے قیام کا ہوتا ہے۔

بینک لوگوں کو اپنی امانتیں جمع کرانے کی دعوت دیتا ہے۔ (جو فقہی طور پر قرض ہی ہوتا ہے) ان کو اردو میں ”امانتیں“ عربی میں ”ودائع“ اور انگریزی میں (Deposits) کہتے ہیں۔ ڈپازٹ کی کئی قسمیں ہوتی ہیں۔

۱۔ (Current Account) (کرنٹ اکاؤنٹ) اس کو عربی میں ”الحساب الجاری“

اور اردو میں ”مردواں“ کہتے ہیں۔ اس میں رکھی ہوئی رقم پر سود نہیں ملتا۔ اس اکاؤنٹ میں رکھی رقم کسی وقت بھی، جتنی مقدار میں چاہیں بغیر کسی پابندی کے نکلوائی جاسکتی ہے۔

۲ (Saving Account) جس کو عربی میں ”حساب التوفیر“ اور اردو میں ”بچت کھاتہ“ کہتے ہیں۔ اس میں رقم نکلوانے پر عموماً مختلف پابندیاں ہوتی ہیں، اس پر بینک سود دیتا ہے۔

۳۔ (Fixed Deposit) جس کو عربی میں ”ودائع ثابتہ“ کہتے ہیں۔ اس میں مقررہ مدت سے پہلے رقم واپس نہیں لی جاسکتی۔ اس میں بھی بینک سود دیتا ہے اور سود کی شرح مدت کے مطابق ہوتی ہے۔ طویل مدت میں شرح سود زیادہ ہوتی ہے اور کم مدت پر شرح کم ہوتی ہے۔

جب ان تین قسم کے ڈپازٹ سے بینک کے پاس سرمایہ جمع ہو جاتا ہے اور کچھ بینک کا ابتدائی سرمایہ بھی ہوتا ہے تو اس تمام سرمائے کے استعمال کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ اس سرمائے کا ایک مقررہ حصہ سیال شکل میں اسٹیٹ بینک کے پاس جمع کرانا ضروری ہوتا ہے، مرکزی بینک میں یہ سرمایہ عموماً ایسے سرکاری تمسکات کی شکل میں رہتا ہے جو باسانی نقد کی شکل میں تبدیل کیے جاسکیں اور ان پر کچھ سود بھی ملتا رہتا ہے۔ مرکزی بینک یہ طے کرتا ہے کہ تجارتی بینک اپنی امانتوں کا کتنے فیصد حصہ مرکزی بینک میں رکھیں گے۔ حالات کے لحاظ سے یہ تناسب بدلتا رہتا ہے۔ آجکل امانتوں کا تقریباً چالیس فیصد حصہ اسٹیٹ بینک میں رکھوانا پڑتا ہے۔ اسٹیٹ بینک تمام بینکوں کو اس بات کا پابند بناتا ہے۔ اس لئے کہ بینک میں بے شمار افراد کی رقمیں ہوتی ہیں۔ اسٹیٹ بینک کے فرائض میں داخل ہے کہ ڈپازٹر کے مفادات کا تحفظ کرے۔ سیال سرمائے سے مراد وہ سرمایہ جو نقد ہو یا جلدی نقد پذیر ہو۔ اس کو عربی میں ”السیولة“ انگریزی میں (Liquidity) اور اردو میں ”نقد پذیری“ کہتے ہیں۔ اس میں کیش دوسرے بینک میں اکاؤنٹس اور ایسی دستاویزات شامل ہیں جو بہ سہولت نقد میں تبدیل ہو سکتی ہوں جیسے سرکاری تمسکات وغیرہ۔ پھر بینک کچھ سیال سرمایہ اپنے پاس بھی رکھتا ہے، تاکہ ڈپازٹر کے مطالبات پورے کر سکے۔

## بینک کے وظائف

بینک سرمایہ جمع کرنے کے بعد کئی وظائف ادا کرتا ہے۔ مثلاً تمویل، تخلیق زر، برآمد، درآمد میں واسطہ بننا وغیرہ۔ یہاں ان وظائف کی قدرے وضاحت کی جاتی ہے۔

## تمویل

### (Financing)

بینک کا سب سے اہم کام لوگوں کی ضروریات، خصوصاً تجارتی ضروریات کے لئے قرض فراہم کرنا ہے۔ بینک کبھی طویل المیعاد قرضے جاری کرتا ہے، ایسے قرضوں کو عربی میں "التمان طویل الاجل" اور انگریزی میں (Long Term Credit) کہتے ہیں۔ اور کبھی قصیر المیعاد قرضے جاری کرتا ہے جو عموماً تین ماہ یا چھ ماہ تک کے لئے ہوتے ہیں۔ ان کو عربی میں "التمان قصیر الاجل" اور انگریزی میں (Short Term Credit) کہتے ہیں۔

بینک سے لوگ تین طرح کے قرضے لیتے ہیں۔ (۱) روزمرہ کی تجارتی ضروریات کے لئے قرض لیا جاتا ہے۔ مثلاً بلوں کی ادائیگی اور تنخواہوں کی ادائیگی کے لئے قرض لیا جاتا ہے۔ ان کو (Over Head Expenses) کہتے ہیں۔ (۲) کاروبار کے رواں اخراجات مثلاً سامان تجارت کی خریداری اور خام مال وغیرہ خریدنے کے لئے قرضے حاصل کیے جاتے ہیں۔ ان کو عربی میں "راس المال العامل" اور انگریزی میں (Working Capital) کہتے ہیں۔ (۳) بڑے بڑے منصوبوں کے لئے جو قرض لئے جائیں ان کو عربی میں "تمویل المشاريع" اور انگریزی میں (Project Financing) کہتے ہیں۔

### قرض دینے کا طریق کار

بینکوں کو قرض دینے کا غیر محدود اختیار نہیں ہوتا کہ جہاں چاہیں اور جتنی مقدار میں چاہیں قرض فراہم کریں، بلکہ مرکزی بینک کی طرف سے ایک حد مقرر ہوتی ہے، اس کے پابند رہتے ہوئے بینک قرضے فراہم کر سکتے ہیں، اس حد کو عربی میں "سقف الاعتماد" اور انگریزی میں (Credit Ceiling) کہتے ہیں۔ مثلاً آج کل مرکزی بینک کی طرف سے جو ہدایت ہے وہ یہ ہے کہ بینک اپنی تمام امانتوں کا (۴۰ فیصد) مرکزی بینک کے پاس رکھواتا ہے، جس کو عربی میں "احتیاطی المبیولۃ" اور انگریزی میں (Reserve Liquidity) کہتے ہیں۔ اور پانچ فیصد بینک اپنے پاس نقد (Cash) کی صورت میں رکھتا ہے۔ اور تیس فیصد (۳۰%) کی حد تک پرائیویٹ افراد یا اداروں کو قرض فراہم کر سکتا ہے۔ باقی بچیس فیصد (۲۵%) سے یا تو سرکاری تمسکات

خریدے یا سرکاری اداروں کو قرضہ فراہم کرے، جیسے پی، آئی، اے، واپڈا، اسٹیل ملز وغیرہ۔  
 ”سقف الاعتماد“ مقرر کرنے میں کئی عوامل کا دخل ہوتا ہے۔ مثلاً کبھی کسی خاص شعبے مثلاً  
 زراعت یا صنعت وغیرہ میں زیادہ تمویل مطلوب ہوتی ہے تو بینکوں کا رخ ادھر کر دیا جاتا ہے، کبھی  
 افراط زر کو کنٹرول کرنے کے لئے حد مقرر کی جاتی ہے۔ اس لئے کہ بینکوں کے زیادہ قرضے جاری  
 کرنے سے بھی افراط زر میں اضافہ ہوتا ہے، جیسا کہ آگے ”تخلیق زر“ کے عنوان کے تحت اس کی  
 وضاحت ہوگی۔ اور کبھی مروجہ ٹیکسوں سے حکومت کے اخراجات پورے نہیں ہو رہے ہوتے اور مزید  
 ٹیکس لگانا مشکل ہوتا ہے۔ تو مرکزی بینک کا (Reserve) بڑھا کر اور بینکوں کو سرکاری تسکات  
 خریدنے کا پابند کر کے عوام کی رقم کا ایک بڑا حصہ حکومت قرض لے لیتی ہے۔

”سقف الاعتماد“ کے اندر رہتے ہوئے بینکوں کے قرض دینے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ  
 سب سے پہلے بینک یہ جائزہ لیتا ہے کہ جو شخص قرض لے رہا ہے وہ مقررہ مدت تک قرض واپس بھی کر  
 دے گا یا نہیں؟ اس کی جائیدادیں اور مملوکات کیا ہیں؟ جائزہ لینے کے بعد بینک ایک حد مقرر کر دیتا ہے  
 کہ اتنی مدت میں ہم اتنا قرض دینے کے لئے تیار ہیں، جو حسب ضرورت وقتاً فوقتاً لیا جاسکے گا۔ قرض  
 کی حد مقرر کرنے کو عربی میں ”تحدید المسقف“ اور انگریزی میں (Sanction of the Limit) کہتے ہیں۔ اس تحدید کے بعد اس شخص کے لئے بینک میں ایک اکاؤنٹ کھول دیا جاتا ہے۔  
 اس اکاؤنٹ سے وہ جب چاہے جتنا چاہے قرض لے سکتا ہے۔ اس اکاؤنٹ کھولنے پر بینک بہت  
 خفیف شرح سے سود بھی لیتا ہے (مثلاً ۵% فیصد یا ۱۰% فیصد) اور جب وہ قرض لے لیتا ہے تو  
 باقاعدہ شرح سے سود لیا جاتا ہے۔ اس مدت کے دوران عموماً یہ ہوتا ہے کہ ایک رقم بینک سے لے کر اس  
 میں سے جو بچ جائے وہ دوبارہ بینک میں واپس کر دی جاتی ہے۔ اس طرح رقم لینے اور واپس کرنے کا  
 سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ مدت کے اختتام پر بینک حساب کرتا ہے کہ کتنی رقم کتنے دن اس کے پاس رہی۔  
 اس حساب کے مطابق اس سے سود لیا جاتا ہے۔

## بینک کی اقسام (باعتبار تمویل)

بینک کی کئی قسمیں ہیں۔ بعض بینک خاص شعبوں میں تمویل کرتے ہیں اور بعض عمومی تمویل  
 کرتے ہیں۔ اس طرح بینکوں کی اقسام یہ ہیں۔

- ۱۔ زرعی بینک۔ جس کو عربی میں ”المصرف الزراعی“ اور انگریزی میں (Agricultural Bank) کہتے ہیں۔ یہ بینک زراعت کے شعبوں میں قرض فراہم کرتا ہے۔

- ۲۔ صنعتی بینک۔ جس کو عربی میں ”المصرف الصناعی“ اور انگریزی میں (Industrial Bank) کہتے ہیں اس کا کام صنعتی ترقی کے لئے قرض فراہم کرنا ہے۔
- ۳۔ ترقیاتی بینک۔ جو بینک کسی بھی شعبے میں ترقیاتی کاموں کے لئے قرضے دیتے ہیں ان کو ”ترقیاتی بینک“ کہتے ہیں جن کو عربی میں ”بنك التنمية“ اور انگریزی میں (Development Bank) کہتے ہیں۔
- ۴۔ کوآپریٹو بینک۔ (Cooperative Bank) اس کو عربی میں ”المصرف التعاونی“ کہہ سکتے ہیں۔ یہ بینک امداد باہمی کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے۔ اس کا دائرہ کار ممبران تک محدود ہوتا ہے۔ جو لوگ اس کے ممبر ہوتے ہیں، انہی کے ذپازٹ ہوتے ہیں اور انہی کو قرض دیا جاتا ہے۔
- ۵۔ انوسٹمنٹ بینک۔ (Investment Bank) عربی میں ”بنك الاستثمار“ کہتے ہیں، بظاہر مختلف ممالک میں یہ اصطلاح مختلف مفہوم کے لئے استعمال ہوتی رہی ہے۔ ہمارے ہاں اس سے مراد ایسا بینک ہوتا ہے جس میں ذپازٹ متعین مدت کے لئے ہوتے ہیں، عام کرنٹ اکاؤنٹ یا سیونگ اکاؤنٹ اس میں نہیں ہوتے، صرف فکسڈ ذپازٹ ہوتے ہیں، اور قرضے نہیں دیئے جاتے۔ ان تمام بینکوں کا دائرہ کار محدود ہوتا ہے۔
- ۶۔ کمرشل بینک۔ ایسے بینک جو عمومی تمويل کا کام کرتے ہیں، کسی شعبے کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتے ان کو ”کمرشل بینک“ (Commercial Bank) اور عربی میں ”البنك التجاری“ کہتے ہیں۔

### درآمد، برآمد میں بینک کا کردار

بینک کے وظائف میں یہ بھی داخل ہے کہ بینک بین الاقوامی تجارت (درآمد و برآمد) میں ایک لازمی ذریعہ ہے۔ بینک کی وکالت اور معرفت کے بغیر برآمد اور درآمد ممکن نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے ملک سے کوئی چیز درآمد کرنا چاہتا ہے تو دوسرے ملک کا تاجر اس بات کا اطمینان چاہتا ہے کہ جب میں مطلوبہ سامان خریدار کو بھیجوں گا تو وہ واقعی قیمت کی ادائیگی کر دے گا۔ لہذا درآمد کنندہ برآمد کنندہ کو اعتماد دلانے کے لئے بینک سے ایک ضمانت نامہ حاصل کرتا ہے، جس میں بینک بچے والے کو اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ یہ چیز فلاں کو فروخت کر دی جائے تو ادائیگی کا ذمہ دار میں ہوں گا۔ اس کو عربی میں ”حطاب الضمان“ یا ”خطاب الاعتماد“ کہتے ہیں۔ اور انگریزی میں (Letter of Credit) کہتے ہیں۔ آسانی کے لئے ایل

سی (L/C) کہہ دیا جاتا ہے۔ یہ ضمانت نامہ حاصل کرنے کو ایل۔ سی کھلوانا اور عربی میں "فتح الاعتماد" کہتے ہیں۔ بینک ایل۔ سی کھول کر برآمد کنندہ کے بینک کو بھیج دیتا ہے۔ برآمد کنندہ کے بینک کو (Negotiating Bank) کہتے ہیں۔ ایل۔ سی پہنچنے کے بعد وہاں سے مال جہاز میں بک کرار یا جاتا ہے۔ اور جہاز ران کمپنی مال بک ہونے کی رسید جاری کرتی ہے، اس رسید کو عربی میں "بولیصة الشحن" اور انگریزی میں (Bill of Lading) کہتے ہیں۔ برآمد کنندہ کا بینک یہ بل آف لیڈنگ مع کاغذات کے ایل۔ سی کھولنے والے بینک کو بھیجتا ہے۔ درآمد کنندہ اپنے بینک سے یہ کاغذ وصول کر کے ایل۔ سی سے اس کی مطابقت کرتا ہے۔ ان کاغذات میں مال کی جو تفصیل لکھی گئی ہے وہ آرڈر کے خلاف ہو تو کاغذات واپس کر دیئے جاتے ہیں۔ اگر کاغذات کی تفصیل ایل۔ سی کے موافق ہو تو یہ کاغذات دکھا کر بندرگاہ سے مال وصول کر لیا جاتا ہے۔ اور بینک یہ کاغذات درآمد کنندہ کو اس وقت دیتا ہے جب وہ قیمت کی ادائیگی کر دے۔ ادائیگی سے، لئے بھی بینک اور درآمد کنندہ کے درمیان مختلف معاہدے ہوتے ہیں۔ کبھی درآمد کنندہ ایل۔ سی کھلاتے وقت ہی پوری رقم کی ادائیگی کر دیتا ہے۔ اس صورت کو اصطلاح میں یہ کہا جاتا ہے کہ فل مارجن (Full Margin) پر ایل۔ سی کھلوائی گئی ہے، عربی میں اس کو "فتح الاعتماد بنقطہ کامل" کہتے ہیں، کبھی ساری ادائیگی بینک سے کاغذات چھڑوانے کے وقت کی جاتی ہے اس کو یہ کہا جاتا ہے کہ "زیر مارجن" پر ایل۔ سی کھلوائی گئی ہے۔ کبھی ایل۔ سی کھلوانے کے وقت تھوڑی ادائیگی کی جاتی ہے۔ اس صورت میں کل رقم کا جتنا ادا کیا گیا ہے اتنے ہی فیصد مارجن پر ایل۔ سی کھولنا کہتے ہیں۔ مثلاً کل قیمت کا (۲۵ فیصد) حصہ ایل۔ سی کھلواتے وقت بینک میں جمع کر دیا گیا تو کہا جائے گا کہ یہ ایل۔ سی ۲۵ فیصد مارجن پر کھلوائی گئی ہے۔

کبھی یہ معاہدہ بھی ہوتا ہے کہ کاغذات آنے پر بینک اپنی طرف سے ادائیگی کر دے گا اور درآمد کنندہ ایک معین مدت کے بعد ادائیگی کرے گا۔ اس صورت میں بینک کا قرض درآمد کنندہ کے ذمے ہو جاتا ہے جس پر عموماً بینک سود لیتا ہے۔

## ایل۔ سی پرفیس

بینک کو ایل۔ سی کھولنے کے وقت جو خدمات ادا کرنی پڑتی ہیں، ان پر بینک معاوضہ لیتا ہے۔ درآمد کنندہ کے بینک کی تین خدمات ہوتی ہیں۔

۱۔ وکالت (Agency) یعنی بینک درآمد کنندہ کا وکیل بن کر برآمد کنندہ سے معاملات کرتا ہے،

خریدار کے کاغذات برآمد کنندہ کو بھیجتا ہے، اور برآمد کنندہ کے بھیجے ہوئے کاغذات وغیرہ درآمد کنندہ کو سپرد کرتا ہے۔ ان خدمات پر بینک اجرت لیتا ہے۔

۲۔ ضمانت (Guarantee) یعنی اس بات کی ضمانت لیتا ہے کہ اگر خریدار نے رقم ادا نہیں کی تو وہ رقم ادا کرے گا۔ اس پر بھی اجرت لیتا ہے۔

۳۔ قرض (Credit) یعنی جب تاجر قیمت کی ادائیگی فوراً نہ کرے، اور بینک اس کی طرف سے ادائیگی کر دے تو یہ رقم درآمد کنندہ کے ذمے اس کا قرض ہو جاتی ہے۔ جس پر وہ درآمد کنندہ سے سود وصول کرتا ہے۔

قرض دونوعیت کا ہو سکتا ہے۔ کبھی تو باقاعدہ قرضہ لیا جاتا ہے جب کہ یہ معاہدہ ہو کہ بروقت ادائیگی بینک کرے گا اور درآمد کنندہ کچھ عرصہ بعد بینک کو اس کی ادائیگی کرے گا۔ یہ ایک الگ معاہدہ ہوتا ہے ایل۔ سی کی فیس کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، اس پر الگ سے باقاعدہ شرح سے سود لیا جاتا ہے۔ کبھی باقاعدہ تو قرض نہیں لیا جاتا، لیکن خود بخود معاملات کے درمیان میں بینک کا ایل۔ سی کھلوانے والے کے ذمے قرض ہو جاتا ہے۔ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ کبھی ایل۔ سی کھلواتے وقت پوری ادائیگی ہو جاتی ہے، اس کو ۱۰۰ فیصد شرح پر ایل۔ سی کھلوانا کہتے ہیں۔ کبھی کچھ ادائیگی ہوتی ہے مثلاً ۲۵ فیصد کی ادائیگی پر ایل۔ سی کھلوائی گئی اس کو ۲۵ فیصد شرح پر ایل۔ سی کھلوانا کہتے ہیں۔ کبھی ایل۔ سی کھلواتے وقت بالکل بھی ادائیگی نہیں ہوتی اس کو زیرو مارجن پر ایل۔ سی کھلوانا کہتے ہیں اب اس صورت میں جب کہ ادائیگی کے بغیر یا کچھ ادائیگی پر ایل۔ سی کھولی گئی ہو کاغذات آتے ہی بینک ادائیگی کر دے گا، بشرطیکہ سامان کے کاغذات ایل۔ سی کی شرائط کے مطابق ہوں اور کوئی عدم ادائیگی نہ پائی گئی ہو، مگر درآمد کنندہ کی طرف سے کسی وجہ سے ادائیگی میں چند دن تاخیر ہو جاتی ہے۔ مثلاً اس لئے تاخیر ہو گئی کہ بینک کی طرف سے رابطہ کرنے میں تاخیر ہو گئی۔ ایسی صورت میں اتنے دن کا قرضہ خود بخود ہو جاتا ہے۔ اس قرضہ پر بھی سود لیا جاتا ہے۔ دوسری طرف برآمد کنندہ کا بینک ضمانت کسی چیز کی نہیں دیتا۔ یہاں بینک کے دو ہی کام ہوتے ہیں، جن پر وہ معاوضہ لیتا ہے۔

۱۔ وکالت

۲۔ قرض

یہاں قرض اس طرح ہوتا ہے کہ ایل۔ سی میں کبھی تو معاہدہ یہ ہوتا ہے کہ کاغذات آتے ہی ادائیگی ضروری ہوگی، اس کو (L.C at Sight) کہتے ہیں، اس صورت میں برآمد کنندہ کے بینک کو کوئی قرض نہیں دینا پڑتا۔ کبھی معاہدہ یہ ہوتا ہے کہ کاغذات پہنچنے کے اتنے دن بعد خریدار کی طرف



سے ادائیگی ہوگی تو اس صورت میں اگر درآمد کنندہ کا بینک برآمد کنندہ تاجر کو فوراً ادائیگی کر دے تو یہ بینک کا برآمد کنندہ کے ذمے قرض ہو جائے گا۔

درآمد کنندہ کے پاس کبھی درآمد کے لئے رقم نہیں ہوتی یا رقم تو ہوتی ہے، مگر وہ اس رقم کو درآمد پر لگا کر منجھ نہیں کرنا چاہتا، تو وہ بینک سے قرض لے کر درآمد کرتا ہے۔ درآمد کے لئے بینک جو قرض دیتا ہے اس کو عربی میں "تمویل الواردات" اور انگریزی میں (Import Financing) کہتے ہیں۔ ایسے ہی درآمد کے لئے بھی بینک سے قرض لیا جاتا ہے، یعنی کسی تاجر کے پاس باہر کے کسی ملک سے اشیاء کی خریداری کا آرڈر ہوتا ہے، لیکن وہ اشیاء تیار یا مہیا کرنے کے لئے اس کو رقم کی ضرورت ہوتی ہے جو وہ بینک سے قرض لیتا ہے اور قرض لے کر مطلوبہ اشیاء فراہم کر کے برآمد کرتا ہے اس صورت میں بینک برآمد کنندہ کو جو قرض دیتا ہے اس کو "تمویل المصادرات" اور انگریزی میں (Export Financing) کہتے ہیں۔

ہر حکومت برآمدات کی حوصلہ افزائی کرتی ہے تاکہ ملک کا سامان باہر فروخت ہو تو اس سے زرمبادلہ ملک میں آئے۔ پاکستان میں بھی برآمدات کی حوصلہ افزائی کے لئے "اسٹیٹ بینک آف پاکستان" نے ایک اسکیم جاری کی ہے، جس کو (Export Refinancing) (اعادہ تمویل المصادرات) کہتے ہیں۔ اس کا طریق کار پہلے یہ تھا کہ مرکزی بینک نے ملک کے کمرشل بینکوں کو یہ ہدایت جاری کی تھی کہ برآمدات کے لئے دیئے جانے والے قرضوں پر سود کم شرح سے وصول کیا کریں، مثلاً عام شرح سود ۱۵ فیصد ہوتی ہے تو برآمداتی قرضوں پر آٹھ فیصد سود لیا کریں۔ اس طرح جو کمرشل بینک قرضے دے گا، مرکزی بینک اتنی ہی رقم اس بینک کو دے دے گا، اور آٹھ فیصد سود میں سے پانچ فیصد سود مرکزی بینک لے گا اور تین فیصد سود کمرشل بینک کا ہوگا، اس صورت میں بینکوں کو یہ فائدہ ہوتا تھا کہ ان کو اپنی رقم لگائے بغیر تین فیصد سود مل جاتا تھا۔ کیونکہ قرض کی رقم مرکزی بینک نے مہیا کی تھی۔

اب اس کے طریق کار میں یہ تبدیلی ہو گئی ہے کہ مرکزی بینک کمرشل بینک کو اتنی رقم دینے کی بجائے اس بینک کے نام کا ڈپازٹ اکاؤنٹ کھول دیتا ہے اور اس پر ٹریشری بل<sup>(۱)</sup> کے حساب سے اس کمرشل بینک کو سود دیتا ہے، جو عموماً چودہ یا پندرہ فیصد ہوتا ہے۔ اور کمرشل بینک کو جو آٹھ فیصد سود قرض لینے والے کی طرف سے ملے گا اس میں سے پانچ فیصد مرکزی بینک کو دے گا۔ اس صورت میں کمرشل بینک کو اس میں سے تین فیصد سود بچے گا اور چودہ یا پندرہ فیصد سود مرکزی بینک کی طرف سے

(۱) اس کی وضاحت مرکزی بینک کے وظائف کے بیان میں ہوگی۔ اس پر بیلام کے ذریعے سود ملے ہوتا ہے۔

ملے گا۔ اس کا مقصد برآمدات میں تمویل کی حوصلہ افزائی ہے۔

## بل آف ایکسچینج

بل آف ایکسچینج ایک خاص قسم کی دستاویز ہے۔ جب کوئی تاجر اپنا مال فروخت کرتا ہے تو خریدار کے نام بل بناتا ہے بعض اوقات اس بل کی ادائیگی آئندہ تاریخ میں واجب ہوتی ہے۔ اس بل کو دستاویزی شکل دینے کے لئے مدیون اس کو منظور کر کے اس پر دستخط کر دیتا ہے کہ میرے ذمے اس بل کی ادائیگی فلاں تاریخ کو واجب ہے۔ اس کو عربی میں ”کمیالہ“ اردو میں ”ہنڈی“ اور انگریزی میں (Bill of Exchange) کہتے ہیں۔ بل آف ایکسچینج میں ادائیگی کی جو تاریخ لکھی ہوئی ہوتی ہے اس تاریخ کے آجانے کو عربی میں ”نضج کمیالہ“ اور انگریزی میں (Maturity) کہتے ہیں۔ اس تاریخ ادائیگی کو (Maturity Date) کہتے ہیں۔ ہنڈی میں لکھا ہوا دین تو مدیون سے تاریخ آنے پر ہی لیا جاسکتا ہے۔ مگر دائن کو فوری طور پر رقم کی ضرورت ہوتی ہے تو کسی تیسرے شخص کو وہ بل دے کر لکھی ہوئی رقم لے لیتا ہے اور بل کی پشت پر دستخط کر کے اس کے حقوق اس تیسرے شخص کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ تیسرا شخص اس پر لکھی ہوئی رقم میں سے کٹوتی بھی کرتا ہے۔ مثلاً ہنڈی پر ایک ہزار روپے لکھے ہوئے ہیں تو وہ نو سو پچاس (۹۵۰) روپے دیتا ہے، اس عمل کو عربی میں ”خصم کمیالہ“ اور انگریزی میں (Discounting of the Bill of Exchange) اور اردو میں ”بہ لگانا“ کہتے ہیں اور ہنڈی کی پشت پر جو دستخط کیے جاتے ہیں اس کو عربی میں ”تظہیر“ اور انگریزی میں (Endorsement) کہتے ہیں۔ اور اردو میں ”عبارت ظہری لکھنا“ کہتے ہیں ہنڈی پر بہ لگانے کی شرح (Maturity) (نضج کمیالہ) کو مد نظر رکھ کر طے ہوتی ہے۔ تاریخ ادائیگی جتنی قریب ہوتی جائے بہ لگانے کی شرح کم ہوتی جاتی ہے۔

بینک بھی بل آف ایکسچینج کی ڈسکاؤنٹنگ کرتے ہیں اور یہ بینکوں کے قصیر المیعاد قرضوں میں داخل ہے۔ اس لئے کہ بل آف ایکسچینج کی ادائیگی عموماً تین ماہ میں ہوتی ہے۔

## تخلیق زر کا عمل

بینک کا ایک اہم کردار جس کا ذکر یہاں بہت ضروری ہے وہ یہ ہے کہ بینک پہلے سے موجود زر میں اضافہ کر کے زر کے پھیلاؤ کو بڑھاتا ہے اور رسد میں اضافے کا کام انجام دیتا ہے، اس کو ”تخلیق زر“ یا ”تخلیق اعتبار“ کہتے ہیں۔ ذیل میں اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

لوگوں کے پاس جو رقم آتی ہے اس میں سے بہت تھوڑا سا حصہ اپنے پاس رکھتے ہیں، اس کا زیادہ حصہ بینک میں رکھتے ہیں۔ اسی طرح جب لوگ بینک سے قرض لیتے ہیں تو نقد کی شکل میں لینا ضروری نہیں سمجھتے ہیں، بلکہ قرض دینے کی عموماً صورت یہ ہوتی ہے کہ بینک قرض لینے والے کا اکاؤنٹ کھول کر اس کو چیک بک دیدیتا ہے، تاکہ بوقت ضرورت چیک جاری کر کے بذریعہ چیک ادائیگی کر سکے۔ مثلاً کسی نے بینک سے ایک لاکھ روپے کا قرض لیا تو بینک اس کو نقد ایک لاکھ دینے کی بجائے ایک لاکھ روپے کا اس کے نام اکاؤنٹ کھول کر چیک بک اس کو دیدیتا ہے۔ اب اس کو جب بھی کہیں کسی رقم کی ادائیگی کرنا ہوگی تو وہ چیک جاری کر کے ادائیگی کرے گا۔ ان دو باتوں کو سامنے رکھ کر غور کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ بینک کے پاس جتنے نوٹ موجود ہوتے ہیں اس سے کئی گنا زیادہ کا فائدہ اٹھایا جا رہا ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ جب کسی بینک کے پاس کچھ نوٹ آئے تو بینک مرکزی بینک کا ریزرو نکال کر باقی رقم لوگوں کو قرض دیدے گا۔ جس نے قرض لیا یا تو وہ نقد لے گا ہی نہیں، بلکہ اکاؤنٹ کھلوا کر چیک بک لے گا یا لے کر دوبارہ اسی بینک میں رکھوائے گا۔ اس سے جتنی رقم کا مزید اکاؤنٹ کھولا گیا زر میں اتنا اضافہ ہوا، حالانکہ نوٹ اتنے ہی ہیں جتنے رکھے گئے تھے، پھر قرضدار کا نیا اکاؤنٹ کھولنے سے جو نیا ڈپازٹ بینک کے پاس آیا ہے اس میں سے بھی ریزرو نکال کر باقی رقم بینک آگے دے گا۔ جو شخص رقم لے گا وہ پھر بینک میں رکھوائے گا تو اس سے زر میں مزید اضافہ ہوگا، اس طرح زر میں کئی گنا اضافہ ہو جائے گا اس کو "تخلیق زر" کہتے ہیں۔

مثلاً کسی بینک میں کسی شخص نے ۱۰۰ روپے رکھے۔ بینک نے اس میں سے بیس فیصد یعنی بیس روپے مرکزی بینک کو دے کر باقی اسی روپے کسی کو قرض دیدیئے۔ اس نے یہ اسی روپے پھر اسی بینک میں رکھ دیئے۔ تو اب بینک کے پاس کل ایک سو اسی روپے کے ڈپازٹ ہو گئے۔ اس کا بیس فیصد یعنی چھتیس روپے (جس میں سے بیس روپے پہلے دے چکا ہے، اس لئے مزید سولہ روپے) مرکزی بینک کو دے کر ۶۳ روپے پھر کسی کو قرض دے گا اور وہ بھی اسی بینک میں رکھوائے گا تو بینک کے ڈپازٹ میں ۶۳ روپے کا اضافہ ہو جائے گا اور بینک کے پاس ۲۳۳ روپے کے ڈپازٹ ہو جائیں گے۔ اس رقم کا بیس فیصد یعنی ۴۸ روپے (جس میں سے چھتیس روپے پہلے دے چکا ہے، مزید ۱۲ روپے) مرکزی بینک کو دے کر باقی ۵۱ روپے کا پھر قرض دے گا اور وہ شخص دوبارہ اسی بینک میں رکھ دے گا۔ اس طرح اب بینک کے پاس ۲۹۵ روپے کے ڈپازٹ ہو گئے، اس طرح بینک مزید قرض دیتا رہتا ہے یہاں تک کہ رقم ختم ہو جاتی ہے۔ اس مثال میں بینک کے پاس سو روپے تھے، مگر اس سے فائدہ ۲۹۵ روپے کا حاصل کیا جا رہا ہے، ہر ڈپازٹ ہولڈر اپنے اپنے ڈپازٹ کی بنیاد پر چیک جاری کر

سکتا ہے۔ تو مگویا ۲۹۵ روپے کے چیک جاری ہو سکتے ہیں، جب کہ اصل میں سو روپے تھے مزید ۱۹۵ روپے بینک کے تخلیق کردہ ہیں اور بینک کا یہ عمل ”تخلیق زر“ ہے۔ اس مثال میں ایک بینک فرض کر کے یہ کہا گیا ہے کہ قرض لینے والا اسی بینک میں رقم رکھوائے گا۔ لیکن عملاً یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ رقم اس بینک کے علاوہ کسی اور بینک میں بھی رکھوادے، اس کے نتیجے میں دوسرے بینک کے ڈپازٹ بڑھ جائیں گے۔ بہر کیف! بینک سے لیے جانے والے قرض کے نتیجے میں کسی نہ کسی بینک کے ڈپازٹ میں اضافہ ہوگا۔ تو اس کے نتیجے میں تمام بینکوں کا مجموعہ تخلیق زر کا عمل کرے گا۔

بینک کے زر کو بڑھانے میں ایک اور چیز کا بہت دخل ہے، جس کو اصطلاح میں فلوٹ (Float) کہتے ہیں۔ بینک کے پاس جو رقم ڈپازٹ کے طور پر ہے، اس پر بینک کو سود دینا پڑتا ہے۔ یہ سود ان ڈپازٹس کی لاگت (Cost) ہے یعنی یہ سود دے کر بینکوں کو یہ ڈپازٹ حاصل ہوئے۔ لیکن کبھی رقم کچھ مدت کے لئے رہتی تو بینک کے پاس ہی ہے، مگر اس مدت میں وہ بینک کے ڈپازٹ میں شامل نہیں ہوتی اور اس پر بینک کو سود نہیں ادا کرنا پڑتا۔ یہ بینک کا ایسا زر ہے جس پر لاگت کچھ بھی ادا نہیں کرنی پڑتی۔ ایسا کئی صورتوں میں ہوتا ہے، مثلاً ایک بینک کی طرف سے کسی دوسرے بینک کا چیک جاری کیا گیا تو اس بینک کی طرف سے دوسرے بینک کی طرف رقم منتقل ہونے میں کچھ مدت لگ جاتی ہے۔ اس دوران یہ رقم بینک کا فلوٹ ہے۔ اسی کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ بینک نے کسی کو ڈرافٹ دیدیا، جب تک یہ ڈرافٹ کیش نہیں کرایا جاتا اس وقت تک یہ رقم بینک کے پاس فلوٹ کے طور پر ہے۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ بینک ایل۔ سی کھولتا ہے اور ایل۔ سی کھلوانے والا ادائیگی اسی وقت کر دیتا ہے، مگر بینک آگے ادائیگی اسی وقت کرتا ہے جب کاغذات آجاتے ہیں، اتنی دیر کے لئے وہ رقم بغیر کسی لاگت کے بینک کے پاس رہتی ہے، اسی طرح ریلوے بلی میں ہوتا ہے کہ کاغذات بینک میں آتے ہیں۔ بینک میں ادائیگی کر کے کاغذات وصول ہوتے ہیں اور کاغذات وصول کر کے بلی چھڑائی جاتی ہے۔ اب کاغذات لیتے ہوئے ادائیگی تو بینک میں کر دی جاتی ہے، مگر بلی سمجھنے والے کو یہ رقم ملنے میں تاخیر ہو جاتی ہے۔ یہ بھی بینک کا فلوٹ ہے۔ حج درخواستوں کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ اس کے علاوہ فلوٹ کی اور بھی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ فلوٹ کے ذریعے بینکوں کو کافی سرمایہ حاصل ہوتا ہے۔

اس سے ایک اور بات سامنے آگئی۔ وہ یہ کہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بینک ڈپازٹیر (رقم رکھوانے والوں) کو جو سود دیتا ہے، بینک کی لاگت بھی اتنی ہی ہوتی ہوگی۔ مثلاً ۸ فیصد سود دیتا ہے تو بینک کی لاگت بھی آٹھ فیصد ہی ہوگی، مگر واقعہ میں معاملہ ایسا نہیں، بینک کی حقیقی لاگت اس سے کم ہوتی ہے جو اس نے سود دیا ہے۔ اس لئے کہ بینک کے پاس بہت سی رقم ایسی بھی ہوتی ہے جس پر وہ

سود ادا نہیں کرتا اور اس سے نفع حاصل کرتا ہے۔ ایسی رقم ایک تو فلوٹ کی رقم ہے، دوسری کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم ہوتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بینک کو جو نفع حاصل ہوتا ہے، اس کا آٹھ فیصد سے بھی کم عوام کو ملتا ہے، لہذا بینک کے نفع کا رخ عوام کی طرف کم ہے اور سرمایہ داروں کی طرف زیادہ ہے۔

## مرکزی بینک

البنک الرئیسى (Central Bank)

یہ ملک کا انتہائی اہم ادارہ ہوتا ہے، جو تمام تجارتی بینکوں (Commerical Banks) کا نگران ہوتا ہے، ملک کے مالیاتی نظام میں اس کا بہت اہم کردار ہوتا ہے، جیسا کہ اس کے وظائف سے معلوم ہوگا۔ اس ادارے کو اردو میں ”مرکزی بینک“ عربی میں ”البنک الرئیسى“ اور انگریزی میں (Central Bank) کہتے ہیں۔ مرکزی بینک مختلف ممالک میں مختلف ناموں سے موسوم ہوتا ہے مثلاً پاکستان میں ”اسٹیٹ بینک آف پاکستان“ مرکزی بینک ہے۔ انگلینڈ میں ”بنک آف انگلینڈ“ انڈیا میں ”ریزرو بینک آف انڈیا“ مرکزی بینک ہے۔

## مرکزی بینک کے وظائف (Functions)

مرکزی بینک (Central Bank) متعدد وظائف انجام دیتا ہے۔ جن کو یہاں ذکر کیا جاتا

ہے۔

۱۔ یہ حکومت کا بینک ہوتا ہے، حکومت کی رقمیں اس میں رکھی جاتی ہیں مگر حکومت کی رقموں پر یہ بینک حکومت کو سود نہیں دیتا ہے۔ اور بوقت ضرورت حکومت کو قرضہ فراہم کرتا ہے اور اس پر معمولی شرح پر سود بھی لیتا ہے۔

۲۔ مرکزی بینک حکومت کا معاشی پالیسیوں میں مشیر بھی ہوتا ہے۔

۳۔ مرکزی بینک زر مبادلہ کو محفوظ رکھتا ہے، اس کو ذخیرہ کرتا ہے اور بوقت ضرورت اس کا اجراء بھی کرتا ہے۔

۴۔ مرکزی بینک کے سب سے اہم کردار دو ہیں۔ ایک یہ کہ تمام تجارتی بینکوں کی نگرانی کرتا ہے اور ان کا نظم و ضبط قائم رکھتا ہے تاکہ ان سے مالیاتی فوائد حاصل ہوں اور نقصانات کے پہلو کا سد باب ہو۔ اس مقصد کے لئے مرکزی بینک مختلف کام کرتا ہے۔ مثلاً (۱) کسی بینک کے قائم ہونے سے پہلے اس بینک کو لائسنس دینا مرکزی بینک کا کام ہے۔ مرکزی بینک کی طرف سے لائسنس کے بغیر بینک

قائم نہیں ہو سکتا۔ اور لائسنس جاری کرنے سے پہلے مرکزی بینک تمام ضروری باتوں کا جائزہ لیتا ہے۔

(۲) معاشی نقطہ نظر سے جہاں رقم لگانے کی ضرورت زیادہ ہو، مرکزی بینک تجارتی بینکوں کا رخ اس طرف کر دیتا ہے۔ مثلاً کسی خاص علاقے میں ترقیاتی کاموں کی ضرورت ہے۔ یا کسی خاص شعبے (مثلاً زراعت یا تجارت یا صنعت وغیرہ) میں سرمایہ لگانے کی ضرورت ہو تو مرکزی بینک تجارتی بینکوں کو ان علاقوں یا شعبوں میں زیادہ قرض دینے کا پابند کر دیتا ہے۔ (۳) جن لوگوں (Depositors) نے بینک میں اپنی رقمیں لگائی ہوئی ہیں ان کی رقموں کے تحفظ کے لئے قواعد و ضوابط بناتا ہے۔ مثلاً رقم کا اتنا حصہ مرکزی بینک میں رکھنا ہوگا اور اتنا حصہ مرکزی بینک اپنے پاس محفوظ رکھے گا وغیرہ۔ (۴) اس بات کی نگرانی رکھتا ہے کہ بینک کی مجموعی حالت مالی طور پر مستحکم ہو اور ان میں اپنے حقوق کی ادائیگی کی صلاحیت اور استعداد رہے۔ (۵) تجارتی بینکوں کے باہمی لین دین کا تصفیہ بھی مرکزی بینک کرتا ہے، اس مقصد کے لئے مرکزی بینک میں ایک شعبہ ہوتا ہے جس کو عربی میں غرفة المقاصة اور انگریزی میں (Clearing House) کہتے ہیں۔ اردو میں اس کو ”تصفیہ گھر“ کہہ سکتے ہیں۔ تجارتی بینکوں کے درمیان جو لین دین ہوتا ہے، ایک دوسرے کی طرف چیک یا ڈرافٹ جاری ہوتے ہیں، روزانہ غرفة المقاصة میں ان کا حساب کر لیا جاتا ہے۔ (۶) کمرشل (تجارتی) بینکوں کو بوقت ضرورت قرضہ دیتا ہے۔ جب کسی بینک سے رقم نکلوانے کے لئے اتنے زیادہ مطالبات آجائیں کہ وہ اپنے سیال اثاثوں سے ان کو پورا نہ کر سکیں تو بینکوں کے پاس آخری چارہ یہی ہوتا ہے کہ وہ مرکزی بینک سے قرض لیں، اسی لئے مرکزی بینک کو ”آخری چارہ کار کے طور پر قرض دینے والا“ (Lender of the Last Resort) کہتے ہیں۔ (۷) مرکزی بینک کی دو اہم ذمہ داریوں میں سے دوسری اہم ذمہ داری یہ ہے کہ بینک ملک میں زر کے بہاؤ کو کنٹرول کرتا ہے۔ اگر ملک میں افراط زر زیادہ ہو تو ایسے طریقے اختیار کرتا ہے جس سے زر سٹاک شروع ہو جائے اور اگر تفریط زر کی صورت حال ہو تو ایسے کام کرے جس سے زر کا پھیلاؤ بڑھے۔ زر کو پھیلانے یا سٹرنے کے کئی طریقے ہو سکتے ہیں

۱۔ مرکزی بینک تجارتی بینکوں کو جس شرح پر سود پر قرضہ دیتا ہے اس کو (Bank Rate) ”بینک ریٹ اور عربی میں ”سعر البنك“ کہتے ہیں، اسی کو (Official Rate) اور عربی میں ”السعر الرسمي“ بھی کہتے ہیں۔ یہ بینک ریٹ بھی زر کے بہاؤ پر اثر انداز ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ جب مرکزی بینک شرح سود (بینک ریٹ) زیادہ کرے تو اب تجارتی بینکوں کو زیادہ سود پر قرضہ ملے گا، لہذا وہ خود بھی عوام کو زیادہ سود پر قرضہ دیں گے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ کم قرض لیں گے۔ جب لوگ کم قرض لیں گے تو بینک کا تخلیق زر کا عمل بھی کم ہوگا اور زر کی گردش بھی کم ہو جائے گی۔ اس

کے برعکس مرکزی بینک شرح سود کو گھٹائے گا تو تجارتی بینک بھی گھٹا دیں گے جس کے نتیجے میں لوگ قرض زیادہ لیں گے اور تخلیق زر کا عمل زیادہ ہو کر زر کی رسد بڑھے گی۔

## ٹریژری بل

۲۔ دوسرے طریقہ کو (Open Market Operation) اور عربی میں ”عملیات السوق المفتوحة“ کہتے ہیں۔ اس نظام کو سمجھنے کے لئے پہلے ٹریژری بل کا سمجھنا ضروری ہے۔ حکومت کو جب رقم کی ضرورت ہوتی ہے تو رقم حاصل کرنے کے لئے حکومت مختلف قرضے کی دستاویزات جاری کرتی ہے جن کو ”سرکاری تمسکات“ کہتے ہیں ان کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، تجارتی بینکوں سے رقم وصول کرنے کے لئے ”مرکزی بینک“ ایک بل جاری کرتا ہے، جس کو انگریزی میں (Treasury Bill) (ٹریژری بل) اور عربی میں ”سندات الخزینة“ کہتے ہیں۔ ایک بل کی ”قیمتہ اسمیہ“ (نکسی ہوئی قیمت) (Face Value) سو روپے ہوتی ہے۔

یہ بل مقرر مدت کے لئے جاری ہوتے ہیں، عموماً چھ ماہ کے لئے جاری ہوتے ہیں۔ یہ بل بذریعہ نیلام بیچے جاتے ہیں اور ان کے ابتدائی خریدار تجارتی بینک ہی ہوتے ہیں۔ دوسرے لوگ کبھی بینکوں سے خرید لیتے ہیں۔ نیلام کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ مرکزی بینک اعلان کر دیتا ہے کہ اتنی رقم (مثلاً دس ارب روپے) کے ٹریژری بل جاری کیے جا رہے ہیں اور بینک اپنی اپنی طلب بتاتے ہیں۔ ہر بینک بتاتا ہے کہ میں اتنی قیمت پر اتنے بل خریدنا چاہتا ہوں، آجکل اس کا ریٹ عموماً ۱۳ یا ۱۴ فیصد ہے یعنی سو روپے کا بل تقریباً ۸۶ یا ۸۷ روپے میں فروخت ہوتا ہے جس جس بینک کی بولی قبول ہوتی جاتی ہے اس کو اس کی طلب کے مطابق بل دے کر رقم اس سے وصول کر لی جاتی ہے۔ اب جس بینک نے یہ بل مثلاً ۸۶ روپے میں خریدا وہ چھ ماہ کے بعد اس کے پورے سو روپے وصول کر لے گا اور چودہ روپے اس کے نفع یا سود کے ہوں گے۔ اس بل کی مدت آنے سے پہلے اسٹیٹ بینک ہی میں یا بازار حصص (Stock Exchange) میں اس بل کی ہنڈی کی طرح ڈسکاؤٹنگ بھی ہو سکتی ہے۔

”ادپن مارکیٹ آپریشن“ کا مطلب یہ ہے کہ زر کے بہاؤ کو کنٹرول کرنے کے لئے مرکزی بینک تجارتی بینکوں پر کسی قسم کی پابندیاں لگانے کی بجائے خود ٹریژری بل کی خرید یا فروخت کے لئے کھلے بازار میں آ کر زر کی رسد اور اس کے بہاؤ پر اثر انداز ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ جب زر کا بہاؤ کم کرنا ہو تو مرکزی بینک ٹریژری بل کم قیمت پر فروخت کرنے کی آمادگی ظاہر کرتا ہے، جس کے نتیجے میں تجارتی بینک اپنا سرمایہ دے کر بل خریدنے لگتے ہیں اور بینکوں کا زر مرکزی بینک میں واپس ہونا شروع

ہو جاتا ہے، بینکوں کے پاس سرمایہ کم ہو جاتا ہے اور قرضوں کی فراہمی کم ہو کر تخلیق زر کا عمل بھی کم ہو جاتا ہے، اس کے برعکس اگر زر کا پھیلاؤ بڑھتا ہو تو مرکزی بینک ٹریژری بل زیادہ قیمت پر خریدنے کے لئے کھلے بازار میں آ جاتا ہے، لوگ بل بیچ کر مرکزی بینک سے رقم لیتے ہیں تو زر پھیل جاتا ہے۔

۳۔ مرکزی بینک ریزرو کی شرح کم یا زیادہ کر کے بھی زر کی رسد پر اثر انداز ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ ریزرو کم ہو گا تو بینکوں کو زیادہ قرض فراہم کرنے کا موقع ملتا ہے اور تخلیق زر کا عمل بڑھتا ہے۔ ریزرو زیادہ ہو تو بینک کم قرض فراہم کرتے ہیں جس کے نتیجے میں تخلیق زر کا عمل بھی کم ہو جاتا ہے۔ اس لئے مرکزی بینک زر کو پھیلانے کے لئے ریزرو کم کر دیتا ہے اور زر کے پھیلاؤ کو کم کرنے کے لئے ریزرو بڑھا دیتا ہے۔

۴۔ سود کی شرح کم یا زیادہ کر کے بھی زر کے بہاؤ کو کنٹرول کیا جاتا ہے۔ مرکزی بینک تجارتی بینکوں کو شرح بڑھانے کا پابند کر دے گا تو لوگ قرضہ کم لیں گے اور زر کا بہاؤ کم ہو گا، اور اگر شرح سود گھٹانے کا پابند کر دے گا تو لوگ قرضہ زیادہ لیں گے اور زر کا بہاؤ بڑھے گا۔

۵۔ قرضہ جاری کرنے کی حد بندی کر کے یا مختلف شعبوں کے کوٹے مقرر کر کے بھی زر کے بہاؤ کو کم کیا جاتا ہے۔ مثلاً یہ پابندی لگا دے کہ بینک اپنی امانتوں کے صرف چالیس فیصد کی حد تک قرضہ دے سکیں گے یا بینک اپنی امانتوں کا ۲۵ فیصد فلاں شعبے میں قرضہ دیں گے۔ ان پابندیوں سے بینک کم قرضہ جاری کر سکیں گے اور تخلیق زر میں کمی ہوگی۔

۶۔ مرکزی بینک کے خائف میں یہ بھی داخل ہے کہ وہ بینکوں کے لئے قرضہ دینے کا ایسا نظام قائم کرتا ہے، جس سے لوگوں کا بھی نقصان نہ ہو اور ملکی معاشی نظام میں یا بینک کی اپنی حالت میں عدم استحکام پیدا نہ ہو۔

۷۔ اب مرکزی بینک کو بینکوں کے علاوہ دوسرے مالیاتی ادارے (جن کی وضاحت آگے آرہی ہے) کی نگرانی کا اختیار بھی دیدیا گیا ہے۔

## دیگر مالیاتی ادارے

المتوسسات المالية (غير المصرفية)

(Non-Banking Financial Institutions)

(N.B.F.I)

کچھ ادارے اتنی بات میں تو بینک کی طرح ہوتے ہیں کہ لوگوں سے رقمیں جمع کر کے ان کے



ذریعے تمویل کرتے ہیں، مگر بینک کے دوسرے وظائف انجام نہیں دیتے۔ مثلاً ان کے بینک کی طرح کرنٹ اکاؤنٹ یا سیونگ اکاؤنٹ نہیں ہوتے، صرف فکسڈ ڈپازٹ ہوتے ہیں، یہ ادارے بینکوں کی طرح بین الاقوامی تجارت میں بھی واسطہ نہیں بنتے۔ ایسے اداروں کو عربی میں "المؤسسات المالية (غير المصرفية)" اور انگریزی میں (Non-Banking Financial Institution) (نان بینکنگ فنانشل انسٹی ٹیوشن) کہتے ہیں۔ ایسے مالیاتی اداروں کی کئی قسمیں ہیں، جن کی وضاحت یہاں کی جاتی ہے۔

## ۱۔ ترقیاتی تمویلی ادارے

(Development Financial Institution)

جس کو (D.F.I) کہتے ہیں۔

یہ وہ ادارے ہیں جو ملک میں مختلف ترقیاتی منصوبوں کو بروئے کار لانے کے لئے سرمایہ فراہم کرتے ہیں۔ ابتداءً یہ ادارے بین الاقوامی مالیاتی اداروں کی طرف سے قائم ہوئے تھے۔ وہ امداد ان اداروں میں بھیجتے تھے اور یہ ادارے ترقیاتی منصوبوں میں تمویل کرتے تھے۔ اسٹیٹ بینک بھی بعض مقاصد کے لئے ان کو سرمایہ دیتا ہے، اس قسم کے کئی ادارے ہمارے ملک میں ہیں۔ مثلاً (N.D.F.C) (نیشنل ڈیولپمنٹ فنانس کارپوریشن)، (I.D.B.P) (انڈسٹریل ڈیولپمنٹ بینک آف پاکستان)، (P.I.C.I.C) (پاکستان انڈسٹریل اینڈ کریڈٹ انوسٹمنٹ کارپوریشن)، بینکرز ایسوسی ایشن، پاک سعودیہ، پاک کویت، پاک لیبیا وغیرہ۔

۲۔ (A.D.B.P) ایگریکلچر ڈیولپمنٹ بینک آف پاکستان۔ یہ شعبہ زراعت میں ترقی کے لئے سرمایہ فراہم کرتے ہیں۔ عالمی ادارے اور اسٹیٹ بینک ان کو سرمایہ دیتا ہے اور یہ آگے تمویل کرتے ہیں۔

۳۔ (Co-operative Society) (کوآپریٹو سوسائٹی) جن کو عربی میں "جمعية تعاونية" کہتے ہیں۔ یہ ادارے امداد باہمی کے لئے قائم ہوتے ہیں۔ جو لوگ ان کے ممبر بنتے ہیں صرف انہی کو قرض دیتے ہیں۔

۴۔ لیزنگ کمپنی۔ یہ کمپنیاں اجارے کے طریقے پر سرمایہ فراہم کرتی ہیں جس کی تفصیل انشاء اللہ اگلے باب میں آئے گی۔ پہلے لیزنگ کمپنیوں کو عوام سے سرمایہ لینے کی اجازت نہیں تھی، صرف (N.D.L.C) (نیشنل ڈیولپمنٹ لیزنگ کمپنی) کو اجازت تھی۔ اب تمام لیزنگ کمپنیوں کو عوام سے

سرمایہ لینے کی اجازت دے دی گئی ہے، اس شرط کے ساتھ کہ ایک مہینے سے زیادہ کے انوشنٹ سرٹیفکیٹ جاری کیے جائیں۔

۵۔ (N.I.T) (این، آئی، ٹی) نیشنل انوشنٹ ٹرسٹ

متعدد ممالک میں "یونٹ ٹرسٹ" کا تصور موجود ہے۔ وہ یہ کہ ایک فنڈ قائم کیا جاتا ہے جس میں لوگوں سے سرمایہ حاصل کیا جاتا ہے اور پھر اس فنڈ کی رقم سے خود براہ راست کاروبار کرنے کے بجائے رقم مختلف نفع بخش کاموں میں لگائی جاتی ہے۔ ان سے مجموعی طور پر جو نفع ہو وہ لوگوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ این، آئی، ٹی بھی ایک ادارہ ہے جو اسی قسم کے فنڈ کے انتظامی فرائض انجام دیتا ہے، فنڈ کے یونٹ بنائے جاتے ہیں، یونٹ بیچ کر لوگوں سے رقم جمع کر کے اس سے سرمایہ کاری کی جاتی ہے۔ عموماً اس کی سرمایہ کاری شیئرز میں ہوتی ہے۔ مختلف کمپنیوں کے شیئرز لے کر نفع حاصل کیا جاتا ہے۔ کسی بھی کمپنی کے شیئرز جاری ہوں تو این، آئی، ٹی کو ترجیحی حق دیا گیا ہے کہ وہ بیس فیصد تک چاہے تو شیئرز لے سکتا ہے۔

۶۔ (I.C.P) (انوشنٹ کارپوریشن آف پاکستان) یہ ادارہ کئی کام کرتا ہے۔ ایک یہ کہ این، آئی، ٹی کی طرح ایک فنڈ جاری کرتا ہے۔ جس کو "آئی، سی، پی سیو مل فنڈ" کہتے ہیں۔ لوگ اس فنڈ میں رقم لگاتے ہیں۔ این، آئی، ٹی اور این، سی، پی کے فنڈ میں فرق یہ ہوتا ہے کہ این، آئی، ٹی کا یونٹ خرید کر جب چاہیں این، آئی، ٹی کو ہی دوبارہ بیچا جاسکتا ہے مگر آئی، سی، پی کے شیئرز لے کر آئی، سی، پی کو دوبارہ نہیں بیچے جاسکتے ہیں، البتہ کمپنی کے شیئرز کی طرح کسی اور کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔

آئی، سی، پی کا دوسرا کام یہ ہے کہ جو لوگ بیرون ملک رہتے ہیں وہ آئی، سی، پی میں اپنی رقم کا اکاؤنٹ کھولتے ہیں۔ ایک وہ اکاؤنٹ جس میں آئی، سی، پی کو اختیار ہوتا ہے کہ جو شیئرز چاہے خرید کر سرمایہ کاری کرے۔ دوسرا وہ اکاؤنٹ جس میں آئی، سی، پی کو یہ اختیار نہیں ہوتا، بلکہ جس کا اکاؤنٹ ہے وہ خود بتاتا ہے کہ فلاں کمپنی کے شیئرز لے جائیں۔

آئی، سی، پی کا تیسرا کام یہ ہے کہ کسی کو زیادہ قرضے کی ضرورت ہو تو یہ ادارہ کئی چیکوں کو ملا کر مجموعی طور پر قرض کا انتظام کرتا ہے۔

## سودی بینکاری کا متبادل نظام

گزشتہ اوراق میں بینکنگ کے مروجہ نظام کی وضاحت کی گئی ہے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ موجودہ نظام کی بنیاد سود ہے۔ اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر سود ختم کیا جائے تو بینکنگ کے نظام کو چلانے کا متبادل طریقہ کیا ہو؟ اس سلسلے میں اب تک جو تجاویز سامنے آئی ہیں، ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

سودی بینکاری کے متبادل نظام پر گفتگو سے پہلے چند بنیادی باتیں ذہن نشین کرنا ضروری ہیں۔

۱۔ سودی بینکاری کا متبادل تلاش کرنے کا مطلب یہ نہیں ہونا چاہئے کہ مروجہ بینک جتنے کام جس انداز سے کر رہے ہیں، وہ سارے کام کم و بیش اسی انداز سے انجام دیے جاتے رہیں اور ان کے مقاصد میں کوئی فرق واقع نہ ہو، کیونکہ اگر سب کچھ وہی کرنا ہے جو اب تک ہوتا رہا ہے تو ”متبادل طریق کار“ کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

بلکہ ”متبادل“ کا مطلب یہ ہے کہ بینک کے جو کام موجودہ تجارتی حالات میں ضروری یا مفید ہیں، ان کی انجام دہی کیلئے ایسا طریق کار اختیار کیا جائے جو شریعت کے اصولوں کے دائرے میں ہو، اور جس سے شریعت کے معاشی مقاصد پورے ہوں۔ اور جو کام شرعی اصولوں کے مطابق ضروری یا مفید نہیں ہیں، اور جنہیں شرعی اصولوں کے مطابق ڈھالا نہیں جاسکتا، ان سے صرف نظر کی جائے۔

۲۔ چونکہ سود کی ممانعت کا اثر تقسیم دولت کے پورے نظام پر پڑتا ہے، اس لئے یہ توقع کرنا بھی غلط ہوگا کہ سود کے شرعی متبادل کو بروئے کار لانے سے تمام متعلقہ فریقوں کے نفع کا تناسب وہی رہے گا جو اس وقت سودی نظام میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اگر اسلامی احکام کو ٹھیک ٹھیک روکا لایا جائے تو اس تناسب میں بڑی بنیادی تبدیلیاں آسکتی ہیں، بلکہ یہ تبدیلیاں ایک مثالی اسلامی معیشت کیلئے ناگزیر طور پر مطلوب ہیں۔

۳۔ آج کل بینک جو خدمات انجام دیتا ہے، ان میں یہ پہلو مفید بلکہ موجودہ معاشی حالات کے پیش نظر ضروری ہے کہ وہ لوگوں کی منتشر انفرادی بچتوں کو یکجا کر کے انہیں صنعت و تجارت میں استعمال کرنے کا ذریعہ بناتا ہے۔ یہ بچتیں اگر ہر شخص کی اپنی تجوری میں پڑی رہتیں تو ان سے صنعت و تجارت کے فردغ میں کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ فاضل دولت کا ست پڑا رہنا نہ شرعی اعتبار سے مطلوب ہے نہ عقلی اور معاشی اعتبار سے اسے مفید کہا جاسکتا ہے۔

لیکن ان بچتوں کو صنعت و تجارت میں مصروف کرنے کے لئے جو راستہ مروجہ بینکوں نے اختیار کیا ہے، وہ قرض کا راستہ ہے چنانچہ یہ ادارے سرمایہ داروں کو اس بات کی ترغیب دیتے ہیں کہ وہ دوسروں کے مالی وسائل کو اپنے منافع کے لئے اس طرح استعمال کریں کہ ان وسائل سے پیدا ہونے والی دولت کا زیادہ حصہ خود ان کے پاس رہے، اور سرمایہ کے اصل مالکوں کو ابھرنے کا کا حقہ موقع نہ مل سکے۔

چنانچہ مروجہ نظام بینکاری کی حیثیت محض ایک ادارے کی ہے جو روپے کا لین دین کرتا ہے، اسے اس بات سے سروکار نہیں ہے کہ اس روپے سے جو کاروبار ہو رہا ہے، اس کا منافع کتنا ہے؟ اور اس سے کس کو فائدہ اور کس کو نقصان پہنچ رہا ہے؟

اسلامی احکام کی رو سے بینک ایسے ادارے کی حیثیت میں باقی نہیں رہ سکتا جس کا کام صرف روپے کا لین دین ہو۔ اس کے بجائے اسے ایک ایسا تجارتی ادارہ بنانا پڑے گا جو بہت سے لوگوں کی بچتوں کو اکٹھا کر کے ان کو براہ راست کاروبار میں لگائے، اور وہ سارے لوگ جن کی بچتیں اس نے جمع کی ہیں، براہ راست اس کاروبار میں حصہ دار بنیں، اور ان کا نفع و نقصان اس کاروبار کے نفع و نقصان سے وابستہ ہو جو ان کے سرمایہ سے بالآخر انجام دیا جا رہا ہے۔ لہذا سودی بینکاری کے متبادل جو نظام تجویز کیا جائے گا، اس پر یہ اعتراض نہ ہونا چاہئے کہ بینک نے سابقہ حیثیت ختم کر دی ہے، اور وہ بذات خود ایک تجارتی ادارہ بن گیا ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ ضرورت پوری نہیں ہو سکتی جس کی وجہ سے متبادل نظام کی تلاش کی جا رہی ہے۔

۴۔ چوتھی بات یہ کہ صدیوں سے جسے اور بیٹھے ہوئے کسی نظام کو بدل کر اس کی جگہ ایک نیا نظام جاری کرنے میں ہمیشہ مشکلات ہوتی ہیں۔ لیکن اگر نظام کی تبدیلی ضروری ہو تو صرف ان مشکلات کی بناء پر نئے نظام کو ناقابل عمل قرار دینا کسی طرح درست نہیں۔ ایسے میں ان مشکلات کا حل تلاش کیا جاتا ہے، ان مشکلات کے خوف سے پیش قدمی نہیں روکی جاتی۔

## بینکنگ کا شرعی طریق کار

اس تمہید کے بعد اب وہ تجاویز پیش کی جاتی ہیں جو بینکنگ کو شرعی اصول کے مطابق چلانے کے لئے پیش کی گئی ہیں۔ پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ بینکنگ کا تعلق دو طرفہ ہوتا ہے۔ ایک طرف اس کا تعلق ان لوگوں سے ہوتا ہے جنہوں نے اپنی رقمیں بینک میں رکھوائی ہیں۔ دوسری طرف ان کے ساتھ تعلق ہوتا ہے جن کو بینک تمویل کرتا ہے یعنی سرمایہ فراہم کرتا ہے۔ دونوں قسم کے تعلقات پر الگ الگ گفتگو

کی جاتی ہے۔

## بینک اور ڈپازٹر کا تعلق

موجودہ نظام میں بینک میں جو رقمیں رکھوائی جاتی ہیں آجکل بینکنگ کی اصطلاح میں ان کو ”امانت“ کہا جاتا ہے لیکن فقہی اعتبار سے حقیقت میں وہ قرض ہوتا ہے۔ اگر بینک کو اسلامی طریقے سے چلایا جائے تو ”امانت داروں“ کے ساتھ بینک شرکت یا مضاربیت کا معاملہ کرے گا۔ اس طریقے میں وہ رقم قرض نہیں ہوگی، بلکہ اب صورتحال یہ ہوگی کہ رقم رکھوانے والے ”رب المال“ ہونگے اور بینک مضارب ہوگا اور لگایا ہوا سرمایہ ”راس المال“ ہوگا جس پر بینک کسی خاص شرح سے نفع دینے کا پابند نہیں ہوگا، بلکہ جو کچھ نفع حاصل ہوگا وہ ایک طے شدہ تناسب کے مطابق تقسیم ہوگا۔

پھر ”کرنٹ اکاؤنٹ“ یا ”الحساب الجاری“ میں بینک آج بھی ڈپازٹر کو کوئی سود نہیں دیتے۔ اسلامی طریق کار میں بھی اس مد پر کوئی منافع نہیں دیا جائے گا۔ اور کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی ہوئی رقم ڈپازٹر کی طرف سے بینک کو دیا ہوا غیر سودی قرض سمجھا جائے گا۔ البتہ دوسرے نفع بخش کھاتے ”مضاربیت“ یا ”شرکت“ کے کھاتوں میں تبدیل ہو جائیں گے۔

البتہ ان کھاتوں کو مضاربیت یا شرکت سے بدلنے میں یہ عملی دشواری معلوم ہوتی ہے کہ شرکت کا عام قاعدہ یہ ہے کہ تمام کھاتہ داروں کی رقم ایک ساتھ مشترک کھاتے میں آئے، اور ایک ہی وقت پر نفع و نقصان کا حساب کر کے تمام شرکاء میں نفع و نقصان تقسیم کیا جائے۔ لیکن بینک میں یہ بات قابل عمل نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہاں لوگوں کے رقم رکھوانے اور نکلانے کا سلسلہ مستقل طور پر جاری رہتا ہے۔ فلکسڈ ڈپازٹ میں اگرچہ نکلوانے کی مدت تو مقرر ہوتی ہے، لیکن رکھوانے کا وقت مقرر نہیں، ہر شخص ہر روز فلکسڈ ڈپازٹ کا کھاتہ کھول سکتا ہے اور سیونگ اکاؤنٹ میں نہ نکلوانے کی تاریخ مقرر ہے نہ رکھوانے کی۔

اس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ نظام تبدیل کیا جائے اور لوگوں کو پابند کیا جائے کہ وہ ایک خاص تاریخ میں رقم جمع کرائیں، اور ایک خاص تاریخ ہی میں نکالیں۔ اور شرکت کی مدت سہ ماہی یا ماہانہ مقرر کر لی جائے اور ہر مدت کے اختتام پر نفع و نقصان کا حساب کر کے اس کی تقسیم عمل میں آئے۔ لیکن اس صورت میں اول تو لوگوں کے لئے بینک میں رقم رکھوانے میں مشکلات پیش آئیں گی، ایک تاریخ میں رکھوانے اور ایک ہی تاریخ میں نکلوانے سے بینکوں پر پریشر بھی بڑھے گا، اور اس کے نتیجے میں بہت سی بچتیں کام لگنے سے رو جائیں گی۔

لہذا بینکوں کی شرکت و مفاربت میں نفع کی تقسیم کا ایک طریق کار بعض حلقوں کی طرف سے تجویز کیا گیا ہے جس کو اکاؤنٹنگ کی اصطلاح میں "الحساب الیومی" یا روزانہ پیداوار پر مبنی حساب (Daily Product Basis) کہا جاتا ہے۔ اس تجویز کا حاصل یہ ہے کہ شرکاء کو یہ آزادی دی جائے کہ وہ جب چاہیں مخصوص قواعد کے مطابق بینک سے رقمیں نکالتے یا اس میں داخل کرتے رہیں، لیکن جب ایک مدت شرکت ختم ہو تو یہ دیکھا جائے کہ اس مدت میں کتنی رقم کتنے دن بینک میں رہی، اور فی روپیہ فی یوم منافع کا اوسط کیا رہا، پھر جس شخص کے جتنے روپے اس مدت کے دوران جتنے دن بینک میں رہے، اس کے حساب سے نفع تقسیم کر دیا جائے۔

شرعی نقطہ نظر سے اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اس طریقے سے نفع کی تقسیم تقریبی ہوتی ہے۔ اس بات کا اندیشہ ہے کہ کسی کے حقیقی نفع کا کچھ حصہ دوسرے کے پاس چلا جائے۔ مثلاً چھ ماہ کے بعد نفع تقسیم ہوا۔ ان چھ ماہ میں سے پہلے تین ماہ میں نفع زیادہ ہوا اور آخری تین ماہ میں نفع کم ہوا۔ ان چھ ماہ کے دوران زید کی رقم تو چھ ماہ بینک میں رہی اور عمرو کی رقم آخری تین ماہ رہی اور نفع فی یوم برابر ملے گا تو اس صورت میں زید کے حقیقی نفع کا کچھ حصہ عمرو کے پاس جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ نفع کی تقسیم کی مذکورہ صورت میں یہ اشکال موجود ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شرکت میں شرکاء کے اموال مشاع طور پر قلوٹ ہو جاتے ہیں۔ لہذا نفع تقسیم کرتے ہوئے یہ نہیں دیکھا جاتا کہ ہر ایک کے سرمائے سے حقیقی نفع کیا ہوا، بلکہ تمام مجموعی سرمائے سے جو مجموعی نفع ہوا وہ تقسیم ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ احتمال موجود ہے کہ ایک سرمائے سے نفع حاصل ہوا ہو اور دوسرے کے سرمائے سے بالکل نفع نہ ہوا ہو۔ معلوم ہوا کہ نفع کی حقیقی تقسیم شرکت میں مطلوب نہیں تقریبی تقسیم بھی کافی ہے بشرطیکہ تمام شرکاء اس پر راضی ہوں لہذا مروجہ طریقے سے نفع کی تقسیم کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے، خصوصاً جب کہ رقم رکھواتے ہوئے ہر شخص کو معلوم بھی ہوتا ہے کہ نفع اس تقریبی طریقے سے تقسیم ہوگا، تو باہمی رضا مندی سے تقسیم نفع کے ایک حسابی طریقہ کو اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہونا چاہئے۔

یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ کوئی شخص مدت کے درمیان میں بینک میں داخل ہوتا یا درمیان میں رقم نکلاتا اور رکھتا رہتا ہے۔ اگر کوئی شخص درمیان مدت میں بینک سے بالکل ہی نکل رہا ہو تو اس صورت میں یہ مسائل نہیں ہونگے۔ اس صورت میں بہتر تو یہ ہوگی کہ اب بینک اس کو نفع تقسیم نہیں کر رہا، بلکہ یہ شخص کاروبار میں اپنے حصے کو بیچ رہا ہے اور بینک اس کو خرید رہا ہے۔ اور حصہ خریدنے کے لئے بینک نے نفع و نقصان کی صورت حال کو دیکھ کر اس کے حصے کی قیمت طے کی ہے۔

## اسلام کے طریقہ ہائے تمویل

اب تک اسلامی نظام میں بینک اور رقم رکھوانے والے کے تعلق پر گفتگو ہوئی ہے۔ اب بینک کے اہم کام تمویل یعنی سرمایہ فراہم کرنے کے اسلامی طریقے پر گفتگو کی جاتی ہے۔ شرعی نقطہ نظر سے اس کے کئی طریقے ہو سکتے ہیں۔

### شرکت و مضاربیت

سود کا صحیح اسلامی متبادل شرکت اور مضاربیت کا طریقہ ہے، جو سود سے بدرجہا اچھے نتائج کا حامل ہے۔ یہ تمویل کا نہایت مثالی، عادلانہ، منصفانہ طریقہ ہے جس کے تقسیم دولت پر بہت اچھے نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ اس سے بینکنگ کا یہ تصور بھی ختم ہو سکتا ہے کہ بینک کاروبار کے عمل سے بالکل الگ تھلک رہتے ہوئے صرف سرمایہ فراہم کرنے کے لئے واسطہ بنتا ہے۔ شرکت اور مضاربیت کا نظام جاری ہونے کی صورت میں بینک کا نام خواہ بینک ہی رہے لیکن بینک کی حیثیت ختم ہو جائے گی، اب بینک کا باقاعدہ کاروبار میں عمل دخل ہوگا۔

شرکت اور مضاربیت میں بنیادی فرق یہ ہوتا ہے کہ شرکت میں شرکاء سرمائے میں بھی حصہ دار ہوتے ہیں اور عمل میں بھی حصہ دار ہو سکتے ہیں۔ اگر کوئی عملاً کاروبار میں دخل نہ دے یہ الگ بات ہے۔ اور مضاربیت میں رب المال کا سرمایہ ہوتا ہے اور مضارب عمل کرتا ہے رب المال کی عمل میں شرکت نہیں ہوتی۔

اب یہاں شرکت اور مضاربیت کے چند بنیادی اصول بیان کیے جاتے ہیں، شرکت اور مضاربیت کا معاملہ کرتے ہوئے ان کی رعایت ضروری ہوگی۔

۱۔ سرمائے کے تناسب سے نفع مقرر کرنا شرعاً جائز نہیں۔ نفع مقرر کرنے کا صحیح شرعی طریقہ یہ ہے کہ جو نفع حقیقت میں ہوگا اس کا فیصد حصہ مقرر کیا جائے۔

۲۔ نفع کا جو تناسب بھی چاہیں باہمی رضامندی سے طے کر سکتے ہیں مثلاً کسی کا سرمایہ چالیس فیصد ہو اور اس کے لئے ساٹھ فیصد نفع کی شرط لگائی جائے اور دوسرے کا سرمایہ ساٹھ فیصد ہو اور اس کے لئے چالیس فیصد نفع کی شرط لگائی جائے یہ جائز ہے۔ نفع کی تقسیم بقدر سرمایہ ضروری نہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مختلف شرکاء کے لئے نفع کی مختلف شرحیں طے کی جاسکتی ہیں جس کو آج کل کی اصطلاح میں "وزن" (Weightage) دینا کہتے ہیں۔ مختلف شرکاء کو مختلف وزن دیا جاسکتا ہے۔

البتہ جس شریک نے کام نہ کرنے کی شرط لگائی ہو اس کا نفع اس کے سرمائے کے تناسب سے زائد نہیں ہو سکتا۔

۳۔ نفع میں تو مختلف شرکاء کو مختلف وزن دیا جاسکتا ہے، لیکن نقصان میں اس طرح کرنا جائز نہیں۔ نقصان بہر حال سرمایہ کے بقدر ہوگا۔ جس کو فقہا یوں تعبیر فرماتے ہیں۔

”المربح علی ما اصطالحوا علیہ والوضیعة بقدر رأس المال“

## شرکت و مضاربہ میں دشواریاں

شرکت اور مضاربہ کے جاری کرنے میں عموماً دو قسم کی دشواریاں بتائی جاتی ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ آج کل دیانت و امانت کا معیار بہت پست ہو گیا ہے، کسی کو شرکت پر سرمایہ دیا جائے تو وہ کبھی بھی حقیقی نفع نہیں بتاتا، بلکہ نفع کی بجائے نقصان دکھاتا ہے۔ اس لئے شرکت و مضاربہ پر عمل مشکل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی معاشرے میں بددیانتی کی حالت افسوس ناک ہے، لیکن بددیانتی کی وجہ سے کوئی کام بند نہیں ہوتا۔ مختلف طریقوں سے بددیانتی کا سدباب کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ مثلاً آڈٹ کا نظام، اکاؤنٹس کا نظام، سینٹرل بینک کی نگرانی وغیرہ۔ مشارکہ اور مضاربہ میں بھی اس جیسی کارروائیاں کی جاسکتی ہیں، نیز جس شخص یا ادارے کے بارے میں ایک دفعہ بدیانتی ثابت ہو جائے اس کو تمام بینکوں میں ”بلیک لسٹ“ کیا جاسکتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسا شخص آئندہ کسی بینک سے سرمایہ حاصل کرنے سے محروم ہو جائے گا۔ اگر اس کو قانون بنا کر موثر طور پر نافذ کیا جائے تو لوگ بددیانتی کرتے ہوئے ڈریں گے، اور بڑی حد تک اس مفیدے کا سدباب ہو جائیگا۔ اور بھی متعدد قانونی کارروائیاں ہو سکتی ہیں۔ ایک بینک تھا اگر یہ کام کرے تو واقعی اس کے لئے مشکلات ہیں لیکن حکومت کی سطح پر یہ کام کیا جائے اور تمام بینکوں کا نظام اس کے مطابق ہو تو بددیانتی کے سدباب کے طریقے ہو سکتے ہیں۔

۲۔ دوسری دشواری انکم ٹیکس کے نظام کی وجہ سے ہے۔ عموماً تاجر دو قسم کے کھاتے بناتے ہیں۔ انکم ٹیکس کے لئے الگ کھاتے ہوتے ہیں اور واقعی کھاتے دوسرے ہوتے ہیں، اس صورت حال میں مشارکہ یا مضاربہ پر سرمایہ لینے والا حقیقی نفع دکھائے تو انکم ٹیکس والے پکڑ لیتے ہیں اور اگر وہ بینک کو حقیقی نفع نہ دکھائے تو نفع کی حقیقی تقسیم نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہے کہ جب حکومتی سطح پر اس مسئلے پر غور کیا جائے تو مشارکہ اور مضاربہ کو کامیاب بنانے کے لئے ٹیکس کے نظام کی اصلاح بھی ضروری ہوگی۔ ٹیکس کو آمدنی سے وابستہ کرنے کے بجائے ریاستی ضروریات کے لئے ٹیکس کا کوئی ایسا نظام جاری کیا جاسکتا



ہے جس میں بددیانتی کا یہ دروازہ بند ہو جائے۔

پھر تمویل کی بہت سی ادات ایسی ہیں جہاں شرکت و مضاربہ میں بہت لمبے چوڑے حساب و کتاب کی ضرورت نہیں ہوگی۔ مثلاً برآمدات کی تمویل میں پہلے سے برآمد کیے جانے والے سامان کی لاگت اور حاصل ہونے والی متوقع قیمت کا علم ہوتا ہے، لہذا اس میں شرکت و مضاربہ کرنے میں دھوکہ اور فریب کا امکان بہت کم ہے۔

اسی طرح یہ ضروری نہیں کہ بینک تاجر کے پورے کاروبار میں شریک ہو، وہ کاروبار کے کسی متعین حصے میں بھی شرکت کر سکتا ہے جس میں نفع کا تعین زیادہ مشکل نہیں ہوگا۔ اس کے علاوہ چونکہ بینک کے لئے تاجروں کا ابدی اور دائمی شریک رہنا ضروری نہیں بلکہ تاجروں اور صنعتکاروں نے اپنی عمارت، مشینری وغیرہ پہلے ہی سے لگائی ہوئی ہے، اور بینک چھ ماہ یا سال بھر کیلئے ان سے شرکت کا معاملہ کر سکتا ہے، اس لئے یہ بات بھی باہمی رضامندی سے طے ہو سکتی ہے کہ اس مخصوص اور محدود شرکت میں کاروبار کے صرف براہ راست اخراجات (Direct Expenses) تسلیم کیے جائیں گے، اور اجمالی منافع (Gross Profit) فریقین کے درمیان تقسیم ہوگا۔ اور چونکہ جامد اثاثے تاجر نے فراہم کیے ہیں، اس لئے اس کے نفع کا تناسب بڑھایا جاسکتا ہے، لیکن ان جامد اثاثوں کے اخراجات اور بالواسطہ اخراجات شرکت پر نہ ڈالے جائیں۔ اس طرح حساب و کتاب میں بھی آسانی ہو جائے گی اور بددیانتی کا خطرہ بھی کم ہو جائیگا اور ٹیکس چونکہ صافی منافع پر لگتا ہے، اس لئے ٹیکس کے مسئلے کا بھی حل نکل آئے گا۔ شرکت و مضاربہ کو کس کس قسم کی تمویل میں استعمال کیا جاسکتا ہے، اس کی مزید تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

اصل اسلامی طریقہ تو مشارکہ اور مضاربہ ہی ہے مگر بعض حالات میں مشارکہ اور مضاربہ ممکن نہیں ہوتا مثلاً کسی کسان کو ٹریکٹر خریدنے کے لئے سرمائے کی ضرورت ہو تو اس میں شرکت و مضاربہ ممکن نہیں۔ ایسی صورت میں چند اور بھی تمویل کے طریقے ہیں، جواب بیان کیے جاتے ہیں۔

### اجارہ

یہ بھی تمویل کا ایک شرعی طریقہ ہے، جس کو (Leasing) کہا جاتا ہے۔ اور اس کی وضاحت پہلے (کہنی کے لئے سرمائے کی فراہمی کے عنوان میں) ہو چکی ہے۔ یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ محض اجارے کا لفظ دیکھ کر کسی معاملے کو شرعی نہیں قرار دے دینا چاہئے۔ اس لئے کہ آج کل عموماً اجارے کے جو معاملات ہوتے ہیں ان میں اجارے کی حقیقت موجود نہیں۔

اجارے کی حقیقت یہ ہے کہ موجر (Lessor) جو مشینری وغیرہ اجارے پر دے رہا ہو وہ اس کا مالک اور ذمہ دار ہو، مگر تمویلی اجارے میں آج کل عملاً ایسا نہیں ہوتا۔ موجر (Lessor) اس مشینری کی کسی قسم کی ذمہ داری نہیں لیتا ہے، اگر مشینری کا نقصان ہو جائے تو وہ مستاجر (Lessee) کا نقصان سمجھا جاتا ہے، حتیٰ کہ کسی حادثے میں مشینری تباہ ہو جائے تو وہ مستاجر کرایہ دیتا رہتا ہے۔ موجر کا تعلق اس مشینری سے صرف اتنا ہوتا ہے کہ عدم ادائیگی کی صورت میں وہ مشینری کو بیچ کر اپنا قرضہ وصول کر لیتا ہے۔ لہذا آج کل عموماً حقیقی اجارہ نہیں ہوتا، اصل مقصد تو سود پر قرض دینا ہی ہوتا ہے، مگر ٹیکس میں بچت کرنے کے لئے اجارے کا نام دے دیا جاتا ہے۔ اس طرح کے معاملات شرعاً جائز نہیں۔ تاہم اگر واقعی موجر مشینری کا مالک ہو اور وہ اس کی ذمہ داری قبول کر کے اس کا اجارہ کرے تو اس کی گنجائش ہے۔ اور کرایہ مقرر کرتے ہوئے اس بات کو مد نظر رکھا جائے کہ مشینری کی قیمت مع کچھ نفع کے وصول ہو جائے تو اس میں بھی کوئی شرعی قباحت نہیں، مگر معاہدے میں یہ شرط نہ لگائی جائے کہ مدت اجارہ ختم ہونے پر مشینری خود بخود مستاجر کی ملکیت ہو جائیگی۔ اس لئے کہ اس میں ”صفقہ فی صفقہ“ کی شکل بن جاتی ہے۔ البتہ بغیر سابقہ شرط کے مدت ختم ہونے کے بعد اس کی طرف ملکیت منتقل کرنے کی گنجائش ہے۔

### مراجعة مؤجلہ

یہ بھی تمویل کا ایک شرعی طریقہ ہو سکتا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی شخص بینک سے قرضہ لینے کے لئے آئے تو بینک اس سے پوچھے کہ کس چیز کو حاصل کرنے کے لئے رقم درکار ہے؟ بینک اس کو رقم دینے کے بجائے وہ چیز خرید کر مرابحہ نفع پر ادھار بیچ دیتا ہے۔ نفع بطور مسامحہ کے کوئی بھی قیمت طے کر کے لیا جاسکتا تھا، مگر نفع کی ایک شرح طے کر کے مرابحہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ نظام میں یکسانیت رہے اور تمام لوگوں سے نفع ایک شرح کے ساتھ وصول ہو۔ نفع کی جو شرح طے کی جاتی ہے، اس کو مارک اپ (Mark Up) کہتے ہیں۔

یہ بھی تمویل کا ایک جائز طریقہ ہو سکتا ہے، بشرطیکہ اس کو ٹھیک ٹھیک ضروری شرائط کے ساتھ انجام دیا جائے۔ اس لئے کہ ادھار کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کرنا باتفاق فقہاء جائز ہے۔ اسلامی بینکوں میں اس اس طریقے پر بڑی وسعت کے ساتھ عمل ہو رہا ہے، لیکن یہ انتہائی نازک طریقہ ہے، اس میں ذرا سی بے احتیاطی اس کو سودی نظام سے ملا دیتی ہے۔ آج کل بینکوں میں مرابحہ کی حقیقت کو سمجھے بغیر اور اس کی ضروری شرائط کی رعایت کیے بغیر اس پر عمل ہو رہا ہے۔ جس کے نتیجے میں اس میں

بہت سی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہاں ان غلطیوں کی نشاندہی کی جاتی ہے، جو عموماً مراہجہ کا معاملہ کرتے ہوئے بینکوں سے ہو جاتی ہیں۔ اور صحیح طریقے سے مراہجہ کرتے ہوئے ان سے بچنا ضروری ہے۔

## مروجہ مراہجہ میں شرعی خامیاں

۱۔ مراہجہ کی صحیح شکل تو یہ ہے کہ بینک کوئی چیز خرید کر نفع (Mark Up) پر بیچ دے، مگر پاکستانی بینکوں میں ایسا بھی ہوتا رہا ہے کہ جس چیز پر مراہجہ کیا جا رہا ہے وہ چیز پہلے سے ہی اس شخص کے پاس موجود ہوتی تھی جو بینک سے قرض لینے کے لئے آیا ہے۔ بینک اس سے اس چیز کو نقد کم قیمت پر خرید کر پھر نفع پر اسی کو دوبارہ ادھار بیچ دیتا ہے۔ اس کو (Buy Back) (بائی بیک) کہتے ہیں۔ اس طرح حقیقتاً مراہجہ کی بجائے نفع (Mark Up) کو "بائی بیک" سے وابستہ کر دیا گیا۔ جو شرعی اعتبار سے بالکل ناجائز ہے، کیونکہ ایک ہی شخص سے کم قیمت پر خرید کر فوراً ہی اسے زیادہ قیمت پر ادھار بیچ دینا درحقیقت سودی قرض ہی کی ایک شکل ہے جب کہ پہلی خریداری میں ہی یہ شرط ہوتی ہے کہ اسے دوبارہ بیچ دیا جائیگا۔

۲۔ (Buy Back) کا حیلہ بھی حقیقت میں نہیں ہوتا، عموماً محض فرضی کارروائی ہوتی ہے۔ ایسا کوئی سامان سرے سے موجود ہی نہیں ہوتا جس پر بائی بیک کیا جا رہا ہو۔ حتیٰ کہ اداروں کے ایسے اخراجات جن سے کوئی چیز خریدی نہیں جاتی مثلاً تنخواہیں، بلوں کی ادائیگی وغیرہ ان کے لئے بھی بینکوں سے مراہجہ قرض مل جاتا ہے۔

۳۔ اگر (Buy Back) نہ ہو، حقیقت میں مراہجہ ہی ہو تو بھی اس بات کا اہتمام نہیں کیا جاتا کہ جس سامان کو مراہجہ بیچا جا رہا ہے وہ بینک کے قبضے اور ضمان میں آئے حالانکہ مراہجہ کے درست ہونے کے لئے اس سامان کا پہلے بینک کے قبضے اور ضمان میں آنا ضروری ہے۔

۴۔ بینک کے پاس جب کوئی شخص سرمایہ حاصل کرنے کے لئے آتا ہے تو بینک تمویل کی حد مقرر (تحدید السقف) کر دیتا ہے کہ اتنے سرمائے کی حد تک بینک مراہجہ کرنے کے لئے تیار ہے۔ معاہدے (Agreements) پر دستخط کرائے جاتے ہیں۔ اس وقت بینک اس شخص کو سامان خریدنے کا وکیل بھی بنا دیتا ہے۔ لیکن اس وقت کوئی بیع منعقد نہیں ہوتی، بلکہ وہ محض ایک باہمی معاہدہ ہوتا ہے کہ بینک حسب ضرورت ان شرائط پر اپنے گاہک کو اس کی ضرورت کی اشیاء خرید کر فراہم کرے گا۔ اب ضرورت اس بات کی تھی کہ جب گاہک کو اس کی ضرورت ہو تو وہ بینک کو بتائے، پھر بہتر طریقہ

تو یہ ہوتا کہ بینک وہ چیز اپنے ذرائع سے خرید کر اپنے قبضے میں لاتا، پھر گاہک کو فروخت کرتا۔ لیکن اگر بینک خود خریدنے کے بجائے اسی گاہک کو خریداری کا وکیل بنائے تو اس میں کم از کم یہ ضروری تھا کہ پہلے گاہک وہ چیز بینک کے وکیل کی حیثیت سے خرید کر بینک کو مطلع کرے، پھر اس سے ایجاب و قبول کر کے اپنے لیے خریدے۔ یہاں گاہک کی دو حیثیتوں کو ایک دوسرے سے ممتاز رکھنا ضروری تھا۔ پہلے اس کی حیثیت وکیل کی ہے اور جب تک وہ اس حیثیت میں ہے اس پر وکالت کے احکام جاری ہوں گے۔ اور جب تک سامان پر اس کا قبضہ بینک کے وکیل کی حیثیت میں ہے، اس وقت تک وہ سامان بینک کی ملکیت میں ہے اور اسی کے ضمان میں ہے، لہذا اگر اس دوران وہ سامان وکیل کی کسی تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو بینک کا نقصان ہونا چاہئے۔ پھر وہ بینک کو اطلاع دے کر اس سے وہ سامان اپنے لئے خریدے تو اس وقت سامان گاہک کی ملکیت اور ضمان میں آجائے گا، اور اگر اس کے بعد ہلاک ہو تو گاہک کا نقصان ہوگا۔

گاہک کی ان دو حیثیتوں کا کلی طور پر ایک دوسرے سے ممتاز ہونا نہایت ضروری ہے۔ لیکن آجکل اکثر بینک اس بات کا لحاظ نہیں رکھتے بلکہ تحدید المسقف کے وقت یعنی Limit منظور کرتے ہوئے مراجمہ کے معاہدے پر جو دستخط ہوتے ہیں، انہی کو کافی سمجھ لیا جاتا ہے۔ اس کے بعد گاہک سامان خود خرید کر اسے اپنے استعمال میں لاتا رہتا ہے، اور بینک سے خریداری کیلئے کوئی الگ ایجاب و قبول نہیں کیا جاتا۔ جس کے نتیجے میں یہ محض ایک مصنوعی کارروائی ہو جاتی ہے۔ اور عملی نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ بینک نے گاہک کو رقم دی، اور ایک مدت کے بعد زیادہ رقم وصول کر لی۔ سامان کا بینک کے ضمان میں آنا، پھر اس کی ملکیت کا گاہک کی طرف منتقل ہونا، اور اسی مقصد کیلئے ایجاب و قبول وغیرہ کچھ نہیں ہوتا۔ یہ طریقہ بالکل حرام اور ناجائز ہے۔

۵۔ یہ غلطی بھی ہوتی ہے کہ تمویل کی حد مقرر کرنے (تحدید المسقف) کے معاہدے پر دستخط ہوتے ہی بینک اس شخص سے Bill of Exchange (بھڈی) یا پرامیسری نوٹ پر دستخط کرا لیتا ہے۔ یہ اس لئے غلط ہے کہ بھڈی پر دستخط تو اس وقت ہوتے ہیں، جب کوئی شخص مایون بن جاتا ہے۔ اور یہ شخص ابھی بینک کا مایون نہیں بنا، ابھی تو آئندہ مراجمہ موجدہ کرنے پر آمادگی کا معاہدہ ہوا ہے۔ گاہک بینک کا مایون اس وقت بنے گا جب وہ سامان بینک سے اپنے لئے خریدے گا، لہذا پرامیسری نوٹ پر دستخط بھی اسی وقت ہونے چاہئیں۔

۶۔ سودی نظام میں قرضہ کی ادائیگی کا وقت آجائے اور مقروض ابھی قرض ادا کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو یا ابھی ادا نہ کرنا چاہتا ہو تو اس قرض کی مدت بڑھادی جاتی ہے۔ پہلا سود قرضے

میں شامل ہو جاتا ہے اور اس پر مزید سود لگا کر مزید مہلت دیدی جاتی ہے۔ اس کو (Roll Over) (رول اوور) کرنا کہتے ہیں۔ مرابحہ میں بھی یہی سلسلہ شروع کر دیا گیا۔ مرابحہ کی ٹمن کی ادائیگی کی استطاعت نہ ہو تو یہاں بھی قرض کو رول اوور کر دیتے ہیں، حالانکہ یہ تو ایک بیع تھی، اس میں سامان کی ایک قیمت ملے تھی، اس قیمت میں اب اضافہ یا کمی ممکن نہیں، نہ اس مرابحہ پر مزید مرابحہ کیا جاسکتا ہے۔ مرابحہ کی حقیقت اور شرائط کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے اس جیسی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں، جن کی وجہ سے معاملہ شرعی طور پر جائز نہیں رہتا۔ اس لئے مرابحہ پر عمل کرنے کے لئے اس کی شرائط کی رعایت بہت ضروری ہے۔

اب مرابحہ موجدہ سے متعلق مسائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

### دین کا وثیقہ

مرابحہ موجدہ میں سامان کا ٹمن خریدار کے ذمے دین ہو جاتا ہے، لہذا بینک دین کے وثیقے کے طور پر کفالت یا رہن کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ رہن کی مختلف صورتیں آج کل رائج ہیں، ان کے شرعی احکام پر تفصیلی بحث میرے عربی رسالہ ”احکام البیع بالنسیب“ میں موجود ہے۔ یہاں اس کا مختصر خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

ٹمن کی توثیق کے لئے مختلف صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں۔

۱۔ بیع کو ہی بطور وثیقے کے پاس رکھ لیا جائے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ استغناء ٹمن کے لئے جس بیع کے طور پر بیع کو اپنے پاس رکھنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع موجدہ (ادھار بیع) میں بائع کو جس بیع کا حق نہیں ہوتا<sup>(۱)</sup> البتہ بطور رہن کے بیع کو اپنے پاس رکھا جاسکتا ہے، بشرطیکہ خریدار بیع پر قبضہ کرنے کے بعد پھر رہن رکھے<sup>(۲)</sup> جس بیع اور رہن میں فرق یہ ہے کہ جس بیع کی صورت میں وہ سامان مضمون بالٹمن ہوگا اور اس کے ہلاک ہو جانے سے بیع فسخ جائے گی۔ اور رہن کی صورت میں وہ سامان مضمون بالقیمہ ہوگا اور اس کے ہلاک ہونے سے بیع فسخ نہیں ہوگی۔

۲۔ آج کل رہن کی ایک صورت رائج ہے جس کو ”الرهن الساذج“ (Simple Mortgage) یا ”الذمة السائلة“ (Floating Charge) کہتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ رہن راہن کے قبضے میں ہی رہتا ہے، وہ اس کو استعمال بھی کرتا رہتا ہے، مرتہن رہن پر قبضہ نہیں

(۱) الہندیہ، ج ۳، ص ۱۵ - کتاب البیوع، الباب الرابع

(۲) ردالمحتار مع الدر المختار، ج ۶، ص ۴۹۷، کتاب الرهن

کرتا، البتہ مرتہن کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ بروقت دین کی ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں اس کو بیع کر دین وصول کر سکتا ہے۔ اور راہن دین ادا کرنے سے پہلے رہن کو خود تو استعمال کرتا رہتا ہے، مگر اس کی ملکیت کسی اور کی طرف منتقل نہیں کر سکتا۔

اس رہن میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس میں مرہون شے کا قبضہ مرتہن کی طرف منتقل نہیں ہوتا جب کہ ظاہر یہ ہے کہ مرتہن کا قبضہ رہن کی صحت کیلئے ضروری ہے لیکن بعض وجوہ کی بناء پر (جن کی تفصیل مذکورہ رسالے میں موجود ہے) راہن کی یہ صورت جائز معلوم ہوتی ہے۔

۳۔ دین کی توثیق کی ایک شکل یہ ہے کہ کسی تیسرے شخص کو ضامن بنالیا جائے، جس کو فقہی اصطلاح میں ”کفالہ“ کہا جاتا ہے۔ یہ صورت بھی جائز ہے اور اس کے تفصیلی احکام فقہاء نے لکھے ہیں، لیکن اس پر اجرت یا فیس لینا شرعاً جائز نہیں ہے۔

### ادائیگی میں تاخیر پر جرمانہ

سودی نظام میں تو ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں خود بخود سود بڑھتا رہتا ہے، جس کے ذریعے مدیون دین بروقت ادا کر دیتا ہے، مگر مشارکہ، مضاربہ یا مراہقہ میں یہ صورت نہیں ہوتی، اس لئے لوگ غلط فائدہ اٹھا کر ادائیگی میں تاخیر کرتے ہیں۔ اس کے سد باب کا کیا طریقہ ہو؟ یہ مسئلہ علمائے معاصرین میں موضوع بحث بنا ہوا ہے۔

اتنی بات تو طے شدہ ہے کہ ادائیگی میں تاخیر مدیون کے احوال (نادر) ہونے کی وجہ سے ہو تو اس کا حکم قرآن پاک نے بیان کر دیا ہے۔

وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة

یعنی مدیون کو کسی قسم کے اضافے کے بغیر مزید مہلت دینی چاہئے، لیکن اگر وہ مہماطل ہو، یعنی سرمایہ پاس ہونے کے باوجود بلا وجہ تاخیر کر رہا ہو تو اس کا سد باب کیسے ہو؟

اس سلسلے میں بعض علمائے معاصرین نے مدیون پر تاخیر کی صورت میں ”تعویض مالی (Compensation)“ عائد کرنے کو جائز قرار دے دیا ہے۔ اور اس پر بعض بینکوں میں عمل ہو رہا ہے۔ جس کا قارمولاً یہ وضع کیا گیا ہے کہ ایک ماہ کے نوٹس کے باوجود بھی اس نے ادائیگی نہ کی تو اب اس نے جتنی مدت تاخیر کی ہے، دیکھا جائے گا کہ بینک کے ”انوسٹمنٹ اکاؤنٹ“ (حساب الاستثمار) میں اس مدت میں کتنا نفع ہوا ہے۔ اسی حساب سے اس پر ہرجانہ لازم کیا جائے گا جو حکومت کو نہیں، بلکہ متضرر فریق یعنی بینک کو ملے گا۔ مثلاً بینک کے انوسٹمنٹ اکاؤنٹ میں پانچ فیصد

نفع ہوا ہے تو دین کا پانچ فیصد اس پر بطور ہرجانہ کے لازم ہوگا۔ اگر بینک کو اس دوران کوئی نفع نہیں ہوا تو اس سے بھی کچھ نہیں لیا جائیگا۔

لیکن اکثر علماء ”تعویض مالی“ کے قائل نہیں۔ اس کے جواز پر جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ مخدوش ہیں۔ (اس کی تفصیل میرے رسالہ ”احکام المبیع بالتقسیم“ میں موجود ہے) شرعاً تو اس کا جواز مخدوش ہے ہی، مگر بھی مفید نہیں۔ اس لئے کہ اس سے مدیون پر ادائیگی کے لئے دباؤ نہیں پڑے گا۔ اس لئے کہ ”انوشنٹ اکاؤنٹ“ کا نفع عموماً کم ہوتا ہے اور مرابحہ کی شرح زیادہ ہوتی ہے لہذا کوئی شخص زیادہ شرح کے ساتھ طویل مدت کے لئے مرابحہ کرنے کی بجائے کم مدت کے لئے مرابحہ کر کے ادائیگی میں تاخیر کریگا اور ”تعویض مالی“ کو برداشت کر لے گا اور اس میں اپنے لئے دباؤ نہیں، بلکہ نفع محسوس کرے گا۔ لہذا تاخیر کے سدباب کا معقول طریقہ وہ ہے جو میں نے ابتداء پیش کیا تھا اور بعد میں کافی مقبول ہوا۔ وہ یہ کہ مرابحہ یا اجارہ کے معاہدے (Agreement) میں مدیون یہ بات بھی لکھے کہ اگر میں نے ادائیگی میں تاخیر کی تو اتنی رقم کسی خیراتی کام میں خرچ کروں گا۔ یہ رقم دین کے تناسب سے بھی طے کی جاسکتی ہے۔ ایسی رقم سے ایک خیراتی فنڈ بھی قائم کیا جاسکتا ہے۔ اس فنڈ سے کسی کی امداد بھی کی جاسکتی ہے، اور اس سے لوگوں کو بلا سود قرض بھی دیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ رقم بینک کی آمدنی میں شامل نہیں ہوگی۔ یہ طریقہ زیادہ مفید اس لئے ہے کہ اس طریقے میں رقم کی شرح متعین نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ بھی رکھی جاسکتی ہے، اس سے مدیون پر دباؤ ہوگا۔

اس کا جواز یہ ہے کہ یہ رقم نہ جرمانہ ہے اور نہ ربوا، بلکہ مدیون کی طرف سے التزام ہے، جس کو ”یمین اللجاج“ کہتے ہیں۔ اس التزام کا ذکر امام حطابؒ نے اپنی کتاب ”تحریر الکلام فی مسائل الالتزام“ میں کیا ہے۔

”اما اذا التزم المدعى عليه للمدعى انه ان لم يوفه حقه في وقت كذا وكذا فهذا لا يخنف في بطلانه لانه صريح الربا۔۔۔۔۔ الى قوله: واما اذا التزم انه ان لم يوفه حقه في وقت كذا فعليه كذا لفلان لو صدقة للمساكين فهذا هو محل الخلاف المعقود له هذا الباب فالمشهور انه لا يقضى به كما تقدم وقال ابن دينار يقضى به“ (ص ۱۷۶، طبع بیروت)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ التزام دلیلتہ بالاتفاق لازم ہوتا ہے۔ اور قضاء لازم ہونے میں اختلاف ہے۔ موجودہ ضرورت کی بناء پر ان حضرات کے قول پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں، جو قضاء بھی اس کے لازم ہونے کے قائل ہیں۔

## قبل از وقت ادائیگی کی صورت میں دین میں کمی کرنا

اگر مدیون اپنا قرضہ مقررہ وقت سے پہلے ادا کر دے تو سودی نظام میں سود کم ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں مرابحہ کے ثمن میں کمی کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس مسئلے کے دو پہلو ہیں۔

۱۔ ایک پہلو وہ ہے جس کو فقہاء کے ہاں ”ضع و تعجل“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی مدیون اپنے دائن سے یہ کہے کہ تم دین کی کمی کر کے قبل از وقت وصول کر لو۔ اس کے حکم میں فقہاء کا مشہور اختلاف ہے، لیکن جمہور کے ہاں ناجائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ (دلائل کی تفصیل رسالہ ”احکام البیع بالنفسبٹ“ میں ہے)

۲۔ بعض متاخرین حنفیہ نے مرابحہ موجدہ میں طول اجل سے پہلے ادائیگی کی صورت میں ثمن میں کمی کرنا جائز قرار دیا ہے۔

لیکن بینکوں کو اگر اس کی کھلی چھوٹ دیدی جائے تو مرابحہ اور سودی نظام میں کوئی فرق باقی نہیں رہے گا، اس لئے مناسب یہ ہے کہ معاہدے میں تو یہ صراحت نہ ہو کہ پہلے ادائیگی کرنے سے قیمت کم ہو جائیگی، لیکن اگر کوئی شخص قبل از وقت ادائیگی کر دے تو اس وقت کسی سابق قرار داد کے بغیر کمی کر دی جائے تو مضائقہ نہیں۔

## اسلامی طریقہ ہائے تمویل کی جزوی تطبیق

اب تک تمویل کے وہ طریقے اصولی طور پر بتائے گئے ہیں جو شرعی اصولوں کے مطابق ہو سکتے ہیں، اب یہ بات قابل غور ہے کہ ان طریقوں کی بینک کی جزئیات پر تطبیق کیسے ہو؟ جب تک بینک کے ایک ایک جزوی معاملے پر ان طریقوں کو منطبق نہ کیا جائے تو عملی طور پر نظام چلانا مشکل ہے، اس لئے اب بینک کے جزوی معاملات پر مختصراً گفتگو کی جاتی ہے۔

یہ بات پہلے (بنک کے وظائف بیان کرتے ہوئے) تفصیل سے بتائی جا چکی ہے کہ بینک کی تمویل کے تین طریقے ہوتے ہیں۔ تمویل کی تین صورتوں کو شرعی سانچے میں ڈھالنے کے لئے یہ غور کرنا ہوگا کہ یہاں کونسا اسلامی طریقہ تمویل اختیار کیا جائے۔

”تمویل المشاریع“ (Project Financing) میں شرکت، مضاربہ، اجارہ اور مرابحہ سب طریقوں سے تمویل ہو سکتی ہے۔ اجارہ اس طرح کہ مشینری خرید کر بینک اجارے پر



دیدے۔ مزاحیہ اس طرح کہ مشینری خرید کر نفع پر مراہضہ بیچ دی جائے۔ شرکت اور مضاربہ کو طویل المیعاد تمویل میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔

”تمویل رأس المال العامل“ (Working Capital Financing) میں خاص معاملات کی حد تک مشارکہ اور مضاربہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً بینک جو سرمایہ دے رہا ہے اس سے روٹی خریدی جائے گی، اس سے کپڑا وغیرہ بنا کر جو نفع حاصل ہوگا اس میں بینک شریک ہوگا۔ اور خام مال کی ضرورت ہو تو اس میں مزاحیہ بھی ہو سکتا ہے۔

Over Head Expenses (وہ اخراجات جن کا براہ راست پیداوار سے تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً تنخواہیں، کرایہ جات، بلوں کی ادائیگی وغیرہ) ان میں تمویل بہت مشکل ہے۔ یہاں اجارے اور مزاحیہ کا امکان ہی نہیں۔ یہاں دو ہی راستے ہیں ایک مشارکہ کا طریقہ ہے۔ جتنی رقم کی ضرورت ہے، بینک اتنی رقم دے کر کاروبار کے کسی حصے میں شریک ہو جائے۔ جب بطور شرکت کے ادارے کو رقم مل گئی تو وہ کاروبار کی کسی بھی ضرورت میں خرچ کر سکتا ہے۔ دوسرا طریقہ بلا سود قرض کا ہے، اس میں بینک وہ اخراجات لے سکتا ہے جو اس قرض کا حساب کتاب رکھنے کے لئے ہوئے ہیں۔ اس میں اصل تو یہی ہے کہ حقیقی اخراجات وصول کیے جائیں۔ مگر ایک ایک قرضے پر ہونے والے حقیقی اخراجات معلوم کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اس لئے اس بات کی گنجائش معلوم ہوتی ہے کہ بینک انتظامی کاموں کی ”اجرت مثل“ وصول کر لے، اجرت مثل سے تجاوز نہ کیا جائے۔ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ فتویٰ پر اجرت لینا ناجائز ہے مگر کتابت فتویٰ کی اجرت لینا جائز ہے۔ یہاں فقہاء نے یہ مسئلہ لکھا ہے کہ کتابت کی اجرت ”اجرت مثل“ سے متجاوز نہیں ہونی چاہئے۔

## درآمد میں اسلامی بینکوں کا کردار

پہلے یہ بتایا جا چکا ہے کہ موجودہ نظام میں بینک کا درآمد اور برآمد میں بھی بڑا کردار ہوتا ہے۔ درآمد (Import) کی صورت میں بینک ایل سی کھولتا ہے اس پر اپنی خدمت کی اجرت، کفالت کی اجرت اور قرض ہو تو اس پر سود بھی لیتا ہے۔ (جیسا کہ تفصیل پہلے گزر چکی ہے) شرعی نقطہ نظر سے کفالت کی اجرت اور قرض پر سود لینا شرعاً جائز نہیں تو ایل سی کے متبادل دو چیزیں ہو سکتی ہیں۔

موجودہ اسلامی بینکوں میں عام طور پر ایل سی کے معاملات مزاحیہ کے طور پر انجام پاتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ جس چیز کو درآمد کرنا تھا بینک اس میں وکیل بننے کی بجائے خود اس کو خرید کر درآمد کرتا ہے اور مراہضہ اس شخص کو بیچ دیتا ہے جو درآمد کرنا چاہتا تھا، ایل سی کی فیس وغیرہ کو مزاحیہ کی شرح میں

شامل کر لیتا ہے۔ مراہجہ کی شرائط ملحوظ رکھی جائیں تو اصولی طور پر اس میں کوئی قباحت نہیں، تاہم عملاً یہ طریقہ پسندیدہ معلوم نہیں ہوتا۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ اس طریقے میں بہت سے مراحل پر مراہجہ کی شرائط پوری کرنا مشکل ہوتا ہے اور بسا اوقات عملاً بہت سی شرائط پوری بھی نہیں ہوتی ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں بینک کا ان چیز کو خرید کر مراہجہ کرنا محض ایک مصنوعی کارروائی ہے۔ اس لئے کہ درآمد کنندہ پہلے بائع سے پورا معاملہ طے کر چکا ہوتا ہے، صرف منگوانے کے وقت بینک بیچ میں آجاتا ہے، سرکاری کاغذات میں اور قانونی اعتبار سے درآمد کنندہ (Importer) بینک کو نہیں سمجھا جاتا، بلکہ اصل مشتری کو ہی سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے ملک سے جو بائع مال بھیجتا ہے وہ بھی بینک کو خریدار نہیں سمجھتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ مراہجہ کے جواز کے لئے ضروری ہے کہ وہ چیز جو درآمد کی جا رہی ہے، پہلے بینک کے ضمان میں آئے جب کہ بسا اوقات ایسا نہیں ہوتا۔ ان وجوہ کی بناء پر ایل، سی کا معاملہ مراہجہ طور پر کرنا پسندیدہ نہیں تاہم اگر مراہجہ کی شرائط کا لحاظ صحیح شرعی طریقے سے ہو تو معاملہ جائز ہے۔

ایل، سی کا صحیح متبادل یہ ہے کہ معاملہ شرکت یا مضاربہ کے طریقے پر کیا جائے۔ اگر ایل، سی زیر و مار جن پر ہو تو مضاربہ ہوگا اور بینک رب المال اور امپورٹر مضارب ہوگا۔ اور اگر ایل، سی کھلوانے والا کچھ رقم لگا رہا ہے تو شرکت ہوگی۔ مشارکہ یا مضاربہ کی صورت یہ ہوگی کہ بینک امپورٹر سے کہے گا کہ مال کی قیمت ہم ادا کر دیتے ہیں اور مال کو بیچنے سے جو نفع آئے گا وہ طے شدہ تناسب سے تقسیم کر لیا جائے گا۔ اس میں یہ صورت بھی قابل غور ہو سکتی ہے کہ بینک ایک مخصوص مدت کے لئے مشارکہ کرے بائع وقت تک اگر سامان فروخت ہو کر نقد رقم مل گئی تو نفع طے شدہ تناسب سے تقسیم کر لیا جائے اور اگر سامان بازار میں فروخت نہیں ہوا تو امپورٹر بینک کا حصہ خرید کر اسے ادا ہو سکتی کر دے۔

## برآمد میں اسلامی بینکوں کا کردار

برآمد کے سلسلے میں بینک کے دو کردار ہیں۔ ایک یہ کہ وہ ایکسپورٹر کا بینک (Negotiating Bank) ہونے کی حیثیت سے کئی خدمات انجام دیتا ہے۔ مثلاً مال روانہ کرنے کے کاغذات (Bill of Lading) بھیجتا ہے، امپورٹر سے رقم وصول کرتا ہے اور ان خدمات کی اجرت وصول کرتا ہے وغیرہ۔ اس میں تو شرعاً کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ یہ تمام افعال ایسے ہیں، جن کی اجرت لینا جائز ہے۔ بینک کا دوسرا کردار یہ ہے کہ برآمد کنندہ (Exporter) کو مال خریدنے یا تیار کرانے کے لئے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ سرمایہ بینک فراہم کرتے ہیں، جس کو

”تمویل الصادرات“ (Export Financing) کہتے ہیں۔ ”تمویل الصادرات“ کی دو قسمیں ہیں، ان دونوں کو سمجھ کر دونوں کا شرعی طریق کار الگ الگ سمجھنا چاہئے۔ تمویل کی ایک قسم یہ ہے کہ کسی شخص کے پاس باہر سے آرڈر ہے، مگر مال خریدنے اور تیار کرنے کے لئے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس مقصد کے لئے بینک تمویل کرتا ہے۔ اس کو ”تمویل قبل الشحن“ (Pre Shipment Financing) کہتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ ایکسپورٹر نے مال خرید کر تیار کر کے بھیج دیا ہے، مگر رقم آنے میں کچھ دیر لگے گی، اتنی مدت کے لئے وہ چاہتا ہے کہ بینک سے اتنی رقم مل جائے۔ اس کو ”تمویل بعد الشحن“ (Post Shipment Financing) کہتے ہیں۔ سودی نظام میں تو ان دونوں صورتوں میں سود پر قرضہ دیدیا جاتا ہے۔ ان دونوں قسم کی تمویل کا شرعی طریقہ کیا ہو؟ یہاں اس پر گفتگو کرنی ہے۔

پہلی قسم یعنی ”تمویل قبل الشحن“ کے دو طریقے ہو سکتے ہیں۔

۱۔ بہت سے اسلامی بینکوں میں یہ صورت چل رہی ہے کہ بینک ایکسپورٹر سے وہ مال خود خرید کر اس کو قیمت ادا کر دیتا ہے۔ ایکسپورٹر نے اپنے اپورٹر سے جو قیمت ملے گی ہوتی ہے، بینک اس سے کم قیمت پر مال ایکسپورٹر سے خریدتا ہے اور ایکسپورٹر نے جو قیمت غیر ملکی خریدار سے ملے گی اس پر اپنی طرف سے مال اس کو روانہ کرتا ہے جس سے بینک کو نفع ہو جاتا ہے۔

لیکن اس طریق کار میں کئی قباحتیں ہیں، وہ یہ کہ اس طریقے میں بیع کے شرعی تقاضے عموماً پورے نہیں ہوتے ہیں۔ مثلاً اب ایکسپورٹر بینک کو قرار دینا چاہئے۔ مگر بینک کے اس مال کو خرید لینے کے بعد کسی عمل (جو شخص بینک سے سرمایہ لینے آیا تھا) کو ہی ایکسپورٹر سمجھا جاتا ہے اور ایکسپورٹر کی سرکاری مراعات بھی اسی کو ملتی ہیں۔ دوسرے ملک میں مال منگوانے والا (Importer) بھی بینک کو بائع نہیں سمجھتا، عمل ہی کو سمجھتا ہے، حتیٰ کہ مال میں عیب وغیرہ کا دعویٰ بھی عموماً عمل پر ہی ہوتا ہے، بینک پر نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ بیع محض ایک مصنوعی کارروائی ہے۔ اگر قباحتوں کو دور کر کے واقعتاً بیع کی حقیقت پائی جائے تو یہ طریقہ قابل قبول ہو سکتا ہے۔

یہاں ایک ضمنی وضاحت ضروری ہے کہ موجودہ نظام میں بھی مال روانہ کرنے کے کاغذات

(Bill of Lading) وغیرہ بینک کے نام پر ہی بنتے ہیں۔ اس پر (To The Order of the Bank) لکھا ہوا ہوتا ہے۔ اور رقم اور کاغذات کی وصولی بھی بینک ہی کرتا ہے۔ اس سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا ہونی چاہئے کہ حقوق عقد بینک کی طرف راجع ہو گئے۔ اس لئے کہ بینک کا نام اس لئے نہیں لکھا جاتا کہ وہ حقیقتاً عاقد ہے، بلکہ بینک کا نام صرف بطور وثیقہ کے لکھا جاتا ہے، جب تک بینک

اور عمل کے معاملات صاف نہ ہوں گے، بینک کاغذات نہیں دے گا۔

۲۔ اس تمويل کی بہتر صورت یہ ہے کہ بینک اور عمل کے درمیان شرکت یا مضاربہ کا معاہدہ ہو۔ اگر عمل بھی کچھ سرمایہ لگا رہا ہو تو شرکت ہوگی اور اگر وہ اپنا سرمایہ نہ لگا رہا ہو تو مضاربہ کا عقد ہوگا۔ عمل بینک سے سرمایہ لے کر مال خریدے گا یا تیار کریگا پھر باہر بھیجے گا اور جو نفع ہوگا وہ تقسیم ہو جائے گا۔ اس صورت میں مشارکہ یا مضاربہ آسان بھی ہے، اس لئے کہ عمل کا دوسرے ملک کے خریدار (امپورٹر) سے معاہدہ ہو چکا ہے اور قیمت بھی طے ہو چکی ہے، ادھر مال کی تیاری پر لاگت کا بھی اندازہ ہے۔ تو اس بات کا سہولت اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس معاملے کے نتیجے میں کتنا نفع ہوگا؟۔ البتہ اس میں ایک مشکل ہو سکتی ہے کہ عمل نے مال مطلوبہ صفات کے خلاف بھیج دیا تو دوسری طرف مال وصول نہیں کیا جائے گا اور اس بینک کا بھی نقصان ہوگا۔ اس کا حل یہ ہو سکتا ہے کہ مشارکہ یا مضاربہ کے معاہدے میں بینک یہ شرط لگا دے کہ مال مطلوبہ صفات کے مطابق بھیجنا ہوگا۔ اب بھی اگر اس نے مطلوبہ صفات کے خلاف مال بھیجا تو اس کا ذمہ دار وہ عمل ہوگا، بینک اس کا ذمہ دار نہیں ہوگا، اس لئے کہ شرط کی مخالفت کی وجہ سے یہ عمل کی طرف سے تعدی ہے، اور تعدی کی صورت میں شریک یا مضارب کو ضامن بنایا جاسکتا ہے۔

”تمويل بعد الشحن“ (Post Shipment Financing) اس کا وہی طریقہ ہوتا ہے جو ”بل آف ایکسیجنج“ کی ڈسکاؤنٹنگ کا ہوتا ہے۔ ایکسپورٹر مال روانہ کر چکا ہے۔ اب اس کے پاس اس مال کا بل ہے، اس بل کو وہ بینک کے حوالے کر دیتا ہے اور بینک اس کی پختگی (Maturity) کو سامنے رکھ کر اس میں کوئی کر کے باقی رقم ایکسپورٹر کو دیدیتا ہے اور پختگی (Maturity) کی تاریخ آنے پر بینک یہ رقم امپورٹر سے وصول کر لیتا ہے۔ جیسا کہ بل آف ایکسیجنج کی ڈسکاؤنٹنگ کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔

یہاں پہلے ”خصم الكمیالہ“ (بل آف ایکسیجنج کی ڈسکاؤنٹنگ) کے شرعی حکم پر گفتگو کی جاتی ہے۔ ڈسکاؤنٹنگ کی فقہی حیثیت یہ ہے کہ دائن جس کے ہاتھ میں بل ہے وہ دین کا بندہ لگانے والے (Discounter) کی طرف حوالہ کر دیتا ہے۔ اور یہ حوالہ بانقص من الدین ہے جو ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ ربو الفضل ہے۔ ڈسکاؤنٹنگ کے اس معاملے کو ”بیع المدین“ نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ بیع اور حوالہ میں یہ فرق ہوتا ہے کہ بیع کے بعد دائن بری الذمہ ہو جاتا ہے اور دین کے تمام حقوق اس شخص کی طرف راجع ہو جاتے ہیں جس سے دین کو خریدنا ہوتا ہے۔ اور ”حوالہ“ میں محیل ہی دائن رہتا ہے، وہ بری الذمہ نہیں ہوتا، اگر محال کو دین نہ ملے تو وہ محیل کی طرف رجوع کا حق دار ہوتا ہے،

اور آج کل ڈسکاؤنٹنگ میں صورت حال یہی ہوتی ہے کہ اگر ”بٹہ لگانے والے (Discounter) کو بل وصول نہ ہو تو وہ اصل دائن سے رجوع کرتا ہے لہذا یہ ”بیع الدین من غیر من علیہ الدین“ نہیں بلکہ ”حوالۃ الدین بانقص من الدین“ ہے۔

اس کی متبادل صورت کے لئے شروع میں احقر نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ یہاں دو معاملے الگ الگ کیے جائیں۔ ایک یہ کہ بل میں کٹوتی کرنے کے بعد جتنی رقم باقی بچتی ہے اتنی رقم کا قرض لے لیا جائے۔ دوسرا معاملہ یہ ہے کہ اس کو دین وصول کرنے کا وکیل بنادے اور اس وکالت پر اجرت طے کر دے۔ اب بینک بہ حیثیت وکیل دین وصول کر کے اس میں سے اپنی اجرت وصول کر لے اور باقی سے دین کا مقاصد کر لے۔ مثلاً سو روپے کا بل ہو تو بینک نوے روپے قرض دیدے اور بینک کو بل وصول کرنے کا وکیل بنادیا جائے جس کی اجرت دس روپے ہوگی۔ اب بینک تاریخ آنے پر دو سو روپے وصول کر کے اس میں سے دس روپے اپنی اجرت رکھ لے اور نوے روپے سے اپنے دین کا مقاصد کر لے، لیکن اس تجویز میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ عموماً وکالت کی اجرت کو بل کی رقم کی تعداد کے ساتھ مربوط کیا جائے گا۔ بل کی رقم زیادہ ہو تو اجرت بھی زیادہ ہوگی اور رقم کم ہو تو اجرت بھی کم ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ اجرت کو مدت کے ساتھ بھی مربوط کیا جائے گا۔ بل کی پچھلی زیادہ مدت کے بعد ہونی ہو تو اجرت زیادہ ہوگی اور پچھلی کم مدت میں ہونی ہو تو کم اجرت کم ہوگی۔ اب یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ اجرت کو رقم کی تعداد اور مدت پچھلی کے ساتھ مربوط کرنا درست ہے یا نہیں؟ اجرت کو رقم کی تعداد کیساتھ مربوط کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دلالی (سرتہ) کی اجرت کو مالیت کے ساتھ وابستہ کرنے میں اختلاف ہے، لیکن علامہ شامی نے جواز کو ترجیح دی ہے<sup>(۱)</sup> دلال نے زیادہ مالیت کی چیز بیچی ہے تو زیادہ اجرت لینا اور کم مالیت کی چیز میں دلال بنا ہے تو کم اجرت لینا جائز ہے۔ اس کی وجہ علامہ شامی نے لکھی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ گو یہاں مالیت کم یا زیادہ ہونے کی صورت میں دلال کی محنت اور عمل برابر ہے، مگر اجرت مقرر کرتے ہوئے صرف عمل اور محنت کو نہیں دیکھا جاتا، بلکہ اجرت مقرر ہونے میں عمل کی قدر اور نوعیت کا بھی دخل ہوتا ہے۔ کم مالیت کی چیز کی دلالی کی قدر کم ہے، اور زیادہ مالیت کی چیز کی قدر زیادہ ہے لہذا اس کی بناء پر اجرت میں بھی کمی، بیشی ہو سکتی ہے۔<sup>(۲)</sup> اس پر قیاس کرتے ہوئے وکالت کی اجرت کو مقدار رقم کے ساتھ وابستہ کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، مگر اجرت کو مدت اور زمانے کے ساتھ مربوط کرنے کا کوئی جواز سمجھ میں نہیں آتا۔

(۱) الدر المختار، ج ۶، ص ۶۳، باب الاجارۃ الفاسدہ۔

(۲) الدر المختار، کتاب الاجارۃ، مسائل شتی، ج ۶، ص ۹۲، ایضاً ۱۔ ایم۔ سعید کہنی

اس لئے کہ یہ ”عبہ“ والی شکل ہے کہ بلا سود قرض دیکر قرض کی مدت کے حساب سے وکالت کی اجرت وصول کر لی گئی یعنی جو سود قرض پر نہیں لیا جاسکا، وہ وکالت کی اجرت بڑھا کر وصول کر لیا گیا اس لئے یہ تجویز پسندیدہ نہیں۔ لہذا جب تک ”تمویل بعد الشحن“ کی کوئی بے غبار شرعی صورت سامنے نہ آئے، اس وقت تک اس قسم کی تمویل بند ہی رکھنی ہوگی اور معاملات ”تمویل قبل الشحن“ (Pre-shipment Financing) ہی کی بنیاد پر کیے جائیں گے، اور اگر ایکسپورٹ کی قیمت حاصل ہونے سے پہلے ایکسپورٹر کو رقم کی ضرورت ہو تو وہ بینک سے کوئی نیا مشارکہ، مضاربہ، یا مراہجہ کر سکتا ہے۔

### ”اعادة تمويل الصادرات“ کا حکم

درآمد، آ میں بینک کا کردار بیان کرتے ہوئے یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ”اسٹیٹ بینک آف پاکستان“ نے برآمدات کی حوصلہ افزائی کے لئے ایک اسکیم جاری کی ہے، جس کو (Export Refinancing Scheme) ”اعادة تمويل الصادرات“ کہتے ہیں۔ اس اسکیم کے دو طریقوں کی وضاحت بھی وہاں ہو چکی ہے۔ یہاں ان کے شرعی حکم پر گفتگو پیش نظر ہے۔

اس اسکیم کا پہلا طریقہ یہ تھا کہ ”اسٹیٹ بینک“ تجارتی بینکوں کو قرض دیتا تھا اور اس پر پانچ فیصد سود لیتا تھا اس کے سود ہونے میں تاخیر کی بھی ضرورت نہیں۔ لیکن یہ طریقہ ختم کر کے جو نیا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، اس میں ”اسٹیٹ بینک“ تجارتی بینک کو باقاعدہ قرض نہیں دیتا بلکہ اس کے نام اکاؤنٹ کھول دیتا ہے، جس میں سے تجارتی بینک کو رقم لینے کا حق نہیں ہوتا۔ یہ حقیقت میں قرض کا معاملہ نہیں، بلکہ محض ایک کاغذی کارروائی (ہزل) ہے۔ اس پر ”اسٹیٹ بینک“ ٹریڈری بل کے حساب سے جو رقم تجارتی بینک کو دیتا ہے، اس پر بھی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ وہ اسٹیٹ بینک کی طرف سے ایکسپورٹ کی حوصلہ افزائی کے لئے ابتداء انعام کی حیثیت میں ہے، کسی معاملے کے نتیجے میں نہیں۔ البتہ اسٹیٹ بینک تجارتی بینک سے پانچ فیصد لے کر یہ نفع دیتا ہے جو عموماً ۱۳ یا ۱۴ فیصد ہوتا ہے اس میں ربو الفضل کا شبہ ہے۔ لہذا اگر اسٹیٹ بینک پانچ فیصد تجارتی بینک سے لینا چھوڑ دے، اس کے بجائے وہ اس نفع کی مقدار کم کر دے جو وہ خود دے رہا ہے، مثلاً ۱۳ فیصد کی بجائے ۸ فیصد کر دے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ اور سب سے بے غبار طریقہ یہ ہے کہ چونکہ اسٹیٹ بینک کا اصل مقصد برآمدات کی حوصلہ افزائی کے لئے بینکوں کو امداد (Subsidy) دینا ہے، تاکہ وہ کم نفع رکھ کر برآمدات کی تمویل کریں، لہذا اس کے لئے وہ براہ راست امداد دے۔

## غیر مصرفی مالیاتی اداروں کا شرعی حکم

اس سے پہلے (N.B.F.I) (Non-Banking Financial Institutions) یعنی المؤسسات المالية لمصرفية کا اداران کی اقسام کا قدرے تعارف پیش کیا جا چکا ہے۔ اس وقت ان میں سے اکثر مالیاتی ادارے سودی ہیں۔ ان کا بنیادی کام تمویل ہی ہے، لہذا ان کو شرعی اصولوں کے مطابق چلانے کا طریق کار بھی وہی ہوگا جو بینکوں کے بارے میں پیش کیا گیا ہے۔ البتہ یہاں ان چار اداروں پر گفتگو ہو جانی چاہئے جن کو ”اسلامی نظریاتی کونسل“ نے سب سے پہلے سود سے پاک کرنے کے لئے منتخب کیا تھا۔ وہ چار ادارے یہ تھے۔

(۱) (N.I.T) (۲) (I.C.P) (۳) (H.B.F.C) (۴) اسمال انڈسٹریز فنانس کارپوریشن۔ ان کو سود سے پاک کرنا آسان تھا، اس لئے ”اسلامی نظریاتی کونسل“ نے سب سے پہلے ان کے بارے میں تجاویز پیش کی تھیں۔ یہاں ان کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ (N.I.T) پہلے بتایا جا چکا ہے کہ یہ ادارہ (نیشنل انوسٹمنٹ ٹرسٹ) دس روپے کی قیمت اسمیہ (Face Value) کے یونٹ جاری کرتا ہے، لوگ یونٹ لے کر اپنی رقم جمع کراتے ہیں۔ ان رقموں سے جو فنڈ تیار ہوتا ہے اس سے سرمایہ کاری کی جاتی ہے اور نفع (Dividend) کی شکل میں یونٹ ہولڈرز میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اس کے نظام پر جب غور کیا گیا تو اس میں دو باتیں قابل اشکال سامنے آئیں۔ ایک یہ کہ (N.I.T) کی زیادہ سرمایہ کاری شیئرز میں ہوتی ہے۔ اور اس سلسلے میں ہر طرح کی کمپنی کے شیئرز لے لیے جاتے ہیں۔ بینک اور سودی اداروں کے شیئرز اور ایسی کمپنیوں کے شیئرز بھی لیے جاتے تھے جن کا بنیادی کاروبار ہی حرام ہے۔ اس تذراک کے لئے (N.I.T) کو اس بات کا پابند کیا گیا کہ سودی اور حرام کاروبار والے اداروں اور کمپنیوں کے شیئرز نہیں لئے جائیں گے۔ دوسرا اشکال یہ تھا کہ (N.I.T) کے یونٹ ہولڈرز کو اعتماد میں لینے کے لئے حکومت نے اس بات کی ضمانت دی ہوئی تھی کہ اگر نقصان ہوا تو حکومت ادا کرے گی۔ بلکہ نفع نہ ہونے کی صورت میں ڈھائی فیصد تک نفع بھی حکومت دے گی، جب کہ حکومت خود (N.I.T) میں شریک بھی تھی۔ اور ایک شریک کا دوسرے شرکاء کے لئے نقصان کا ضامن بننا یا نفع کا ذمہ دار بننا جائز نہیں۔ اس اشکال کو حل کرنے کے لئے یہ تجویز زیر غور آئی کہ حکومت (N.I.T) سے اپنا حصہ ختم کر لے تو پھر یہ شریک کی ضمانت نہیں

ہوگی، بلکہ طرف ثالث کی ضمانت ہوگی۔ لہذا یہ بات قابل غور بن گئی کہ طرف ثالث کا نفع نہ ہونے کی صورت میں ڈھائی فیصد کی حد تک نفع کا اور نقصان کی صورت میں نقصان کا ضامن بننا درست ہے یا نہیں؟ فقہ حنفی کی رو سے تو اس کی گنجائش نہیں جس کی دو وجہیں ہیں۔

۱۔ کفالت اس حق کی صحیح ہوتی ہے جو خود لازم اور مضمون ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ”ودیعت“ اور ”عاریت“ کی کفالت صحیح نہیں ہوتی۔ شرکت اور مضاربہ میں سرمایہ مضمون نہیں ہوتا۔ لہذا اس کے نقصان کی کفالت لازم و نافذ نہیں ہوگی۔ یہ محض ایک وعدہ ہوگا جو قضاء لازم نہیں ہوتا۔ (۲) حدایہ وغیرہ میں ہے ”ضمان الخسران باطل“ جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو کہے کہ تم یہ عقد یا کاروبار کرلو، اگر اس میں خسارہ ہوا تو میں ضامن ہوں گا تو ضمانت باطل ہے، نافذ نہیں۔ البتہ مالکیہ کے ہاں طرف ثالث کی یہ ضمانت قضاء لازم ہو سکتی ہے۔ وہ اس طرح کہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسا وعدہ جس کی وجہ سے موعود کو کسی مؤنتہ میں داخل کیا گیا ہو یا اس کو کسی کام پر آمادہ کیا گیا ہو وہ قضاء بھی لازم ہو جاتا ہے۔ اس کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہاں حکومت نے طرف ثالث ہونے کی حیثیت سے ڈھائی فیصد نفع اور نقصان نہ ہونے کی ضمانت دے کر لوگوں کو (N.I.T) میں شرکت کی دعوت دی ہے اس لئے یہ ضمانت قضاء بھی نافذ ہوگی<sup>(۱)</sup> لہذا طرف ثالث کی ضمانت کو نافذ قرار دے کر حکومت کا حصہ (N.I.T) سے ختم کر دیا گیا۔ اور اس ضمانت کو نافذ قرار دیدیا گیا یہی وجہ ہے کہ (N.I.T) کے اشتہارات میں یہ لکھا ہوا ہوتا ہے کہ ڈھائی فیصد نفع یقینی ہے۔

چنانچہ ان تجاویز کی روشنی میں حکومت کی طرف سے احکام جاری ہوئے اور ابتداءً (N.I.T) نے انکے مطابق کام بھی کیا، مگر کارکردگی کی مسلسل نگرانی نہ ہونے کی وجہ سے (N.I.T) میں تبدیلی آئی اس کی وجہ سے نظام پھر غیر شرعی بن گیا، تبدیلی یہ آئی کہ (N.I.T) کے پاس سرمایہ زیادہ جمع ہو گیا۔ اور شیئرز میں سرمایہ کاری کو نا کافی سمجھا گیا تو (N.I.T) نے اور کئی طریقوں سے سرمایہ کاری شروع کر

(۱) بعض علماء نے فقہ حنفی سے ”ضمان خطر الطريق“ والے جزیئے کی رو سے حنبلیہ کے ہاں بھی اس ضمانت کو لازم قرار دیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی نے دوسرے کو کہا ”اسلك هذا الطريق فانه آمن فان هنك مالك فعلى“ اس کے کہنے پر وہ اس راستے پر چلا اور اس کا مال ضائع ہو گیا تو وہ ضامن ہو گیا (شامی ص ۷۰ ج ۳ کتاب الجہاد) یہاں یہ ضمان اس شخص پر فی نفسہ لازم نہیں تھا صرف اس وعدہ کی وجہ لازم ہوا ہے، ایسے ہی یہاں بھی طرف ثالث کے وعدے کی وجہ سے یہ ضمان لازم قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن یہ قیاس صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ”ضمان خطر الطريق“ کے لازم ہونے کی علت دھوکا ہے۔ یہ کہہ کر کہ اس راستے میں نقصان نہیں ہوگا، اس نے دھوکا دیا ہے۔ مگر زیر بحث صورت میں حکومت کی طرف سے دھوکا نہیں، اس لئے حکومت کی ضمانت کا یہ مطلب نہیں کہ (N.I.T) میں نقصان ہوگا ہی نہیں۔ حکومت کا مقصد تو سرمایہ کاری کی ترغیب کے لئے تحفظ کا احساس دلانا ہے۔



دی اور وہ طریقے شرعاً ناجائز تھے۔ مثلاً

- ۱۔ مارک اپ پر کاروبار شروع کر دیا اور مارک اپ کا وہی غیر شرعی طریقہ اختیار کیا گیا جو بینکوں میں چلتا ہے۔
- ۲۔ بینکوں کی طرح اجارہ شروع کر دیا جس میں وہ شرعی خامیاں موجود تھیں جو پہلے بتائی گئی ہیں۔
- ۳۔ (P.T.C) کی ناجائز شکل اختیار کی گئی۔ پی، ٹی، سی کی حقیقت اور اس کا پس منظر سمجھنا بھی یہاں ضروری ہے۔

”اسلامی نظریاتی کونسل“ نے معیشت کو سود سے پاک کرنے کی تجاویز پیش کی تھیں، ان میں (P.T.C) (پی، ٹی، سی) کی تجویز بھی شامل تھی۔ جس کا حاصل یہ تھا کہ یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ کمپنی کو کبھی سرمائے کی فراہمی کے لئے بانڈز جاری کرنے پڑتے ہیں جو سودی ہوتے ہیں۔ اس کا متبادل یہ پیش کیا گیا تھا کہ کمپنی مضاربہ کی دستاویزات جاری کرے گی۔ جس کا نام (Participation Term Certificate) (پارٹیسپیشن ٹرم سرٹیفکیٹ) ہوگا۔ یہ ایک معینہ مدت کے لئے مضاربہ کے سرٹیفکیٹ ہو گئے۔ جو شخص یہ سرٹیفکیٹ حاصل کریگا وہ اس معینہ مدت میں کمپنی کے اثاثوں میں شریک ہو جائے گا۔ بوقت ضرورت وہ اپنے اس حصے کو بیچ بھی سکے گا۔ یہ تجویز بعد میں کمپنی لاء کا حصہ بنی اور متعدد کمپنیوں نے ”پی، ٹی، سی“ جاری کیے۔ این، آئی، ٹی نے بھی جاری کرنے شروع کر دیے، لیکن اس میں پیچیدہ قسم کی تبدیلیاں کر کے اس کو جاری کیا گیا، جس کی وجہ سے یہ ناجائز شکل اختیار کر گئے۔

- ۴۔ طویل المیعاد سرمایہ کاری کے لئے ٹی ایف سی جاری کیے گئے یعنی پی، ٹی، سی سے ملتے جلتے دستاویزات جاری کیے گئے جن کا نام (Term Finance Certificate) (ٹرم فنانس سرٹیفکیٹ) تھا۔

اس کے بعد این، آئی، ٹی کے کاروبار میں پھر کچھ اصلاح ہوئی۔ جس میں مراہجہ اور اجارہ کے معاہدات (Agreements) کو درست کر دیا گیا، ”پی، ٹی، سی“ کو ختم کر دیا گیا اور ”ٹی، ایف، سی“ کو مراہجہ میں بدل دیا گیا۔ البتہ اب بھی این، آئی، ٹی کی دو مدیں ناجائز ہیں۔ ایک یہ کہ بینکوں کے ”پی، ایل، ایس“ اکاؤنٹ میں رقم رکھی جاتی ہے، جس کا سود آتا ہے۔ دوسری یہ کہ ”پی، ٹی، سی“ آئندہ کے لئے تو ختم کر دیئے گئے مگر پہلے سے جو چل رہے ہیں ان میں سے کچھ کی پختگی (Maturity) نہیں ہوئی، یعنی ان کی مدت پوری نہیں ہوئی۔ اس لئے فارم میں یہ شق رکھ دی گئی کہ ”میں پی، ایل، ایس اور پی، ٹی، سی کی آمدنی نہیں لینا چاہتا۔“ فارم میں یہ شق لکھ دینے کے بعد این، آئی، ٹی یونٹ لینے

کی گنجائش پیدا ہوگئی۔ لیکن اب بھی عملاً کام درست ہونے کا کوئی اعتماد نہیں، جب تک مسلسل نگرانی کا کوئی انتظام نہ ہو۔

۲۔ (I.C.P): "انوسٹمنٹ کارپوریشن آف پاکستان" کا تعارف پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ اس کی سرمایہ کاری صرف کمپنیوں کے شیئرز میں ہوتی ہے۔ اور اصولی طور پر اس کو اس بات کا پابند کیا گیا تھا کہ صرف ان کمپنیوں کے شیئرز لیے جائیں جن کا کاروبار بنیادی طور پر جائز ہو۔ مگر عملاً ایسا ہو رہا ہے یا نہیں اس کو بیلنس شیٹ وغیرہ میں دیکھ کر حکم بتانا چاہئے۔

۳۔ اسمال انڈسٹریز فنانس کارپوریشن: یہ ادارہ چھوٹی صنعتوں کو سرمایہ فراہم کرنے کے لئے وجود میں آیا تھا۔ پہلے سود پر قرضے دیتا تھا۔ پھر "اسلامی نظریاتی کونسل" نے مراسیہ اجارہ وغیرہ میں تمویل کی سفارش کی۔

۴۔ (H.B.F.C): ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن۔ یہ ادارہ "ہاؤس فنانسنگ" یعنی گھر بنانے یا خریدنے کے لئے سرمایہ فراہم کرتا تھا۔ مغربی روایتی ادارے تو اس مقصد کے لئے سود پر قرضے دیتے ہیں اور مکان کو رہن رکھ لیتے ہیں۔

"اسلامی نظریاتی کونسل" نے ہاؤس فنانسنگ کے لئے جو تجاویز پیش کی تھی وہ ایک نئی قسم کا معاہدہ تھا جس کو "شرکت متناقصہ" (Decreasing Partnership) کہتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تمویلی ادارے اور عمیل (Client) یعنی مکان کے خواہش مند کے مشترک سرمائے سے مکان خریدا یا بنایا جائے گا۔ دونوں کے درمیان اپنے اپنے سرمائے کے تناسب سے مکان میں "شرکت ملک" ہوگی۔ مثلاً ۲۵ فیصد سرمایہ عمیل کا اور ۷۵ فیصد ادارے کا تھا تو مکان دونوں کے درمیان ارباعاً مشترک ہوگا۔ ایک چوتھائی حصہ عمیل کا اور تین چوتھائی حصے ادارے کے ہوں گے۔ مکان بننے کے بعد عمیل کارپوریشن کو کرایہ ادا کرے گا۔ اس کے ساتھ ساتھ مختلف وقفوں میں کارپوریشن کے حصے کو تھوڑا تھوڑا کر کے خریدتا بھی رہے گا۔ اس مقصد کے لئے کارپوریشن کے حصے کے متعدد یونٹ بنالیے جاتے ہیں۔ مثلاً کارپوریشن کا حصہ دس یونٹوں میں خریدا جائے گا۔ جوں جوں خریدنے کے نتیجے میں کارپوریشن کا حصہ کم ہوتا جائے گا، اسی تناسب سے کرایہ بھی کم ہوتا جائے گا۔ جب عمیل کارپوریشن کے سارے حصے کو خرید لے تو کارپوریشن کی ملکیت ختم ہو جائے گی اور عمیل سارے مکان کا مالک بن جائے گا۔ اب کرایہ دینے کا سلسلہ بھی ختم ہو جائے گا۔

فقہی نقطہ نظر سے یہاں تین عقود ہوئے: (۱) شرکت ملک (۲) اجارہ (۳) بیع۔ یہ تینوں عقد بغیر کسی شرط سابق کے الگ الگ ہوں تو ان کے جواز میں کوئی اشکال نہیں۔ مگر عملاً یہاں ایک معاہدے

میں تین عقد ایک دوسرے کے ساتھ مشروط یا المعروف کا مشروط ہوں گے اور اس طرح معاہدے کے بغیر چارہ کار بھی نہیں۔ یہ صورتحال فقہی طور پر قابل غور ہے۔ یہاں یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگانا اس وقت ناجائز ہے جب کہ صلب عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگائی گئی ہو، لیکن اگر صورتحال یہ ہو کہ ایک دفعہ کئی عقود کا اس طرح اکٹھا معاہدہ کر لیا جائے کہ ابھی کوئی عقد انجام نہیں پا رہا ہے، فی الحال صرف ان کے انجام پانے کا معاہدہ کیا جا رہا ہے۔ پھر وہ عقود اپنی اپنی جگہ اور اپنے اپنے وقت پر انجام پائیں گے اور جب ان میں سے کوئی عقد عملًا ہو رہا ہوگا اس وقت دوسرے عقد کی کوئی شرط نہیں ہوگی تو اس صورت پر ”صفقۃ فی صفقۃ“ یا ”بیع و شرط“ کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔ اس کی نظیر ”بیع بالوفاء“ ہے جس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ وفا کی شرط صلب بیع میں ہو تو ناجائز ہے، اور اگر بیع مطلق عن الشرط ہو اور وفا کا معاہدہ بیع الگ سے کیا گیا ہو تو یہ جائز ہے اور وعدہ وفا قضاء بھی لازم ہو جائے گا۔ بیع کے بعد تو وفا کا جواز بہت سے فقہاء نے لکھا ہے۔ اور بیع سے پہلے وفا کے وعدہ کا نفاذ بھی ”جامع المفصولین“ میں مصرح ہے۔<sup>(۱)</sup> اس سے معلوم ہوا کہ صلب عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگانا جائز نہیں، البتہ عقد سے پہلے یا بعد میں دوسرے عقد کا معاہدہ کرنا جائز ہے۔ شرط لگانے اور وعدہ میں فرق یہ ہے کہ صلب عقد میں شرط لگانے سے بیع کا انعقاد ہی دوسرے عقد سے معلق ہوتا ہے یعنی اگر دوسرا عقد ہوگا تو بیع منعقد ہوگی ورنہ بیع بھی منعقد نہیں ہوگی۔ اور بیع ان عقود میں سے ہے جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے ہیں جبکہ الگ سے وعدہ کرنے کی صورت میں بیع کی تعلیق لازم نہیں آتی اس تفصیل کی رو سے شرکت متاقتصہ کا جواز معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ پہلے ایک بار تین عقود کا معاہدہ ہو جاتا ہے، پھر ہر عقد اپنے اپنے وقت پر بغیر کسی شرط کے ہوتا رہتا ہے۔ لہذا مذکورہ تجویز کے مطابق اگر ”ہاؤسنگ فنانسنگ“ کا کام کیا جائے تو وہ جائز ہوگا۔ مگر یہاں بھی مسلسل نگرانی کے فقدان کی وجہ سے عملاً بہت سی شرعی قباحتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن اس وقت جس طرح کام کر رہی ہے، اس میں متعدد شرعی قباحتیں موجود ہیں۔

ہاؤس فنانسنگ کو عربی میں التسمویل العفاری کہتے ہیں، اور اس موضوع پر احقر کا ایک مستقل مقالہ ہے جو احقر کی عربی کتاب ”بحوث فی قضایا فقہیۃ معاصرۃ“ میں شائع ہو چکا ہے۔

”کینیڈا“ میں ”ہاؤس فنانسنگ“ کے لئے ایک ”کوآپریٹو سوسائٹی“ بھی قائم کی گئی ہے۔ جس کے لوگ ممبر بننے ہیں اور ممبر ہی اس سے سرمایہ حاصل کر کے مکان خریدتے یا بناتے ہیں۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ سوسائٹی کا نفع پھر ممبران کو مل جاتا ہے اور ممبران ہی کو فائدہ ہوتا ہے۔

## بیمہ

### تأمين (Insurance)

بیمہ بھی آج کل کاروبار کا بڑا حصہ بن گیا ہے۔ کوئی بھی بڑی تجارت اس سے خالی نہیں ہوتی۔ بیمہ کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو مستقبل میں جو خطرات درپیش ہوتے ہیں کوئی انسان یا ادارہ یہ ضمانت لیتا ہے کہ فلاں قسم کے خطرات کے مالی اثرات کی میں تلافی کر دوں گا۔ مشہور یہ ہے کہ اس کا آغاز چودھویں صدی عیسوی میں ہوا۔ دوسرے ممالک کی تجارت میں مال بحری جہاز سے روانہ کیا جاتا تھا۔ بحری جہاز ڈوب بھی جاتے تھے اور مال کا نقصان ہوتا تھا۔ بحری جہاز کے نقصان کی تلافی کے لئے ابتداءً بیمہ کا آغاز ہوا۔ علامہ شامیؒ نے بھی ”مستامن“ کے احکام میں ”سوکرہ“ کے نام سے اس کا ذکر کیا ہے۔<sup>(۱)</sup> جن خطرات کے خلاف بیمہ کیا جاتا ہے، ان خطرات کے لحاظ سے بیمہ کی تین بڑی قسمیں ہیں۔

۱۔ تأمين الاشياء (Goods insurance) اس کا طریق کار یہ ہوتا ہے کہ جو شخص کسی سامان کا بیمہ کرانا چاہتا ہے وہ معین شرح سے بیمہ کمپنی کو فیس ادا کرتا رہتا ہے جسے ”پریمیم“ (Premium) کہتے ہیں، اور چونکہ پریمیم اکثر قسط وار ادا کیا جاتا ہے، اس لئے عربی میں اسے ”قسط“ کہتے ہیں اور اس چیز کو حادثہ لاحق ہونے کی صورت میں کمپنی اس کی مالی تلافی کر دیتی ہے۔ اگر اس سامان کو جس کا بیمہ کرایا گیا تھا، کوئی حادثہ پیش نہ آئے تو بیمہ دار نے جو پریمیم ادا کیا ہے، وہ واپس میں ہوتا، البتہ حادثے کی صورت میں بیمہ کی رقم بیمہ دار کو مل جاتی ہے۔ جس سے وہ اپنے نقصان کی تلافی کر لیتا ہے۔ اس میں جہاز کا بیمہ، گاڑی کا بیمہ، مکان کا بیمہ وغیرہ داخل ہو گئے۔

۲۔ تأمين المسؤولية۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی پر مستقبل میں کوئی ذمہ داری آسکتی ہے۔ اس ذمہ داری سے نمٹنے کے لئے بیمہ کرایا جاتا ہے۔ مثلاً گاڑی روڈ پر لانے سے حادثے کے نتیجے میں کسی دوسرے کا نقصان ہونے کا خطرہ ہے۔ اس صورت میں گاڑی چلانے والے پر مالی تاوان لازم ہو جائے گا۔ اس کا بیمہ کرایا جاتا ہے اور حادثے کے وقت تاوان کی ادائیگی بیمہ کمپنی کرتی ہے۔ اس کو عموماً (Third Party Insurance) (تھرڈ پارٹی انشورنس) کہتے ہیں۔ ہمارے ملک میں گاڑی سڑک پر لانے کے لئے یہ انشورنس قانوناً ضروری ہے۔ بعض مغربی ممالک میں یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے گھر کے سامنے برف صاف نہ کی اور کوئی شخص اس برف سے پھسل گیا جس سے اس کا

جسمانی نقصان ہوا تو وہ گھر والے پر مقدمہ کر کے اس سے ہماری تاوان وصول کرتا ہے۔ اس خطرے سے بچنے کے لئے بھی گھر کے مالکان بیمہ کرا لیتے ہیں، یہ بھی ”تأمين المسولية“ کی ایک شکل ہے جس میں اگر تاوان دینا پڑے تو بیمہ کمپنی تاوان ادا کرتی ہے۔

۳۔ **تأمين الحياتہ** جس کو (Life Insurance) (بیمہ زندگی) کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کمپنی بیمہ دار سے یہ معاہدہ کرتی ہے کہ اگر ایک مخصوص مدت میں بیمہ دار کا انتقال ہو گیا تو بیمہ کمپنی طے شدہ رقم اس کے ورثاء کو ادا کرے گی۔ اس کی بہت سی شکلیں ہوتی ہیں۔ بعض صورتوں میں مدت مقرر ہوتی ہے، اس مدت میں انتقال تو ہو گیا تو بیمہ کی رقم ورثاء کو مل جائے گی، اگر اس مدت میں انتقال نہ ہوا تو مدت ختم ہونے سے بیمہ ختم ہو جاتا ہے اور رقم مع سود کے واپس مل جاتی ہے۔ بعض صورتوں میں مدت مقرر نہیں ہوتی جب بھی انتقال ہو گا تو بیمہ کی رقم ورثاء کو مل جاتی ہے۔

”تأمين الاشياء“ اور ”تأمين الحياتہ“ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ”تأمين الاشياء“ کی صورت میں خطرہ پیش نہ آئے تو جو قسطیں (پریمیم) ادا کی تھیں وہ رقم واپس نہیں ملتی ہے۔ اور ”تأمين الحياتہ“ میں معینہ مدت میں وفات نہ ہونے کی صورت میں دی ہوئی رقم بمعہ سود واپس مل جاتی ہے۔ بیمہ کی طریق کار اور ہیئت ترکیبی کے لحاظ سے تین قسمیں اور ہیں۔

۱۔ **التأمين الاجتماعي** ”حکومت کوئی ایسا طریقہ اختیار کرتی ہے جس میں افراد کے کسی مجموعے کو اپنے کسی نقصان کی تلافی یا کسی فائدے کے حصول کی سہولت حاصل ہو جاتی ہے، اسے ”گروپ انشورنس“ کہتے ہیں۔ مثلاً ملازمین کی تنخواہوں سے تھوڑی سی رقم ہر ماہ کاٹ کر اسے ایک فنڈ میں جمع کر لیا جاتا ہے، پھر ملازم کی وفات یا کسی حادثے کی صورت میں ہماری رقمیں ورثاء کو یا خود ملازم کو ادا کی جاتی ہیں۔ اس کی بے شمار صورتیں ہیں، ان تمام پر ایک اجمالی حکم لگانا مشکل ہے، ہر صورت کا حکم الگ ہوگا۔

۲۔ **”التأمين التبادلي“** یا **”التأمين التعاوني“** اس کو انگریزی میں (Mutual Insurance) کہتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے خطرات ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں وہ آپس میں مل کر ایک فنڈ بنا لیتے ہیں اور یہ طے کر لیتے ہیں کہ ہم میں سے کسی کو کوئی حادثہ پیش آیا تو اس فنڈ میں سے اس کے نقصان کی تلافی کی جائے گی۔ اس فنڈ میں صرف ممبران کی رقم ہوتی ہے۔ اور نقصان کی تلافی بھی صرف ممبران کی حد تک ہوتی ہے۔ سال کے بعد حساب کر لیا جاتا ہے۔ اگر ادا کیے گئے معاوضات فنڈ کی رقم سے بڑھ جائیں تو اسی حساب سے ممبران سے مزید رقم وصول کر لی جاتی ہے اور اگر فنڈ میں رقم بچ جائے تو ممبران کو واپس کر دی جاتی ہے یا ان کی طرف سے آئندہ سال

کے لئے فٹڈ میں حصہ کے طور پر رکھ دی جاتی ہے۔

ابتداءً بیسے کی یہی شکل چلی تھی، اور شرعاً اس میں کوئی اشکال نہیں، اور جتنے علماء نے بیسے پر گفتگو کی ہے وہ اس کے جواز پر متفق ہیں۔

۳۔ ”التأمين التجاري“ یا ”التأمين بقسط ثابت“ جس کو انگریزی میں (Commercial Insurance) کہتے ہیں۔ اس کا طریق کار یہ ہے کہ بیمہ کمپنی قائم کی جاتی ہے، اس کمپنی کا مقصد بیسے کو بطور تجارت کے اختیار کرنا ہوتا ہے۔ اور اس کا اصل مقصد بیسے کے ذریعے سے نفع کمانا ہوتا ہے، جیسے دوسری کمپنیاں مختلف کاروبار سے نفع کماتی ہیں۔ یہ کمپنی مختلف قسم کے بیسے کی اسکیمیں جاری کرتی ہیں۔ اس کے بعد بیمہ کمپنی کا معاہدہ ہوتا ہے کہ اتنی رقم کی اتنی قسطیں آپ ادا کریں گے اور نقصان کی صورت میں کمپنی آپ کے نقصان کی تلافی کرے گی۔ کمپنی قسطوں کا تعین کرنے کے لئے حساب کر لیتی ہے کہ جس خطرے کے خلاف بیمہ ہوا ہے وہ کتنی بار متوقع ہے تاکہ ان کے معاوضات ادا کر کے کمپنی کو نفع بچ سکے۔ اس حساب کے لئے ایک مستقل فن ہے جس کے ماہر کو ”ایکچوری“ (Actuary) کہتے ہیں۔

بیسے کی اسی قسم کا رواج زیادہ ہے، اور اسی کا شرعی حکم علمائے معاصرین میں زیادہ محل بحث بنا ہے۔ اس کے بارے میں علمائے عرب میں سے شیخ ابوزہرہ اور مصطفیٰ الزرقاء کا شدید اختلاف رہا ہے۔ شیخ ابوزہرہ اس کی حرمت قائل تھے۔ اور مصطفیٰ الزرقاء اس کے جواز کے قائل تھے۔ اس وقت عالم اسلام کے تقریباً تمام مشاہیر علماء اس کی حرمت کے قائل ہیں۔ البتہ مشاہیر میں سے صرف دو عالم اس کے جواز کے قائل ہیں۔ ایک شیخ مصطفیٰ الزرقاء اور دوسرے شیخ علی الخلیف۔

جمہور کا موقف یہ ہے کہ اس بیسے میں قمار بھی ہے اور ربو بھی۔ قمار اس لئے کہ ایک طرف سے ادائیگی متعین ہے اور دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہے۔ جو قسطیں ادا کی گئی ہیں وہ تمام رقم ڈوب بھی سکتی ہے اور اس سے زیادہ بھی مل سکتی ہے۔ اس کو قمار کہتے ہیں اور ربو اس طرح کہ یہاں روپے کا روپے سے تبادلہ ہے اور اس میں تفاضل ہے کہ بیمہ دار کی طرف سے کم رقم دی جاتی ہے اور زیادہ رقم ملتی ہے البتہ ”تأمين الحياة“ (بیمہ زندگی) میں قمار نہیں، اس لئے وہاں رقم یقیناً واپس مل جاتی ہے، مگر ربو اور غرر ہے۔ ربو اتنا ظاہر ہے۔ غرر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ارکان عقد (ضمن، مبیع یا اجل) میں سے کسی چیز کا مجہول ہونا اور غیر متعین واقعے پر موقوف ہونا۔ یہاں غرر اس طرح ہے کہ معلوم نہیں کہ کتنی رقم واپس ہوگی، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جتنی رقم دی تھی وہی بمعدہ سود کے واپس ملے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حادثے کی صورت میں زیادہ رقم مل جائے۔

مصطفیٰ زرقاء اور شیخ علی الخلیف کے دلائل کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں البتہ ان کے دلائل کا حاصل اور خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ ان کے دلائل کا خلاصہ چند باتیں ہیں۔

۱۔ قمار اور بیسے میں فرق ہے۔ قمار باقاعدہ عقد نہیں، محض ایک لعب اور ہزل ہے۔ اور بیسہ باقاعدہ ایک عقد اور جہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس عقد کا قمار، ربوا اور غرر پر مشتمل ہونا ہم واضح کر چکے ہیں۔ قمار کیلئے یہ ضروری نہیں کہ وہ لعب یا مہول ہو جہ ہونے کی صورت میں بھی قمار متعلق ہو جاتا ہے۔

۲۔ یہاں معقود علیہ وہ روپے نہیں جو حادثے میں کمپنی ادا کرتی ہے، بلکہ وہ امان اور اطمینان ہے جو بیسے کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے۔ اور امان کا معاوضہ ادا کرنا جائز ہے۔ اس کے لئے وہ چوکیدار کی مثال پیش کرتے ہیں کہ چوکیدار کی تنخواہ اس امان کا معاوضہ ہوتا ہے جو اس چوکیدار کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امان معقود علیہ نہیں، معقود علیہ روپے ہی ہیں۔ اور امان اس کا ایک ثمرہ اور نتیجہ ہے۔ چوکیدار کی مثال میں بھی چوکیدار کا عمل معقود علیہ ہوتا ہے۔ امان اس کا ثمرہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ چوکیدار کا عمل معقود علیہ بن سکتا ہے، اس لئے وہ جائز ہے۔ لیکن روپے کو معقود علیہ بنانے کی صورت میں مساوات شرط ہے جو بیسے میں مفقود ہے۔

۳۔ ”التأمين التبادلی“ (Mutual Insurance) کے جواز کے تو تمام علماء قائل ہیں۔ اور ”التأمين التجاری“ (Commercial Insurance) بھی اسی کی ایک وسیع صورت ہے۔ بڑے پیمانے پر لوگوں کو ممبر بننے کا موقع دینے کے لئے ایک وسیع ادارہ تشکیل دیدیا گیا ہے۔ اس کے منتظمین کو انتظامات کی اجرت ملتی چاہئے۔ بیمہ کمپنی کو جو نفع ملتا ہے وہ اس کے انتظامات کی اجرت ہے۔ اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ ”التأمين التجاری“ بھی ”التأمين التبادلی“ کی طرح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”التأمين التبادلی“ ایک تبرع ہے اور ”التأمين التجاری“ معاوضہ ہے۔ تبرع میں غرر متحمل ہوتا ہے، عقد معاوضہ میں غرر متحمل نہیں ہوتا۔

۴۔ ان کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ ”بیمہ“ ایک عقد جدید ہے۔ اور اصل عقود میں اباحت ہوتی ہے، جب تک اس میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو۔ اور بیسے کی جو توجیہ ہم نے کی ہے، اس میں کوئی قباحت نہیں، لہذا اس کی گنجائش ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیسے کی شرعی خامیاں قمار، ربوا اور غرر ہم نے بیان کر دی ہیں۔ لہذا یہاں اباحت اصلیہ کا قاعدہ نہیں چل سکتا۔

## بیمہ کا متبادل

بیمہ کا متبادل ایک تو تعاونی (Mutual Insurance) ہے جس میں شرکاء اپنی اپنی مرضی سے فنڈ میں رقیس جمع کراتے ہیں، اور سال کے دوران جن جن لوگوں کو کوئی نقصان پہنچا، اس فنڈ سے ان کی امداد کرتے ہیں۔ پھر سال کے ختم پر اگر رقم بچ گئی تو وہ شرکاء کو حصہ رسدی واپس کر دی جاتی ہے یا ان کی طرف سے آئندہ سال کے فنڈ کیلئے چندے کے طور پر رکھ دی جاتی ہے۔

اس کے علاوہ اب عالم اسلام کے کئی ملکوں میں ”شرکات الحکافل“ کے نام سے کچھ کمپنیاں قائم ہوئی ہیں جنہیں تجارتی بیمے کے متبادل کے طور پر قائم کیا گیا ہے۔ ان کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ہر بیمہ دار کمپنی کا شیئر ہولڈر ہوتا ہے، کمپنی اپنا سرمایہ نفع بخش کاموں میں لگا کر اس کا نفع اپنے شیئر ہولڈرز میں تقسیم بھی کرتی ہے، اور کمپنی ہی کے ایک ریزرو فنڈ سے بیمہ داروں کے نقصانات کی تلافی بھی کرتی ہے۔

مجھے ابھی ان کمپنیوں کے مفصل طریقہ کار کی تمام جزئیات پر فقہی نقطہ نظر سے غور کرنے کا موقع نہیں ملا۔ اس لئے ابھی میں اس کے بارے میں کوئی ذمہ دارانہ بات نہیں کہہ سکتا۔

## مالیات عامہ

### (Public Financing)

اس موضوع سے مراد یہ ہے کہ ملک کے اجتماعی اخراجات کیا ہوتے ہیں، ان کا تعین کیسے ہوتا ہے اور ان اخراجات کی حویل کیسے ہوتی ہے؟ آئین کے مطابق حکومتیں ٹیکس عائد کرتی ہیں۔ اور پارلیمنٹ اخراجات کی تحدید کر کے ان کی اجازت دیتی ہے۔ ہر سال حکومت کی آمدنی اور اخراجات کے تعین کے لئے جو دستاویز تیار کی جاتی ہے، اسے اردو میں میزانیہ اور انگریزی میں بجٹ کہتے ہیں۔

بجٹ وفاقی حکومت کا الگ ہوتا ہے، صوبائی حکومتوں کا الگ اور مقامی انتظامیہ کا الگ ہوتا ہے۔ ایک مجموعی بجٹ وفاقی اور چاروں صوبائی بجٹ کو ملا کر بھی تیار کیا جاتا ہے۔ جس کو (Consolidated Budget) کہتے ہیں۔

بجٹ کے دو حصے ہوتے ہیں ایک حصے میں یہ بات درج ہوتی ہے کہ آنے والے سال میں متوقع اخراجات کیا ہیں اور دوسرے حصے میں اندازہ لگایا جاتا ہے کہ سال آئندہ کتنی آمدنی کی توقع ہے۔ اگر متوقع آمدنی اخراجات کے مقابلے میں کم ہو تو کہا جاتا ہے کہ بجٹ میں خسارہ ہو گیا۔ اگر



آمدنی اور اخراجات برابر ہوں تو اسے متوازن بجٹ سمجھا جاتا ہے اور اگر آمدنی اخراجات سے زائد ہو تو اسے فاضل بجٹ کہا جاتا ہے۔

## اخراجات

اخراجات دو قسم کے ہوتے ہیں۔

- ۱۔ جاری (Current) اخراجات۔ اس سے مراد وہ اخراجات ہیں جن کا فائدہ صرف اس دورانیہ میں حاصل ہوگا، جس کے لئے بجٹ بنایا گیا ہے۔ بجٹ ایک سال کا ہے تو ایک سال کی حد تک ہی فائدہ ہوگا۔ مثلاً حکومت کو جو سود ادا کرنا ہے وہ جاری اخراجات میں شامل ہے۔
- ۲۔ جامد اخراجات۔ وہ اخراجات جن کا فائدہ اس دورانیہ کے بعد بھی ہوگا۔ جیسے سڑکوں، پل وغیرہ پر جو اخراجات ہوئے۔ ان کو ترقیاتی اخراجات بھی کہتے ہیں۔ مثلاً ۹۳-۱۹۹۲ کے بجٹ میں اخراجات اس طرح ہیں۔

جاری اخراجات :	۲۵۷ ارب روپے
ترقیاتی اخراجات :	۷۳ ارب روپے
کل اخراجات :	۳۳۰ ارب روپے

## آمدنی

آمدنی بھی دو قسم کی ہوتی ہے۔ (۱) محصولاتی۔ (۲) غیر محصولاتی

## محصولاتی آمدنی:

- ۱۔ اس سے مراد وہ آمدنی ہے جو حکومت کو ٹیکسوں سے حاصل ہوتی ہے۔ ٹیکس دو قسم کے ہوتے ہیں:
  - ۱۔ بلا واسطہ۔ (Direct Tax) جو افراد پر اس طرح عائد ہو کہ وہ اس کا بار کسی اور پر نہ ڈال سکیں۔ جیسے آمدنی، تنخواہ، اور جائیداد پر ٹیکس۔
  - ۲۔ بالواسطہ ٹیکس۔ (Indirect Tax) ایسا ٹیکس جس کا بار دوسرے کی طرف بھی منتقل کیا جاتا ہے۔ جیسے دکان اور کارخانے پر ٹیکس کہ دکاندار یا کارخانہ دار قیمتیں بڑھا کر دوسروں پر اس کا بار ڈال سکتا ہے۔ یا "سیلز ٹیکس" جو وصول تو دکاندار سے کیا جاتا ہے، لیکن دکاندار ہر چیز کی فروخت کے وقت یہ ٹیکس اپنے خریدار سے وصول کر لیتا ہے۔

معاشیات میں ٹیکس کے اصول بھی بتائے جاتے ہیں۔ ٹیکس لگاتے ہوئے ان اصولوں اور خصوصیات کی رعایت ہونی چاہئے۔

(۱) ٹیکس کی تعداد میں ابہام نہ ہو (۲) ٹیکس کی ادائیگی کا نظام آسان ہوتا کہ ٹیکس ادا کرنے کے لئے لوگوں کو مشکلات کا سامنا نہ کرنا پڑے (۳) ٹیکس بقدر کفایت ہو۔ حکومت کی ضرورت سے زیادہ بھی نہ ہو اور کم بھی نہ ہو (۴) تمام طبقات پر مساوی درجے میں عائد ہو (۵) اتنا زیادہ ٹیکس نہ ہو کہ اس سے لوگ یہ محسوس کرنے لگیں کہ ہمیں کاروبار کا فائدہ ہی کچھ نہیں ہوتا، لہذا اس کے نتیجے میں ملک میں عمل پیدائش متاثر ہونے لگے (۶) ٹیکس کی مقدار چکدار ہو۔ اشیاء کی قیمتوں اور آمدنی میں اتار چڑھاؤ سے خود بخود بدل جاتا ہو، بار بار بدلنا نہ پڑے۔ مثلاً کسی چیز پر مقدار مقرر کر کے ٹیکس لگانا غیر چکدار ہے۔ اور قیمت کے فیصدی تناسب سے ٹیکس طے کیا جائے تو یہ چکدار ہے جو اس چیز کی قیمت بدلنے سے بدلتا رہے گا (۷) ٹیکس کا نظام ایسا نہ ہو جو معاشی ترقی پر اثر ڈالے۔

### غیر محصولاتی آمدنی:

اس سے مراد وہ آمدنی ہے جو سرکاری یا نیم سرکاری اداروں سے حاصل ہوتی ہے، مثلاً واپڈا، فون، پی آئی اے، پوسٹ آفس اور ریلوے وغیرہ سے جو آمدنی حاصل ہوتی ہے وہ غیر محصولاتی آمدنی ہے۔

### خسارہ اور خساراتی تمویل

اخراجات میں سے آمدنی منہا کر کے جو باقی بچے وہ خسارہ ہے۔ مثلاً پاکستان کے ۹۳-۹۴ کے بجٹ میں خسارہ کی صورت یوں ہے۔

کل اخراجات	:	۲۳۰ ارب روپے
کل آمدنی	:	۲۶۵ ارب روپے
خسارہ	:	۶۵ ارب روپے

اس خسارے کو پورا کرنے کے لئے سرمایہ فراہم کرنا "خساراتی تمویل" (Deficit Financing) کہلاتا ہے۔ خسارے کی تمویل کے لئے حکومت قرضے لیتی ہے۔ قرضے دو قسم کے ہوتے ہیں۔

۱۔ بیرونی قرضے۔ (Foreign Loans) جو دوسرے ممالک کی حکومتوں یا بین الاقوامی اداروں سے لئے جاتے ہیں۔

۲۔ داخلی قرضے (Internal Loans) جو اندرون ملک موجود بنکوں، مالیاتی اداروں یا عوام سے لئے جاتے ہیں۔

پھر داخلی قرضے دو قسم کے ہوتے ہیں۔

(۱) غیر بینکی (Non - Banking) جو عوام سے لئے جاتے ہیں۔ عوام سے قرضے لینے کے لئے ”سرکاری تمسکات“ جاری کیے جاتے ہیں۔ آج کل حکومت کی طرف سے ٹلف سیونگ اسکیمس اسی غرض سے جاری کی گئی ہیں۔ اس میں عام آدمی یہ ”سرکاری تمسکات“ خرید کر پیسے حکومت کو دیتا ہے، مثلاً انعامی بانڈ، نیشنل ڈیفنس سیونگ سرٹیفکیٹ، خاص ڈپازٹ سرٹیفکیٹ وغیرہ۔ ان تمام تمسکات پر آج کل عوام کو سود دیا جاتا ہے۔

(۲) بینکی قرضے (Banking Loans) اس کو ”نوٹ چھاپنے“ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن واقعتاً حکومت نوٹ نہیں چھاپتی ہے۔ اسلئے کہ آئینی طور پر نوٹ چھاپنے کا اختیار حکومت کو نہیں بلکہ اسٹیٹ بینک آف پاکستان کو ہے۔ اس تمویل کا طریقہ یہ ہے کہ حکومت ”ٹریژری بل“ جاری کر کے اسٹیٹ بینک سے قرضہ لیتی ہے۔ اتنی رقم حکومت کے اکاؤنٹ میں جمع کر دی جاتی ہے۔ اسی کو ”نوٹ چھاپنا“ کہہ دیتے ہیں۔ حکومت جب اسٹیٹ بینک کو ادائیگی کرتی ہے تو عموماً آج کل اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ رقم کے مزید ”ٹریژری بل“ جاری کر دیتی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حکومت اسٹیٹ بینک کو کہہ دیتی ہے کہ میرے اکاؤنٹ سے اتنی رقم کم کر دو۔ پھر قرضے کی تین مدات ہوتی ہیں جو بجٹ میں لکھی جاتی ہیں۔

۱۔ مستقل قرضے (Permanent Loans) یہ وہ قرضے ہیں جو حکومت ”سرکاری تمسکات“ کے ذریعے عوام سے وصول کرتی ہے۔ جو واپس نہیں کیے جاتے ہیں۔ البتہ ان ”تمسکات“ کو ثانوی بازار (Secondary Market) میں بیچا جاسکتا ہے جیسے پرائز بانڈ وغیرہ۔

۲۔ رواں قرضے (Floating Loans) اس سے مراد وہ قرضے ہوتے ہیں جو حکومت اسٹیٹ بینک سے لیتی ہے۔

۳۔ قصیر المیعاد قرضے (Unfunded Loans) اس سے مراد وہ دستاویزات ہیں جو کم مدت کے لئے ہوں۔ جیسے ڈیفنس سیونگ سرٹیفکیٹ، نیشنل ڈپازٹ سرٹیفکیٹ، ماہانہ آمدنی، خاص ڈپازٹ وغیرہ۔

خساراتی تمویل میں زیادہ حصہ داخلی قرضوں کا ہوتا ہے۔ بیرونی قرضے اس کے مقابلے میں بہت کم ہوتے ہیں۔ مثلاً ۹۳-۱۹۹۲ء میں جو قرضے لئے گئے ان کی تفصیل اس طرح ہے۔

داخلی بینکی قرضے : ۲۱ ارب روپے

داخلی غیر بینکی قرضے : ۴۸ ارب روپے

بیرونی قرضے : ۱۷ ارب روپے

کل قرضے : ۸۶ ارب روپے

قرضوں کی رقم صافی طور پر لکھی جاتی ہے۔ یعنی صرف قرضے کی رقم ہی لکھی جاتی ہے۔ اس پر جو سود ادا کرنا ہو گا وہ اخراجات میں لکھا جاتا ہے۔ آج کل ہمارے ملک میں سود کی مقدار اصل رقم سے زیادہ ہوتی ہے۔ مثلاً ۹۳-۱۹۹۲ء میں حکومت کو ادائیگی کرنی ہے وہ یہ ہے

اصل قرضے : ۳۳ ارب روپے

سود : ۸۶ ارب روپے

کل ادائیگی : ۱۱۹ ارب روپے

پھر سود میں بھی زیادہ حصہ داخلی قرضوں کا ہوتا ہے۔ بیرونی سود اس کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ مثلاً مذکورہ بالا ۸۶ ارب روپے میں ۵۸ ارب روپے داخلی سود ہے اور ۱۵ ارب روپے بیرونی سود ہے۔ (باقی ۱۱۳ ارب کی بجٹ میں وضاحت نہیں کی گئی)۔

اب تک جو قرضے حکومت کے ذمے واجب الاداء ہیں ان کی تفصیل یہ ہے۔

کل قرضے : ۱۳۰۰ ارب روپے

داخلی : ۱۰۰۰ ارب روپے

بیرونی : ۳۰۰ ارب روپے

داخلی قرضوں کی تفصیل

کل قرضے : ۱۰۰۰ ارب روپے

اسٹیٹ بینک : ۶۷۵ ارب روپے

عام بینک : ۱۱۰ ارب روپے

خاص ڈپازٹ : ۲۰۰ ارب روپے

بیرونی قرضوں کی تفصیل

بیرونی حکومت سے لیے گئے : ۱۱۹۰ ارب روپے

عالمی اداروں سے لیے گئے : ۱۱۰ ارب روپے

کل : ۳۰۰ ارب روپے

ان تمام اعداد و شمار سے معلوم ہو گیا کہ حکومت کی تمام ادائیگیوں کا بہت زیادہ حصہ داخلی ہے اور کم حصہ بیرونی ہے۔

## خساراتی تمويل کا متبادل طريقه

جب غير سودی معيشت کی بات کی جاتی ہے تو خاص طور پر ترقی پذیر ممالک میں سب سے مشکل سوال یہ سمجھا جاتا ہے کہ اگر سود پر قرض لینے کا دروازہ بالکل بند کر دیا جائے تو بجٹ کا خسارہ پورا کرنے کے لئے جو اندرونی اور بیرونی قرضے لیے جاتے ہیں ان کے حصول کی کیا صورت ہوگی؟ کیونکہ جہاں تک تجارتی اداروں کا تعلق ہے، ان میں شرکت اور مضاربہ تصور ہو سکتی ہے۔ لیکن حکومت کو جن اخراجات کے لئے قرض لینے کی ضرورت پیش آتی ہے ان میں سے بہت بھاری تعداد ایسے کاموں کی ہے جو نفع بخش نہیں ہے۔ مثلاً سڑک، پل، اور ڈیم وغیرہ بنانا۔ افواج کے لئے جدید اسلحہ فراہم کرنا، اور اس طرح کے دوسرے ایسے منصوبے جن کا فائدہ پوری قوم کو پہنچتا ہے لیکن ان سے براہ راست کوئی آمدنی نہیں ہوتی۔

اس سوال کے جواب میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ بجٹ کے خسارے کو کم کرنے کے لئے سب سے پہلے ان مسرفانہ اخراجات کو ختم کرنے کی ضرورت ہے جن کا مظاہرہ شب و روز حکومت کے مختلف اقدامات میں ہوتا رہتا ہے، اور جن کا ایک غریب ملک میں جواز نہیں، اسی طرح ہمارے ملک میں رشوت اور بددیانتی کی بنیاد پر بھی بہت بھاری رقمیں ضائع ہوتی ہیں، جن کے سدباب کی ضرورت ہے، لیکن یہ حقیقت بھر بھی اپنی جگہ ہے کہ مسرفانہ اخراجات ختم کرنے اور بددیانتی کو دور کرنے کے باوجود بھی ملکی ضروریات کے پیش نظر بجٹ کا خسارہ پورا کرنے کے لئے دوسرے ذرائع تمويل کی ضرورت باقی رہے گی، موجودہ حالات میں اس غرض کے لئے اندرونی اور بیرونی قرضے سود پر لیے جاتے ہیں، سود کے خاتمے کے بعد حکومت کی مختلف ضروریات کے لئے مختلف طریقہ ہائے تمويل اختیار کیے جاسکتے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ حکومت کے جو ادارے نفع بخش ہیں، ٹیلیفون اور ٹیلیگراف کا محکمہ، ان کی تمويل کے لئے مضاربہ سرٹیفکیٹ جاری کیے جاسکتے ہیں، یعنی جو لوگ یہ مضاربہ سرٹیفکیٹ لیں، وہ اس تجارتی ادارے کے منافع میں حصہ رسدی شریک ہوں۔ اسی طرح سے اگر کوئی شاہراہ یا پل تعمیر کرنا ہے۔ تو اس کے استعمال پر فیس عائد کی جاسکتی ہے جس سے وہ منصوبہ بھی نفع بخش ہو جائے اور اس میں بھی عوام کو مضاربہ سرٹیفکیٹ جاری کیے جاسکتے ہیں۔

۲۔ جو منصوبے کسی بھی صورت میں نفع بخش نہ ہوں، ان کی تمویل کے لئے ایسے غیر سودی بوٹہ جاری کیے جاسکتے ہیں، جن پر کوئی معاوضہ نہ دیا جائے، البتہ ان کے حاملین کو ٹیکس میں چھوٹ دی جائے۔ ٹیکس کی چھوٹ کو زیادہ سے زیادہ پرکشش بنایا جاسکتا ہے، ٹیکس چونکہ عوام پر حکومت کا کوئی دین نہیں ہے، اس لئے اس کی معافی یا اس میں رعایت سود میں داخل نہیں ہوگی۔ حکومت ٹیکس لگانے میں اور بعض شعبوں کو چھوٹ دینے میں مختلف حوالہ کو پیش نظر رکھتی ہے اگر یہ عامل بھی پیش نظر رہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۳۔ ایک یہ تجویز بھی قابل غور ہے کہ حکومت کو قرضے دے کر سرکاری تسکات لینے والوں کو ان کے قرضوں پر کوئی مشروط اور طے شدہ اضافہ نہ دیا جائے لیکن کبھی کبھی کیف مطلق کچھ انعام دیدیا جائے، جس کے مطالبہ کا قانوناً کسی کو کوئی حق نہ ہو، ملیشیا میں اس تجویز پر عمل ہو رہا ہے۔ چونکہ اس طریق کار میں انعام نہ مشروط ہے، اور نہ اس کی شرح طے شدہ ہے، اور نہ اس کا ملنا یقینی ہے، اور نہ اس کا قرض دینے والوں کی طرف سے مطالبہ ہے، اس لئے نظریاتی اعتبار سے اس پر ربا کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ لیکن اندیشہ یہ ہے کہ متواتر عمل کے نتیجے میں یہ "المعروف کالمشروط" کی زد میں آجائے۔ لہذا ایک تجویز اور بھی ہے کہ اس زیادہ ادائیگی کو ملک کی مجموعی قومی پیداوار کے ساتھ منسلک کر دیا جائے۔ یعنی قرض کی مدت میں مجموعی قومی پیداوار میں جتنا اضافہ ہو، اتنا ہی اضافہ عوام کو دیا جائے۔ اور اگر کوئی اضافہ نہ ہو تو کوئی اضافہ نہ دیا جائے۔ اس تجویز کے بارے میں ابھی احتیاط کو نبھایا اشیاء کسی جانب جزم نہیں ہے، لیکن اہل علم کو اس پر غور ضرور کرنا چاہئے۔

۴۔ حکومت کو خود اپنے سرکاری کاموں کے لئے، نیز افواج کے لئے بہت سے مشینی سامان کی ضرورت ہوتی ہے، اس کی تمویل کے لئے اجارہ کا طریقہ بھی باسانی اختیار کیا جاسکتا ہے۔ بعض مالیاتی اداروں سے وہ سامان اجارہ پر حاصل کر لیا جائے۔

۵۔ اس کے علاوہ ایک کثیر المقاصد طریق کار یہ ہو سکتا ہے کہ حکومت اپنے اخراجات کی تمویل کے لئے ایک تجارتی مالیاتی ادارہ قائم کرے۔ (یہ ادارہ سرکاری شعبے میں بھی قائم کیا جاسکتا ہے، اور اسے نیم سرکاری بھی بنایا جاسکتا ہے)۔ یہ ادارہ عوام کے لئے مضاربہ سٹیفلیٹ جاری کرے، اور ان سٹیفلیٹ کے ذریعہ عوام کی رقموں سے حکومت کو مختلف کاموں میں شرکت، مضاربہ اجارہ اور مرابحہ کی بنیاد پر تمویل کرے، جن کا تفصیلی طریق کار بینکاری کے بیان میں گزر چکا ہے۔ اس تمویل کے نتیجے میں جو آمدنی حاصل ہو، وہ مضاربہ سٹیفلیٹ کے حاملین میں بکھرے رسی تقسیم کی جائے۔ یہ مضاربہ سٹیفلیٹس ثانوی بازار میں قابل بیع و شراء بھی ہو سکتے ہیں اور اس طرح عوام کو یہ اطمینان بھی

حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی لگائی ہوئی رقموں کو جب چاہیں، ثانوی بازار میں فروخت کر کے واپس حاصل کر سکتے ہیں اور اگر سرٹیفکیٹ اپنے پاس رکھنا چاہیں تو مذکورہ ادارے کی آمدنی میں حصہ دار ہو سکتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ مختلف ضروریات کے سلسلے میں مختلف طریق کار اختیار کیے جاسکتے ہیں اور ان کا بہتر نظام وضع کیا جاسکتا ہے۔

اس کے علاوہ اندرونی قرضوں میں ایک بہت بڑی تعداد اسٹیٹ بینک کے قرضوں کی ہوتی ہے۔ اس پر سود کا لین دین محض ایک کتابی جمع خرچ ہے، اس کو ختم کرنے میں کوئی دشواری نہیں۔ اسی طرح وفاقی اور صوبائی حکومتوں کے درمیان قرضوں کے لین دین میں بھی سود کی کارروائی باسانی ختم کی جاسکتی ہے، جس میں دشواری نہیں۔

جہاں تک بیرونی قرضوں کا تعلق ہے ان کے بارے میں اگر حکومت سنجیدگی کے ساتھ کوشش کرے تو دوسرے ممالک کو بھی اسلامی طریقہ ہائے تمویل کی بنیاد پر قرضیں فراہم کرنے پر آمادہ کر سکتی ہے۔ بیرونی قرضے دینے والوں کو اصل غرض اس بات سے ہے کہ انہیں نفع حاصل ہو نفع حاصل کرنے کا طریق بذات خود مقصود نہیں۔ اس کی ایک سادہ سی مثال یہ ہے کہ اب بھی بہت سے ممالک قرض دینے کے ساتھ ساتھ یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ سامان ہمارے ملک سے ہی خریدا جائے، جب سامان ان سے خریدا نہیں ہے تو قرض کے بجائے سامان ہی کو راجحہ موجدہ کی بنیاد پر لینے میں کیا دشواری ہے؟ اور اب پوری دنیا میں اسلامی طریقہ ہائے تمویل رفتہ رفتہ پہچانے جانے لگے ہیں۔ آئی، ایم، ایف (I.M.F) اور ورلڈ بینک میں ان پر باقاعدہ ریسرچ ہو رہی ہے اور ان میں سے بعض کی تائید میں مغربی مصنفین کے مقالات بھی آرہے ہیں۔ آئی ایف سی (I.F.C) (انٹرنیشنل فنانس کارپوریشن) جو عالمی بینک کے طرز کا ایک ادارہ ہے اور نجی تجارتی اداروں کو قرضے دیتا ہے، اب اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں سے اسلامی طریقہ ہائے تمویل کی بنیاد پر از خود معاملات کر رہا ہے۔ ان حالات میں اگر اسلامی ممالک سنجیدگی اور اہتمام کے ساتھ دوسری حکومتوں سے اس بنیاد پر معاملات کرنے کی کوشش کریں تو اس میں کامیابی زیادہ مشکل نہیں۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

والصلاة والسلام على نبيه الكريم وعلى آله وصحبه اجمعين



بسم الله الرحمن الرحيم  
ان الحكم الا لله عليه توكلت و عليه فليتوكل المتوكلون

ملکیت زمین اور اس کی تحدید

## عدالت عظمیٰ پاکستان شریعت لیبلٹ بینچ

رو بروئے:

- |        |  |
|--------|--|
| چیرمین | جناب جسٹس محمد افضل ظلمہ صاحب                        |
| ممبر   | جناب جسٹس ڈاکٹر نسیم حسن شاہ صاحب                    |
| ممبر   | جناب جسٹس شفیع الرحمن صاحب                           |
| ممبر   | جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب                      |
| ممبر   | جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب                |
|        | شریعت اپیل نمبر ۱-۱۹۸۱ء                              |
|        | قزلباش وقف بنام چیف لینڈ کمشنر پنجاب، لاہور وغیرہ    |
|        | شریعت اپیل نمبر ۳-۱۹۸۱ء                              |
|        | شیر علی خان بنام حکومت پاکستان                       |
|        | شریعت اپیل نمبر ۴-۱۹۸۱ء                              |
|        | سید خوشحال خان بنام وفاقی حکومت پاکستان              |
|        | شریعت اپیل نمبر ۸-۱۹۸۱ء                              |
|        | سید علی اکبر محمود بنام ڈپٹی لینڈ کمشنر رحیم یار خان |





زمین باقی رہ گئی۔

۵۔ قزلباش وقف کی طرف سے اس کارروائی کے خلاف متعدد مقدمات دائر کیے گئے، جو بالآخر ناکام ہوئے، یہاں تک کہ فروری ۱۹۷۹ء میں صدارتی حکم نمبر ۹/۳/۱۹۷۹ء نافذ ہوا، جس کے ذریعہ دستور پاکستان میں ایک نئے باب ۳-اے کا اضافہ کیا گیا، اور ہر ہائی کورٹ میں شریعت بینچیں قائم کی گئیں، جو کسی کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دینے کی مجاز تھیں، چنانچہ ۲۱/مارچ ۱۹۷۹ء کو اپیل کنندہ نے لاہور ہائی کورٹ کی شریعت بینچ میں مارشل لاہ ریگولیشن ۱۱۵ اور لینڈ ریفارمزا ایکٹ ۱۹۷۷ء کو قرآن و سنت کے خلاف ہونے کی بنیاد پر چیلنج کیا، یہ درخواست سماعت کے لئے منظور ہو گئی، لیکن اس دوران ہائی کورٹوں کی شریعت بینچوں کی جگہ فیڈرل شریعت کورٹ وجود میں آ گیا، چنانچہ یہ درخواست فیڈرل شریعت کورٹ کو منتقل ہو گئی، فیڈرل شریعت کورٹ نے مقدمہ کی سماعت کے بعد اپنے فیصلے مورخہ ۱۳/دسمبر ۱۹۸۰ء کو اپنے اکثریتی فیصلے کی بنا پر یہ درخواست خارج کر دی۔ تاہم جسٹس کریم اللہ درانی (مرحوم) نے اپنے اقلیتی فیصلے میں اس درخواست کو منظور کرتے ہوئے یہ قرار دیا کہ مذکورہ قوانین میں ”مفخص“ کی ایسی تعریف جس کی رو سے مسلمان وقف بھی اس میں داخل ہو جائے، قرآن و سنت کے خلاف ہے۔

اب اپیل کنندہ نے فیڈرل شریعت کورٹ کے خلاف اس عدالت میں اپیل دائر کی ہے۔

۶۔ اپیل نمبر ۱۰، ۳-۱۹۸۱ء میں اپیل کنندہ نے مارشل لاہ ریگولیشن نمبر ۱۱۵ کے پیرا گراف نمبر ۸ کو قرآن و سنت کے خلاف ہونے کی بنا پر چیلنج کیا ہے جس میں نہری زمین کے ۱۱۵۰ ایکڑ اور بارانی زمین کے ۱۳۰۰ ایکڑ یا ۲ ہزار پیدادار یونٹ (جو بھی زیادہ ہو) سے زائد زمین ملکیت میں رکھنے پر پابندی عائد کی گئی ہے، اسی طرح لینڈ ریفارمزا ایکٹ ۱۹۷۷ء کی اس دفعہ کو چیلنج کیا ہے، جس کی رو سے ملکیت زمین کی حد مزید گھٹا کر ۱۱۰۰ ایکڑ کر دی گئی ہے۔

۷۔ اپیل نمبر ۱۹۸۱ء میں مارشل لاہ ریگولیشن ۱۱۵ کے پیرا گراف نمبر ۲۳ کو چیلنج کیا گیا ہے، جس میں زمین کی ہر ایسی تقسیم اور ہر ایسے انتقال کو ممنوع قرار دیا گیا، جس کے ذریعہ کسی شخص کی زمین کفایتی مقدار (economic holding) سے کم رہ جائے، نیز اپیل کنندہ نے مذکورہ ریگولیشن کے پیرا گراف نمبر ۲۵ کے ذیلی فقرہ نمبر ایک (شق اے سے ڈی تک) اور ذیلی فقرہ نمبر ۳ (اے سے سی تک) کو بھی قرآن و سنت کے خلاف ہونے کی بنیاد پر چیلنج کیا ہے۔ پیرا گراف نمبر ۲۵ ذیلی فقرہ نمبر ایک مزارعین کو بے دخلی سے تحفظ فراہم کرتا ہے، اور ذیلی فقرہ نمبر ۳ زمین پر عائد ہونے والے تمام واجبات (بج کی فراہمی وغیرہ) مالک یا قابض کے ذمہ قرار دیتا ہے، البتہ کھاد کی فراہمی زمیندار اور مزارع کی

مشترک ذمہ داری قرار دیتا ہے۔

۸۔ شریعت اپیل نمبر ۸، ۱۹۸۱ء میں لینڈ ریفرنس ایکٹ ۱۹۷۷ء کی دفعات ۳، ۴، ۵، ۶، اور ۷ کو قرآن و سنت کے خلاف ہونے کی بناء پر چیلنج کیا گیا ہے، جو زرعی زمین کی ملکیت کی تحدید اور اس سلسلے میں زمین کے انتقالات پر مختلف قسم کی پابندیوں پر مشتمل ہے۔

شریعت اپیل نمبر ایک در ۱۹۸۷ء کے اپیل کنندہ گان کچھ لوگ ہیں جو مارشل لاء ریگولیشن کی زد میں آنے کی بناء پر اپنی کچھ جائیداد سے محروم ہوئے، شروع میں انہوں نے متحدہ اتھارٹیز کے سامنے درخواستیں پیش کیں، جو ناکام ہوئیں، بالآخر انہوں نے فیڈرل شریعت کورٹ میں ایم۔ ایل۔ آر ۱۱۵ کو قرآن و سنت سے متصادم ہونے کی بناء پر چیلنج کیا، فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے ایک مختصر حکم مورخہ ۱۹۸۶/۱۱/۱۷ء کے ذریعے انکی درخواست سرسری طور پر خارج کر دی اور اپنے مختصر حکم میں اخراج کی وجہ صرف یہ بیان کی کہ فیڈرل شریعت کورٹ حافظ محمد امین بنام اسلامی جمہوریہ پاکستان (پی۔ ایل۔ ڈی ۱۹۸۱ء FSC ۲۳) کے مقدمہ میں یہ قرار دے چکا ہے کہ یہ معاملہ اس کی حدود اختیار سماعت میں نہیں ہے۔

اپیل کنندہ کا موقف کہ یہ عدالت (سپریم کورٹ) حکم صوبہ بنام سعید کمال شاہ (پی۔ ایل۔ ڈی ۱۹۸۶ء Sep ۳۶۰) سے مقدمہ میں مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ کی بعض دفعات کے بارے میں یہ قرار دے چکی ہے کہ وہ فیڈرل شریعت کورٹ کی حدود اختیار میں داخل ہے، اور اس بناء پر ایم۔ ایل۔ آر ۱۱۵ کی بعض دفعات کو قرآن و سنت سے متصادم قرار دے چکی ہے، ان حالات میں جب اس عدالت کے مذکورہ فیصلے کی بناء پر فیڈرل شریعت کورٹ کا دائرہ اختیار واضح ہو گیا ہے، اور یہ ثابت ہو گئی ہے کہ ایم۔ ایل۔ آر ۱۱۵، اس کی حدود اختیار سے خارج نہیں ہے تو اب ان کا یہ مقدمہ فیڈرل شریعت کورٹ ریماڈ کرنا چاہیے، تاکہ فیڈرل شریعت کورٹ مقدمہ کے ذاتی حسن و نفع (Merits) کی بنیاد پر اس کا فیصلہ کرے۔

جہاں تک اس مقدمہ کے ریماڈ کا تعلق ہے، اپیل گان کا موقف اس لئے قابل تسلیم نہیں ہے کہ فیڈرل شریعت کورٹ نے حافظ محمد امین بنام اسلامی جمہوریہ پاکستان کے مقدمہ میں صرف اختیار سماعت کے فقدان کی وجہ سے درخواست خارج نہیں کی تھی، بلکہ ساتھ ہی ریماڈ کے امکان کو مد نظر رکھتے ہوئے اصولوں (Merits) پر بھی فیصلہ دے دیا تھا، اور اب وہ فیصلہ دوسری منسلکہ اپیلوں کے ذریعہ ہمارے پاس چیلنج کیا گیا ہے۔ لہذا اس مقدمہ کو ریماڈ کرنے کے بجائے ہم میرٹس کی بنیاد پر اس کا تصفیہ دوسری منسلکہ اپیلوں کے ساتھ کرنا مناسب سمجھتے ہیں، کیونکہ کنندہ گان کا مقصد بھی ایم۔

ایل۔ آر ۱۱۵ کی دفعات کو چیلنج کرنا ہے، جو مذکورہ حد سے زائد زمینوں کو بلا معاوضہ چھین لینے کے احکام پر مشتمل ہیں۔

شریعت اپیل نمبر ایک در ۱۹۸۷ء کے اپیل کنندہ گان کچھ وہ لوگ ہیں جو مارشل لاء ریگولیشن اتھارٹیز کے سامنے اپنی درخواستیں پیش کیں جو ناکام ہوئیں، بالآخر انہوں نے فیڈرل شریعت کورٹ میں ایم۔ ایل۔ آر ۱۱۵ کو قرآن و سنت سے متصادم ہونے کی بناء پر چیلنج کیا، فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے ایک مختصر حکم مورخہ ۱۱/۱۱/۱۹۸۶ء کے ذریعہ ان کی درخواست سرسری طور پر خارج کر دی اور اپنے مختصر حکم میں اخراج کی وجہ صرف یہ بیان کی کہ فیڈرل شریعت کورٹ حافظ محمد امین بنام اسلامی جمہوریہ پاکستان (پی۔ ایل۔ ڈی ۱۹۸۱ء Fsc ۲۳) کے مقدمہ میں یہ قرار دے چکا ہے کہ اس کی حدود اختیار سماعت میں نہیں ہے۔

اپیل کنندہ کا موقف یہ ہے کہ یہ عدالت (سپریم کورٹ) حکم صوبہ سرحد بنام سعید کمال شاہ (پی۔ ایل۔ ڈی ۱۹۸۶ء Sep ۳۶۰) کے مقدمہ میں مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ کی بعض دفعات کے بارے میں یہ قرار دے چکی ہے کہ وہ فیڈرل کورٹ کی حدود اختیار میں داخل ہے، ان حالات میں جب کہ اس بناء پر ایم۔ ایل۔ آر ۱۱۵، اس کی حدود اختیار سے خارج نہیں ہے تو اب ان کا یہ مقصد فیڈرل شریعت کورٹ کو ریمانڈ کرنا چاہیے، تاکہ فیڈرل شریعت کورٹ مقدمہ کے ذاتی حسن و فح (Merits) کی بنیاد اس کا فیصلہ کرے۔

جہاں تک اس مقدمہ کے ریمانڈ کا تعلق ہے، اپیل کنندہ گان کا موقف اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ فیڈرل شریعت کورٹ نے حافظ محمد امین بنام اسلامی جمہوریہ پاکستان کے مقدمہ میں صرف اختیار سماعت کے فقدان کی وجہ سے درخواست خارج نہیں کی تھی، بلکہ ساتھ ہی ریمانڈ کے امکان کو مد نظر رکھتے ہوئے اصولوں (Merits) پر بھی فیصلہ دے دیا تھا، اور اب وہ فیصلہ دوسری منسلک اپیلوں کے ذریعہ ہمارے پاس چیلنج کیا گیا ہے۔ لہذا اس مقدمہ کو ریمانڈ کرنے کے بجائے ہم میرٹس کی بنیاد پر اس کا تصفیہ دوسری منسلک اپیلوں کے ساتھ کرنا مناسب سمجھتے ہیں، کیونکہ اپیل کنندہ گان کا مقصد بھی ایم۔ ایل۔ آر ۱۱۵ کی دفعات کو چیلنج کرنا ہے، جو مذکورہ حد سے زائد زمینوں کو بلا معاوضہ چھین لینے کے احکام پر مشتمل ہیں۔

شریعت اپیل نمبر ۲۱ در ۱۹۸۳ء صوبائی حکومت پنجاب نے فیڈرل شریعت کورٹ کے اس فیصلے کے خلاف دائر کی ہے جس کے ذریعہ ٹینسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۶۰۔۱ میں ترمیم کرنے کی ہدایت کی تھی، اس اپیل میں جو مسئلہ اٹھایا گیا ہے، وہ بھی چنانکہ ایم۔ ایل۔ آر ۱۱۵ کے بعض احکام سے قریبی

تعلق رکھتا ہے، اس لیے اس اپیل کی سماعت بھی مذکورہ بالا اپیلوں کے ساتھ کی گئی ہے۔  
 ۹۔ یہ مقدمات جس بنیادی مسئلہ سے متعلق ہیں، ان کے تصفیہ کے لیے پہلے مندرجہ ذیل نکات کی تحقیق ضروری ہوگی:

- ۱۔ کیا اسلام میں زمین کی انفرادی ملکیت تسلیم کی گئی؟
- ۲۔ کیا اسلام نے زمین یا دوسری املاک میں ملکیت کی حد مقرر فرمائی ہے؟
- ۳۔ اگر اسلام نے از خود ملکیت کی کوئی حد مقرر نہیں کی تو کیا کسی حکومت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ملکیت کی کوئی حد مقرر کر دے؟ اور کسی قانون کے ذریعہ عوام کو اس بات کا پابند بنادے کہ وہ ملکیت کی کوئی حد مقرر کر دے؟ اور کسی قانون کے ذریعہ عوام کو اس بات کا پابند بنادے کہ وہ اس مقررہ حد سے زائد کوئی چیز اپنی ملکیت میں نہ لائیں؟
- ۴۔ کیا اسلام میں حکومت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ افراد کی کسی شخص ملکیت کو ان کی رضا مندی کے بغیر ان کی ملکیت سے نکال دے؟ اگر یہ اختیار حاصل ہے تو کن حالات میں؟ اور معاوضے کے ساتھ یا بلا معاوضہ؟

ہم ان چار نکات سے قرآن و سنت کی روشنی میں اپنی تحقیق کا نتیجہ ذیل میں پیش کرتے ہیں:

## ملکیت زمین کا مسئلہ

۱۰۔ چونکہ زیر نظر مقدمات میں کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ اسلام میں زمین کی انفرادی ملکیت جائز نہیں ہے، بلکہ دونوں فریق اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام میں زمین انفرادی ملکیت کے تحت آسکتی ہے، وفاقی شرعی عدالت نے بھی اپنے فیصلے میں اس بات کو تسلیم کیا ہے، اس لیے اس نکتہ کی توضیح و تشریح میں زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں، البتہ چونکہ دوسرے زیر تصفیہ نکات اسی نکتہ پر موقوف ہیں، اس لیے نہایت اختصار کے ساتھ اس مسئلہ میں قرآن و سنت کے موقف کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

۱۱۔ قرآن کریم جس معاشرے میں نازل ہوا، وہاں اشیائے صرف (Consumer goods) اور وسائل پیداوار (Factor of Production) دونوں پر انفرادی ملکیت کو تسلیم کیا جاتا تھا، اور اسی کے مطابق معاملات جاری تھے۔ قرآن کریم نے انفرادی ملکیت کو تسلیم کیا جاتا تھا، اور اسی کے مطابق معاملات جاری تھے۔ قرآن کریم نے انفرادی ملکیت کے اس اصول میں عملاً کوئی تبدیلی پیدا نہیں فرمائی، البتہ کئی مقامات پر یہ واضح فرمایا کہ زمین و آسمان کی تمام اشیاء پر حقیقی ملکیت

اللہ تعالیٰ کی ہے، وہی ان اشیاء کا خالق اور ان کا حقیقی مالک ہے، اور اس کا مالک حقیقی نے یہ چیزیں انسانوں کو عطا فرمائی ہیں، جس کے نتیجے میں وہ دنیاوی احکام و معاملات کے لحاظ سے ان اشیاء کے مالک قرار پا گئے ہیں، اور ان کو ان مملوکہ اشیاء پر تمام مالکانہ حقوق حاصل ہو گئے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ ملکیت اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے، اس لیے یہ بالکل بے مہار اور مادر پدر آزاد ملکیت نہیں ہے، بلکہ اپنے حصول کے طریقے اور استعمال کے لحاظ سے بہت سی حدود کی پابند ہے۔ چنانچہ ان دنیوی مالکوں پر واجب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود کے اندر استعمال کریں اور ان حدود سے تجاوز نہ کریں۔

۱۲۔ قرآن کریم نے ملکیت کی یہ حقیقت متحد مقامات پر بیان فرمائی ہے۔ ایک طرف یہ ارشاد فرمایا:

وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ

اور اللہ ہی کی ملکیت ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے<sup>(۱)</sup>

۱۳۔ لیکن دوسری طرف یہ ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کا مالک حقیقی ہونے کے باوجود دنیوی احکام کے لحاظ سے ان اشیاء کی ملکیت انسانوں کو عطا فرمادی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:

لَوْ لَمْ يَرْزَا اَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عِبَدْتَ اٰيٰدِيَنَا اَتَعْمٰوُفُهُمْ لَهَا مَلٰٓئِكُوْنَ

اور کیا انھوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے ان کے لیے اپنے ہاتھ کی ساختہ چیزوں میں سے مویٹی پیدا کیے، یہاں یہ لوگ ان کے مالک ہو گئے۔<sup>(۲)</sup>

۱۴۔ اس طرح یہ واضح فرمانے کے باوجود کہ زمین و آسمان کی تمام اشیاء ہیچ اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہیں، اللہ تعالیٰ نے دنیوی احکام کے لحاظ سے ان اشیاء پر انفرادی ملکیت تسلیم فرمائی۔ اور اس حیثیت سے قرآن کریم میں جا بجا ان اشیاء کو ”انسانوں کا مال“ (یعنی ان کی ملکیت) قرار دیا گیا ہے۔

(۱)۔ نساء: ۳، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲۔ حریدہ دیکھیے سورۃ بقرہ: ۴، آل عمران: ۱۰۹، وانعام: ۶، یونس: ۱۰، ۵۵: ۶۶، اور ۱۱: ۱۶۱۔

ایما جیم: ۱۳، والنحل: ۵۳، ۱۶، طہ: ۶۳، والنور: ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷

(۲) اور اسی بناء پر ان انفرادی ملکیتوں میں غیر ممالک کی مداخلت کو منع فرمایا گیا ہے۔ مثلاً ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ

اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال آپس میں ناحق طریقے سے مت کھاؤ۔<sup>(۱)</sup>

۱۵۔ لیکن جا بجا یہ تنبیہ بھی فرمادی گئی کہ چونکہ تمہاری یہ انفرادی ملکیت اللہ تعالیٰ کی عطا ہے جو ان تمام چیزوں کا حقیقی مالک ہے، اس لیے جہاں اللہ تعالیٰ تمہیں ان املاک کو خرچ کرنے کا حکم دے، وہاں تمہارے لیے ان کا خرچ ضروری ہوگا۔ نیز اگرچہ کسی دوسرے شخص کو تمہاری انفرادی ملکیت میں مداخلت کرنے کا حق نہیں ہے، لیکن تمہیں از خود اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ اس نعمت کا شکر اس طرح ادا کرنا چاہئے کہ اس ملکیت کے ذریعے دوسروں سے حسن سلوک کرو۔ ارشاد ہے:

وَأَوْفُوا بِمِثْلِ مَا آتَاكُمُ اللَّهُ فَلْيَذِيقُوا نِعْمَتَهُ

اور ان (غلاموں) کو دو اللہ کے اس مال میں سے جو اللہ نے تمہیں دے

دیا ہے۔<sup>(۲)</sup>

نیز ارشاد ہے:

وَابْتَغِ فِي مَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ

کَمَّا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ

اور جو کچھ اللہ نے تجھے دیا ہے اس کے ذریعہ آخرت کی جستجو کر اور دنیا سے اپنا حصہ

فراموش نہ کر اور جس طرح اللہ نے تیرے ساتھ احسان کیا ہے تو بھی (دوسروں

کے ساتھ) احسان کر، اور زمین میں فساد کا خواہاں نہ ہو۔<sup>(۳)</sup>

۱۶۔ انفرادی ملکیت کی یہ حقیقت کہ دنیا کی ہر چیز اصل میں اللہ کی ہے، اور اللہ نے بندوں کو اس کا

مالک بنایا ہے، قرآن کریم نے جا بجا بیان فرمایا ہے، اور اس حقیقت کے اعتبار سے اشیاء صرف

(Consumer goods) اور وسائل پیداوار (Factors of Production) کے درمیان کوئی

فرق نہیں رکھا، چنانچہ زمین کے بارے میں بھی عینہ یہی بات قرآن کریم نے ان الفاظ میں ارشاد فرمائی ہے:

إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ

بلاشبہ زمین اللہ کی ہے، اللہ اپنے بندوں میں سے جسکو چاہتا ہے، اسکا وارث

(مالک) بنادیتا ہے۔<sup>(۴)</sup>

(۱) سورة النساء: ۲۹ سورة البقرة: ۱۸۸ (۲) النور: ۲۳ (۳) القصص: ۲۸

(۴) الاعراف: ۷

۱۷۔ جس طرح زمین و آسمان کی تمام چیزوں کو گزشتہ آیات میں اصلاً اللہ تعالیٰ کی ملکیت قرار دے کر یہ بتایا گیا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ چیزیں تمہیں مالکانہ حقوق کے ساتھ عطا فرمادی ہیں۔ بعینہ اسی طرح سورہ اعراف کی اس آیت میں زمین کے بارے میں بھی یہی بات ارشاد فرمائی گئی ہے کہ وہ اصل میں اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے، اس کا مالک بنادیتا ہے۔

۱۸۔ تقریباً یہی بات سورہ انعام کے آخر میں ان الفاظ کے ساتھ ارشاد فرمائی گئی ہے:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتْلُوَكُمْ فِيهَا إِنَّا تَأْتِيكُمْ بِهِمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

اور اللہ ہی ہے جس نے تمہیں زمین کا نائب بنایا، اور تم میں سے بعض کو دوسرے بعض پر درجات کے اعتبار سے فوقیت دی، تاکہ جو کچھ اس نے تمہیں دیا ہے، اس کے بارے میں تمہیں آزمائے، بلاشبہ وہ بڑی مغفرت کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔<sup>(۱)</sup>

۱۹۔ پھر جس طرح اشیاء صرف اور دوسری الماک کے بارے میں قرآن کریم نے ارشاد فرمایا ہے کہ چونکہ ان کا حقیقی مالک اللہ تعالیٰ ہے، اس لیے جس جگہ وہ ان کو خرچ کرنے کا حکم دے، (مثلاً زکوٰۃ وغیرہ کی صورت میں) وہاں ان کو خرچ کرنا واجب ہے، اسی طرح زمین کے بارے میں بھی یہ ارشاد فرمایا کہ اس کی پیداوار کا ایک حصہ (عشر وغیرہ کی صورت میں) اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخَرْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ  
اے ایمان والو! خرچ کرو اپنی پاک کمائیوں میں سے اور ان چیزوں میں سے جو ہم  
نے تمہارے لیے زمین سے نکالی ہیں۔<sup>(۲)</sup>

نیز ارشاد ہے:

وَهُوَ الَّذِي - أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ  
مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالزَّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا  
أَتَمَرُوا وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

اور (اللہ تعالیٰ) وہی ہے جس نے باغات پیدا کیے، وہ بھی جوٹیوں پر چڑھائے  
جاستے ہیں اور وہ بھی جو نہیں چڑھائے جاتے، اور کھجور کے درخت اور کھیتی، جن میں



کھانے کی چیزیں مختلف طور کی ہوتی ہیں اور زمینوں اور آثار جو باہم ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں، اور کبھی مشابہ نہیں ہوتے، ان سب کا پھل کھاؤ جب وہ پھل دیں، اور اس میں جو حق واجب ہے، وہ کانٹے کے دن دیا کرو، اور اسراف نہ کرو، بلاشبہ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ (۱)

۲۰۔ ان آیات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن کریم نے ”ملکیت“ کی حقیقت اور اس کے حقوق و فرائض کے سلسلے میں عام اشیاء صرف اور زمین کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا، بلکہ جس قسم کی انفرادی ملکیت عام اشیاء صرف میں انسانوں کیلئے جائز قرار دی ہے، اسی قسم کی ملکیت زمین پر بھی برقرار رکھی ہے اور جس کے حقوق عام اموال پر عائد کیے ہیں اسی قسم کے حقوق زمین پر بھی عائد فرمائے ہیں جس طرح اشیاء صرف کے بارے میں فرمایا کہ:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَبِيبًا

اللہ تعالیٰ وہی ہے جس نے تمہارے لیے وہ تمام چیزیں پیدا فرمائیں جو زمین میں ہیں۔ (۲)

اسی طرح زمین کے بارے میں فرمایا کہ:

وَالْأَرْضُ مَوْضِعًا لِلْأَنْعَامِ

اور زمینوں کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے لیے بنایا ہے۔ (۳)

۲۱۔ لہذا جس طرح پہلی آیت سے اشیاء صرف میں انفرادی ملکیت کی نفی ہوتی، اسی طرح دوسری آیت سے زمین کی انفرادی ملکیت کی نفی کا کو یہ سوال نہیں، حقیقت حال دونوں جگہ یہ ہے کہ اشیاء صرف ہوں یا زمین زور دوسرے وسائل پیداوار، وہ سب اللہ تعالیٰ کی ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے دنیا کا نظام چلانے کے لیے ان بندوں کو انفرادی ملکیت کے حقوق عطا فرمائے ہیں۔ البتہ ساتھ ہی ان فرائض عائد فرمادیے ہیں کہ وہ اپنی ان اموال سے فائدہ اٹھاتے وقت ان فرائض کو فراموش نہ کریں اور ان کا غلط استعمال نہ کریں، جو اللہ تعالیٰ کے احکام کے خلاف ہو۔

۲۲۔ قرآن کریم کے بعد سلت کی طرف آئیں تو اس میں زمین کی انفرادی ملکیت کے احکام اور اس کے حقوق و فرائض اور زیادہ تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔ ذیل میں چند احادیث ذکر کی جاتی ہیں، جن سے زمین کی انفرادی ملکیت واضح طور پر ثابت ہوتی ہے۔

(۱) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ

جو شخص کسی ایسی زمین کو آباد کرے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو تو وہ اس زمین کا زیادہ حق دار ہے۔ (۴)

(۱) البقرہ ۲۹/۲ (۲) البقرہ ۲۹/۲ (۳) الرضیٰ ۵۵/۱ (۴) مجمع البخاری، کتاب المزارع باب من احيا ارضا فله من ثمرها ما عمل به من غير ان يملكه ۳۳۵۔

اس حدیث سے ایک طرف تو یہ معلوم ہوا کہ بنجر اور غیر مملوک کو آباد کرنے سے وہ آباد کاری ملکیت میں آ جاتی ہے اور دوسری طرف یہ بھی ثابت ہوا کہ جو زمین کسی کی ملکیت میں ہو وہ خواہ غیر آباد پڑی ہو اسے آباد کرنے سے اس پر ملکیت کے حقوق حاصل نہیں ہوتے۔

۲۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ بالا حکم اور بھی متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے۔ مثلاً حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ آپ سے یہ الفاظ روایت فرماتے ہیں:

من احيا أرضاً مبنية فهي له وليس لعرق ظالم حق  
جو شخص مردہ (غیر مملوک، غیر آباد) زمین آباد کرے تو وہ زمین اسی کی ہے، اور  
دوسرے کی زمین میں ناحق طور پر آباد کاری کرنے والے کو کوئی حق حاصل  
نہیں۔ (۱)

اور حضرت مردہ بن زبیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن الأرض أرض الله  
والعباد عباد الله ومن أحيا مواتاً فهو أحق بها جلدنا بهذا عن النبي صلى  
الله عليه وسلم الذين جازوا بالصلوات عنه  
میں گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ زمین اللہ کی  
ہے، اور بندے بھی اللہ کے ہیں، اور جو شخص کسی مردہ زمین کو آباد کرے، وہ اس کا  
زیادہ حقدار ہے، ہمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ انہیں لوگوں نے پہنچایا  
جنہوں نے آپ سے نماز کا حکم ہم تک پہنچایا ہے۔ (۲)

اور حضرت طاؤس فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

عادی الأرض لله وللرسول، ثم لكم من بعد فمن أحيا أرضاً مبنية فهي له  
جس زمین کا مدت سے کوئی والی وارث نہ ہو، وہ اللہ اور رسول کی ہے پھر بعد میں  
تمہاری ہے، چنانچہ جو شخص کسی مردہ زمین کو آباد کرے گا، وہ زمین اسی کی ہو جائے  
گی۔ (۳)

۲۴۔ ان احادیث سے ایک طرف تو یہ معلوم ہوا کہ زمین اصلاً اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے، لیکن

(۱) تخفیس سنن ابی الحدادی ص ۲۶۵ ج ۳، حدیث نمبر ۲۹۳۹

(۲) تخفیس سنن ابی الحدادی ص ۲۶۶ ج ۳، حدیث نمبر ۲۹۵۲، مطبوعہ مکتبۃ الاثر سائنسدان پاکستان

(۳) کتاب الفراج لابن یوسف ص ۶۵ مطبوعہ بیروت

جب کوئی شخص کسی غیر مملوک، لاوارث اور بنجر زمین کو آباد کر لے تو وہ اسی کی ملکیت میں آجاتی ہے، دوسری طرف ان احادیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ آباد کاری سے صرف انہی زمینوں پر آباد کار کو ملکیت حاصل ہوتی ہے، جو پہلے سے کسی کی شخصی ملکیت میں نہ ہوں، لیکن اگر زمین پہلے سے کسی آباد کار ملکیت میں ہے تو خواہ وہ غیر آباد کیوں نہ پڑی ہو، اس پر اس کی اجازت کے بغیر آباد کاری جائز نہیں، اور ایسی آباد کاری سے آباد کار کا کوئی حق پیدا نہیں ہوتا، اس طرح یہ احادیث شخصی ملکیت کے ثبوت پر بھی دلالت کرتی ہیں، اور اس بات پر بھی کہ جو زمین کسی کی شخصی ملکیت میں ہو، دوسروں کے ذمے اس کی ملکیت کا احترام اسی طرح واجب ہے جس طرح اشیاء صرف کی ملکیت کا۔

۲۵۔ اسی طرح رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی بنجر زمینیں متحد صحابہ کرام کو مالکانہ حقوق کے ساتھ عطا فرمائیں، مفتوحہ اراضی کو مجاہدین کے درمیان تقسیم فرما کر انہیں ان اراضی کا مالک بنایا، اور جب بنو نضیر کے یہودی جلا وطن ہوئے تو ان کی متروکہ اراضی مہاجرین میں تقسیم کی گئیں، عبدالرحمن بن کعب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

فَاعطى لنبی صلی اللہ علیہ وسلم اکثرها للمہاجرین وقسمها بینہم ، وقسم  
مہاجرین من الأنصار ، کانا ذوی حلیۃ لم یقسم لأحد من الأنصار غیر ہما  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر کی اکثر زمینیں مہاجرین کو دیدیں، اور انہیں ان  
کے درمیان تقسیم فرمایا اور انصار میں سے بھی دو صاحبان کو زمین کا حصہ عطا فرمایا جو  
ضرورت مند تھے، انصار میں سے ان صاحبان کے سوا کسی کو ان زمینوں میں سے کچھ  
نہیں دیا۔<sup>(۱)</sup>

اسی طرح جب خیبر فتح ہوا تو آپ نے وہاں کی زمینیں مجاہدین میں تقسیم فرمائیں، امام زہری فرماتے ہیں:

خمس رسول اللہ صلی علیہ وسلم خیبر ثم قسم ساثرها علی من  
شهدھا ومن غاب عنھا من اهل الحدیبة

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی اراضی کا پانچواں حصہ بیت المال کے لیے نکالا، پھر باقی تمام اراضی کو غزوہ  
حدیبیہ کے شرکاء میں تقسیم فرمادیا، جو اس وقت وہاں موجود تھے، ان کو بھی دیا اور جو موجود نہ تھے اس کو بھی۔<sup>(۲)</sup>  
۲۶۔ اس کے علاوہ بہت سے صحابہ کرام کو آپ نے مختلف اراضی بطور عطیہ عنایت فرمائیں،

(۱) تخلیص سنن ابی داؤد ص ۲۳۵ ج ۳، حدیث نمبر ۲۸۸۴ (۲) تخلیص سنن ابی داؤد ص ۲۳۹ ج ۳، حدیث

مثلاً امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں اس کے آٹھ نو واقعات ذکر فرمائے ہیں، جن میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ، حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ، حضرت ابی بن حمال رضی اللہ عنہ اور حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ وغیرہ کو زمینیں عطا فرمائیں۔<sup>(۱)</sup>

۲۷۔ اسی طرح زمینوں کی خرید و فروخت کے بارے میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلی احکام عطا فرمائے، اور مالکان اراضی کو بیع، ہبہ، وقف، اجارہ اور دوسرے تمام تصرفات کی اجازت عطا فرمائی، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آپ نے زمینوں پر کسی شخصی ملکیت کو اس کی تمام تفصیلات کے ساتھ جائز قرار دیا۔

۲۸۔ نیز جس طرح اشیاء صرف میں کسی غیر مالک کی ناحق مداخلت کو آپ نے ناجائز قرار دیا، اسی طرح زمین میں بھی اس کے مالک کی اجازت کے بغیر کسی بھی تصرف کو ناجائز قرار دے کر مالک زمین کے حقوق کو تسلیم کیا، مثال کے طور پر مندرجہ ذیل دو حدیثیں یہ بات ثابت کرنے کے لیے کافی ہوں گی:-

۲۹۔ حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ (حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بہنوئی) عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، ایک خاتون نے دعویٰ کر دیا کہ انھوں نے اس خاتون کی زمین کے کچھ حصہ پر ناحق قبضہ کر لیا ہے۔ مقدمہ مروان بن حکم کی عدالت میں پیش ہوا تو انھوں نے اپنے بیان میں کہا کہ ”میں ان کی زمین کا کوئی حصہ کیسے لے سکتا ہوں؟ جبکہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ:

من أخذ شبرا من الأرض بغیر حقہ طوقہ فی سبع أراضین یوم القیامۃ

جو شخص ایک بالشت برابر زمین بھی ناحق لے گا، قیامت کے دن اس کے گلے میں وہ زمین سات زمینوں کے ساتھ طوق بنادی جائے گی۔<sup>(۲)</sup>

اور روایت میں یہ بھی ہے کہ ”میں تو اس حدیث کی بناء پر اپنی زمین میں سے چھ سو ہاتھ کے برابر زمین ان خاتون کے حق میں چھوڑ چکا ہوں“ بلکہ بعد میں جتنی زمین پر اس خاتون کا دعویٰ تھا، اس سے بھی حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ اسی کے حق میں دستبردار ہو گئے۔<sup>(۳)</sup>

۳۰۔ اسی طرح حضرت رافع بن خدیج روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) تخمیں سنن ابی داؤد، باب الاطاع الاخیین، ص ۲۵۸، ج ۴، حدیث نمبر ۲۹۳۸ تا ۲۹۳۵۔ اس کے علاوہ زمینوں کے بطور عطیہ

دینے کے مزید واقعات کے لیے ملاحظہ ہو، کتاب احکام الارضین، باب الاطاع، ص ۲۷۲ تا ۲۷۷، حدیث نمبر ۶۹۹۵ تا ۶۹۹۷۔

(۲) صحیح مسلم، کتاب المساکات، باب تحریم الظلم وحبس الارض، حدیث نمبر ۴۱، (۳) حلیۃ الاولیاء لابن قیم، ص

ارشاد فرمایا:

من زرع فی أرض قوم بغیر اذنہم فلیس لہ من الزرع شیئی ولہ نفقۃ  
جو شخص دوسروں کی زمین میں ان کی اجازت کے بغیر کھیتی کرے اس کے لیے کھیتی کا کوئی حصہ حلال  
نہیں، ہاں اس کا کیا ہوا خرچ اس کا حق ہے۔

۳۱۔ بہر کیف! یہ چند سرسری مثالیں تھیں، ورنہ اگر زمین کی انفرادی ملکیت پر دلالت کرنے  
والی تمام احادیث کو جمع کیا جائے تو ایک مستقل کتاب ہو سکتی ہے، لیکن مذکورہ چند مثالیں بھی یہ ثابت  
کرنے کے لیے کافی ہیں کہ قرآن و سنت نے زمین پر انفرادی ملکیت کو ٹھیک اسی طرح تسلیم فرمایا ہے  
جس طرح اشیاء صرف پر جب کسی زمین پر جائز طریقے سے کوئی ملکیت ثابت ہو جائے تو اسے وہی  
مالکانہ حاصل ہوتے ہیں۔

یہ بات چونکہ ہمارے زیر بحث مقدمات کے دونوں فریقوں کو تسلیم ہے، اس لیے اس نکتے پر  
مزید تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔<sup>(۱)</sup>

## ۲۔ ملکیت کی حد از روئے اسلام

۳۲۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا قرآن و سنت نے زمین یا دوسری املاک میں انسان کے لیے ملکیت  
کی کوئی ایسی حد مقرر فرمائی ہے جس سے زائد ملکیت حاصل کرنا یا باقی رکھنا از روئے شریعت ممنوع ہو؟  
۳۳۔ اس سوال کا جواب بھی سادہ اور واضح ہے، اور غالباً اس میں کوئی اختلاف رائے نہیں  
ہے، اور وہ یہ کہ اسلام نے حصول ملکیت کے طریقوں پر حلال و حرام کی پابندی عائد کی ہے، اور جائز  
طور پر حاصل کی ہوئی املاک پر کچھ مالی ذمہ داریاں (زکوٰۃ و عشر وغیرہ) بھی لگائی ہیں، لیکن اگر کوئی شخص  
صرف جائز طریقوں پر اکتفا کرتے ہوئے اپنی املاک میں اضافہ کرے اور ان پر عائد ہونے والے  
شرعی واجبات بھی ادا کرتا رہے تو پھر املاک کی کوئی ایسی آخری مقدار شریعت نے مقرر نہیں فرمائی جس  
کے بعد املاک میں کوئی جائز اضافہ ممکن نہ ہو۔

۳۴۔ نہ صرف یہ کہ قرآن و سنت میں جائز طریقے سے حاصل کی ہوئی املاک کی کوئی حد بیان نہیں کی گئی،  
بلکہ اس کے برعکس ایسی آیات موجود ہیں جن سے ایسی شرعی تحدید کی نفی ہوتی ہے، مثلاً سورہ بقرہ میں ارشاد ہے:

وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

اور اللہ جس کو چاہتا ہے، بے حساب و زق دیتا ہے۔<sup>(۲)</sup>

(۱) جامع الترمذی، ابواب الاحکام، باب نمبر ۲۹، حدیث ۳۷۸۔ (۲) البقرہ ۲۱۴۔

ایک موقع پر اللہ کے نیک بندوں کا تذکرہ کرتے ہوئے ارشاد ہے:

رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ  
يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ لِيُجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ  
مَا عَمِلُوا لَوْ تَرَىٰ يُدْرِكُهُم مِّن فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ  
وہ لوگ کہ کوئی تجارت یا بیع ان کو اللہ کی یاد، نماز کی اقامت، اور زکوٰۃ کی ادائیگی سے  
عافل نہیں کرتی، وہ اس دن سے ڈرتے رہتے ہیں جس میں دل اور آنکھیں الٹ  
جائیں گی، تاکہ اللہ ان کو ان کے بہترین اعمال کا بدلہ دے، اور اپنے فضل سے انہیں  
اور بھی زیادہ دے، اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے، بے حساب رزق عطا فرماتا  
ہے۔<sup>(۱)</sup>

۳۵۔ اسی طرح قرآن کریم نے متعدد مقامات پر ارشاد فرمایا ہے کہ جو رزق انسان کو حلال  
طریقے سے حاصل ہو، اسے شکر ادا کر کے استعمال کرنا چاہیے، اور اسے حرام یا ناجائز سمجھنا درست نہیں  
ارشاد ہے:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي آتَيْنَا لِبِيعَاتِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ  
آپ کہہ دیجیے کہ کس نے حرام کیا ہے اللہ کی اس زینت کو جو اس نے اپنے بندوں  
کے لیے پیدا کی، اور رزق کی پاکیزگی (حلال) اشیاء کو۔<sup>(۲)</sup>  
قُلْ أَرَبَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ  
أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ  
آپ کہہ دیجیے ذرا مجھے یہ بتاؤ کہ اللہ نے جو رزق تمہارے لیے اتارا، پھر تم نے اس  
میں (اپنی طرف سے) حرام اور حلال کی من گھڑت تقسیم کر لی؟ آپ کہہ دیجیے کیا  
اللہ نے تمہیں اس کی اجازت دی تھی؟ یا تم اللہ پر بہتان باندھتے ہو؟<sup>(۳)</sup>

(۱)۔ النور ۳۸/۳۳۔ ۳۔ ۲۔ زیر نظر مقدمے کے نقطہ نظر سے تو واقعتاً اس مسئلے کی مزید تفصیل میں  
جانے کی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن اس فیصلے کو کتابی شکل میں شائع کرتے وقت معلوم ہوا کہ یہاں ان مختلف شبہات کا  
جواب بھی دیا جائے جو ملکیت زمین کے بارے میں مومن ائمہ احنافے جاتے ہیں چنانچہ کتاب کے آخر میں ایک ضمیمہ کا اضافہ  
کیا جا رہا ہے جو فیصلہ کا حصہ نہیں تھا، بعد میں اضافہ کیا گیا۔ جو حضرات اس موضوع سے دلچسپ رہیں وہ اس ضمیمے کا  
مطالعہ بھی فرمائیں۔ (۲)۔ الاحراف ۳۳: ۷۔ (۳)۔ یونس ۹۱: ۱۰

۳۶۔ جن ذرائع سے انسان حصول دولت کی کوشش کرتے ہوئے دوسروں کا حق مار سکتا تھا، یا ان پر کسب معاش اور حصول دولت کے دورانے بند کر سکتا تھا، ان کو حلال اور حرام کے احکام کے ذریعے اسلام نے خود ہی منع کر دیا، لیکن ان احکام کی رعایت رکھتے ہوئے اگر کوئی شخص اپنی دولت کو بڑھائے تو شریعت کی نظر میں وہ کوئی گناہ یا عیب نہیں ہے، بلکہ اگر نیت بخیر ہو تو موجب اجر بھی ہو سکتا ہے، اگر کوئی شخص جائز اور پاک صاف ذرائع سے حاصل کی ہوئی آمدنی کے ذریعے زیادہ سے زیادہ صنعتیں قائم کرے، زیادہ سے زیادہ زمینوں کو آباد کرے، اور اس جدوجہد میں اپنے اسلامی فرائض کو فراموش نہ کرے تو اس سے مجموعی قومی پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے، معاشی سرگرمیوں میں تیزی آتی ہے، روزگار کے مواقع بڑھتے ہیں اور اسلامی احکام کی پوری رعایت ہو تو انہی سرگرمیوں سے گردش دولت کا دائرہ وسیع ہوتا ہے، غربت میں کمی آتی ہے اور بالآخر اس سے پورے ملک کے لیے معاشی ترقی کی راہیں کھلتی ہیں۔

لہذا یہ تصور درست نہیں ہے کہ کسی شخص کا دولت مند ہونا، یا کارخانوں اور زمینوں کا مالک ہونا یا بذات خود ہر حالت میں کوئی عیب یا گناہ اس وقت بنتا ہے، جب انسان اس کے ذریعے دوسروں پر رزق کے دورانے بند کرے، جب حق دار کو اس کا حق نہ دے، جب دوسروں کے حق پر ڈاکہ ڈال کر اپنی تجوری بھرنے کی کوشش کرے، جب حصول دولت کی دوڑ میں حلال اور حرام اور جائز اور ناجائز کی فکر چھوڑ بیٹھے، اور جب اپنے مال پر عائد ہونے والے شرعی واجبات اور حقوق کو پامال کرنے لگے۔ لیکن اگر یہ سب باتیں نہیں ہیں، تو دولت کا زیادہ سے زیادہ حصول بذات خود کوئی خرابی نہیں، اسی لیے قرآن کریم نے جہاں انسان کو کسب معاش اور حلال ذرائع سے حصول مال کی اجازت دی، وہاں اس عمل پر کوئی کمیاتی تحدید (Quantitative limit) عائد نہیں کی، مثلاً ارشاد ہے۔

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ  
اللہ تعالیٰ ہی ہے جس نے تمہارے لیے زمین کو رام کر دیا، پس اس کے راستوں میں چلو پھرو اور اللہ کے رزق میں سے کھاؤ، اور اسی کی طرف پھر زندہ ہو کر جاتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

وَكُلُوا مِن مَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ خَلَا لَا طَيْبًا

اور جو اللہ نے تمہیں رزق دیا ہے اس میں سے کھاؤ، بشرطیکہ وہ حلال و طیب ہو۔<sup>(۲)</sup>

فَكُلُوا مِن مَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ خَلَا لَا طَيْبًا

پس جو کچھ اللہ نے تمہیں رزق دیا ہے، اس میں سے کھاؤ۔ بشرطیکہ وہ حلال و طیب ہو۔<sup>(۳)</sup>

كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي  
 کھاؤ ان پاکیزہ اشیاء میں سے جو ہم نے تمہیں دی ہیں، اور اس میں سرکشی اختیار نہ  
 کرو کہ میرا غضب تم پر نازل ہو۔ (۱)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ  
 اے ایمان والو! ان پاکیزہ چیزوں میں سے کھاؤ جو ہم نے تمہیں دی ہیں، اور اللہ کا شکر ادا کرو۔ (۲)  
 كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ  
 کھاؤ ان چیزوں میں سے جو اللہ نے تمہیں دی ہیں، اور شیطان کے قدم کی  
 پیروی نہ کرو۔ (۳)

كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةً طَيِّبَةً وَرَبُّ غَفُورٌ  
 کھاؤ اپنے پروردگار کے رزق سے اور اس کا شکر ادا کرو، پاکیزہ شہر اور مغفرت  
 کرنے والا پروردگار۔ (۴)

۳۷۔ اسی طرح یہ حقیقت بھی قرآن کریم نے بہت سے مواقع پر بیان فرمائی ہے کہ رزق کی فراخی اور تنگی  
 اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے، وہی اپنی حکمت بالغہ سے کسی پر رزق کو کشادہ کر دیتا ہے، اور کسی پر تنگ، مثلاً ارشاد ہے:

لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَنْشُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ  
 اسی کے قبضے میں ہے آسمانوں اور زمین کی کنجیاں، وہ رزق میں کشادگی پیدا کر دیتا  
 ہے جس کے لیے چاہتا ہے، اور تنگی پیدا کر دیتا ہے۔ (۵)

اللَّهُ يَنْشُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ  
 اللہ پھیلا دیتا ہے رزق اپنے بندوں میں سے جس کے لیے چاہتا ہے، اور تنگی پیدا کر  
 دیتا ہے جس کے لیے چاہتا ہے۔ (۶) نیز ارشاد ہے:

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ  
 دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ  
 ہم نے تقسیم کی ہے ان کے درمیان ان کی معیشت و دنیوی زندگی میں، اور ان میں سے بعض کو  
 بعض پر درجات کے اعتبار سے فوقیت دی ہے، تاکہ یہ ایک دوسرے سے کام لے سکیں، اور تمہارے  
 پروردگار کی رحمت ان (مال و اسباب) سے کہیں بہتر ہے جو لوگ جمع کرتے ہیں۔ (۷)

(۱) طہ ۸۱:۲۰، (۲) البقرہ ۱۷۲:۲۱، (۳) الانعام ۱۳۲:۶، (۴) سہا ۱۵:۳۳، (۵) الشوری

۱۲:۳۲، (۶) الحکمت ۶۲:۲۹، (۷) الفرق ۳۳:۴۳



۳۸۔ ان آیات قرآنی سے یہ بات واضح ہے کہ نہ صرف یہ کہ قرآن کریم نے جائز ذرائع سے حاصل کی ہوئی ملکیت کی کوئی کمیاتی حد (Quantitative limit) مقرر نہیں فرمائی، بلکہ ایسی تحدید کی نفی فرمائی ہے، البتہ حلال و حرام کے احکام کے ذریعہ کسب معاش کا نظام ہی ایسا بنا دیا ہے کہ اس میں کسی دوسرے کا حق مار کر ملکیت میں اضافہ کرنے کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی، چنانچہ سود، قمار، احتکار اور اکتناز وغیرہ کو حرام قرار دے کر اور دوسری طرف زکوٰۃ و صدقات اور میراث و وصیت کے احکام جاری فرما کر دولت کے ناجائز طور پر چند ہاتھوں میں سمٹنے کی راہیں مسدود فرمادی ہیں، جس کی کچھ تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

۳۹۔ لہذا دوسرے تنقیح طلب مسئلے کا جواب بھی نفی میں ہے، یعنی قرآن و سنت نے جائز ملکیت کی کوئی کمیاتی حد مقرر نہیں فرمائی، جس کے معنی یہ ہیں کہ حصول دولت اور صرف دولت کے بارے میں شرعی احکام کو مد نظر رکھتے ہوئے اگر کوئی شخص اپنی املاک میں اضافہ کرنا چاہے تو کسی بھی حد پر پہنچنے کے بعد اس کے راستے میں کوئی شرعی رکاوٹ نہیں ہے۔

### ۳۔ حکومت کی طرف سے تحدید ملکیت

۴۰۔ تیسرا سوال یہ ہے کہ کیا اسلامی حکومت کو یہ اختیار ہے کہ وہ مصالح عامہ کے پیش نظر اپنے باشندے کے لیے ملکیت کی کوئی حد مقرر کر دے؟ اور اس حد سے زائد کوئی چیز ملکیت میں لانے یا رکھنے کو قانوناً ممنوع قرار دے دے؟

۴۱۔ اس سوال کے جواب کے لیے ہم قرآن و سنت اور فقہ اسلامی سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ تحدید ملکیت کی کئی صورتیں ممکن ہیں، اور ان میں سے ہر ایک صورت کا حکم جدا ہے۔

۴۲۔ تحدید ملکیت کی پہلی صورت یہ ہے کہ حکومت کی طرف سے ملکیت کی ایک مستقل حد مقرر کر دی جائے۔ اور یہ مستقل قانون بنا دیا جائے کہ اس سے زائد کوئی چیز نہ ملکیت میں لائی جاسکتی ہے، نہ رکھی جاسکتی ہے، اس طرح کی، مستقل تحدید قرآن کریم کی رو ہرگز جائز نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ یہاں کہ تنقیح نمبر ۲ کے جواب میں تفصیل سے ذکر کیا گیا..... اسلام نے جائز ملکیت پر کوئی حد عائد نہیں کی، لہذا شرعی احکام کو ملحوظ رکھتے ہوئے جائز ذرائع سے ملکیت میں اضافہ کرنا جائز اور مباح کام ہے، اور جس چیز کو شریعت نے جائز قرار دیا ہو، اسے مستقل طور پر ممنوع یا حرام قرار دینے کا حق کسی کو حاصل نہیں ہے، قرآن کریم نے متعدد مقامات پر واضح فرمایا ہے کہ جس طرح چرواہوں کو حلال کرنا کسی

کے لیے جائز نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے سوا کسی شخص کو یہ بھی اختیار حاصل نہیں ہے کہ کسی چیز کو حرام قرار دے دے۔ ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا آخَلَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَحْتَلُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُتَعْتِلِينَ

اے ایمان والوں! جو پاکیزہ چیزیں اللہ نے تمہارے لیے حلال کی ہیں، ان کو حرام نہ ٹھراؤ، اور حد سے تجاوز نہ کرو، بلاشبہ اللہ تعالیٰ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔<sup>(۱)</sup>

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ-

آپ کہہ دیجئے کہ کس نے اللہ کی اس زینت کو حرام کیا ہے جو اس نے بندوں کے لیے پیدا کی ہے، اور رزق کی پاکیزہ اشیاء کو۔<sup>(۲)</sup>

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنَ الرِّزْقِ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالَ لَا قُلُوبَ لِلَّهِ إِذَنْ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ

آپ کہہ دیجئے کہ ذرا بتاؤ تو سہی کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے جو رزق اتارا تھا، پھر تم نے اس میں سے کچھ کو حرام اور کچھ کو حلال بنا ڈالا۔ آپ کہیے کہ اللہ نے تمہیں اس کی اجازت دی تھی، یا تم اللہ پر بہتان باندھتے ہو؟<sup>(۳)</sup>

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ-

واقعی خسارے میں ہیں وہ لوگ جنہوں نے اپنی اولاد کو بےوقوفی میں نادانی سے قتل کر ڈالا، اور اللہ تعالیٰ نے انہیں جو رزق عطا فرمایا تھا، اس کو حرام کر لیا، اللہ پر بہتان باندھ کر، یہ لوگ گمراہ ہوئے، اور راہ نہیں آئے۔<sup>(۴)</sup>

وَلَا تَقُولُوا لِمَا نَصَبْنَا لَكُمْ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ، إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ-

اور جن چیزوں کے بارے میں تمہارا جھوٹا زبانی دھوٹی ہے، ان کے بارے میں یوں نہ کہہ دیا کرو کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اللہ پر جھوٹ بہتان باندھو گے، بلاشبہ جو لوگ اللہ پر جھوٹ بہتان باندھتے ہیں، وہ فلاح نہیں پائیں گے۔<sup>(۵)</sup>

قُلْ هَلْ مِنْكُمْ شَهِيدٌ كُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا

تَشْهَدُ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ  
وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَغْلِبُونَ۔

آپ کہہ دیجیے لاؤ اپنے وہ گواہ جو یہ گواہی دیں کہ اللہ نے اس چیز کو حرام کیا ہے، پھر اگر وہ گواہی  
دیں بھی تو اس کا اعتبار نہ کیجیے، اور ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کیجیے جنہوں نے ہماری نشانوں کو  
جھٹلایا، اور جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے، اور جو اپنے پروردگار کے برابر دوسروں کو شریک ٹھراتے ہیں۔<sup>(۱)</sup>  
بَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ

اے نبی! آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں، جو اللہ نے آپ کے لیے حلال قرار دی ہے۔<sup>(۲)</sup>  
۴۳۔ ان آیات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جس طرح کسی چیز کو حلال کر لینا کسی کے لیے  
جائز نہیں، اسی طرح جس چیز کو قرآن و سنت نے حرام قرار نہ دیا ہو، اسے اپنی طرف سے حرام یا مستفل  
ممنوع قرار دینے کا بھی کسی کو حق نہیں ہے، اور ایسی حلال اشیاء کو کسی شرعی دلیل کے بغیر حرام اور مستفل  
طور پر ممنوع قرار دینا اللہ تعالیٰ پر بہتان بائعہ کے مترادف ہے۔

۴۴۔ لہذا جب قرآن و سنت نے جائز طریقے سے حاصل کی ہوئی املاک کی کوئی حد مقرر نہیں  
فرمائی، تو اپنی طرف سے کوئی حد مقرر کر کے اس سے زائد املاک کے حصول کو مستفل طور پر ناجائز قرار  
دینا ایک حلال کو حرام کرنا ہے، جس کا کسی کو اختیار نہیں، اور لگے کوئی قانون مستفل طور پر ایسی تحدید عائد  
کرے تو وہ قرآن و سنت کے احکام سے یقیناً متصادم ہوگا۔

## عارضی تحدید ملکیت

۴۵۔ تحدید ملکیت کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی مصلحت عامہ کی خاطر عارضی طور پر کچھ عرصے  
کے لیے ملکیت کی کوئی حد مقرر کر دی جائے، اس عارضی تحدید ملکیت میں بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ ایک صورت یہ ہے کہ مالکوں کی موجودہ املاک کو چھیڑے بغیر یہ حکم جاری کیا جائے کہ  
آئندہ کوئی شخص فلاں چیز ایک مقررہ حد سے زیادہ اپنی ملکیت میں نہیں لاسکے گا۔

۲۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ کسی بھی چیز کی ملکیت کی ایک حد اس طرح مقرر کر دی جائے  
کہ جس شخص کے پاس اس وقت بھی وہ چیز اس مقررہ حد سے زیادہ موجود ہو، اسے وہ زائد مقدار  
حکومت کے حوالے کرنی ہوگی، اور آئندہ اس حد سے زیادہ وہ چیز ملکیت میں لانا جائز نہیں ہوگا۔

ان دونوں صورتوں پر الگ الگ گفتگو کرنا ضروری ہے۔

۳۶۔ جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے، وہ درحقیقت ملکیت کی تحدید نہیں ہے، بلکہ ملکیت کی کسی خاص شکل کے حد سے زیادہ استعمال پر پابندی ہے، مثلاً مصالح عامہ کے پیش نظر عارضی طور پر یہ قانون بنا دیا جائے کہ جس شخص کے پاس سوا ایکڑ یا اس سے زیادہ زمین موجود ہے، وہ اب کوئی نئی زمین نہیں خرید سکتا، یا جس شخص کے پاس رہائش کے لیے ایک مقررہ رقبے کا مکان موجود ہے، وہ اب کوئی نیا مکان نہیں بنا سکتا۔

۳۷۔ اس قسم کی تحدید اگر مصالح عامہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے حکومت کی طرف سے عائد کی جائے، اور اس کا مقصد کسی حلال کو حرام کرنا نہیں، بلکہ عارضی طور پر ایک انتظامی حکم جاری کرنا ہو تو قرآن و سنت سے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اس لیے کہ اس کا حاصل ایک مباح کام پر عارضی پابندی لگانا ہے، اور اسلامی حکومت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مصالح عامہ کے پیش نظر کسی مباح کام پر عارضی طور سے کوئی پابندی عائد کر دے، اور ایسی صورت میں عوام پر واجب ہے کہ وہ اس حکم کی تعمیل کریں، قرآن کریم کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا الْأَمْرَ مِنْكُمْ

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو، اور رسول کی اور اپنے میں سے ذمہ داروں کی اطاعت کرو۔ (۱)

۳۸۔ اس آیت میں اولی الامر (حکام) کی اطاعت کو اللہ اور رسول ﷺ کی اطاعت سے الگ کر کے مستقل طور پر ذکر کیا گیا ہے، لہذا اس اطاعت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان معاملات میں اولی الامر کی اطاعت کرو جو شرعاً فرض یا واجب ہیں، کیونکہ فرائض و واجبات پر عمل تو درحقیقت اولی الامر کی نہیں، بلکہ اللہ اور رسول کی اطاعت ہے، لہذا ”اولو الامر“ کی اطاعت کے معنی یہی ہو سکتے ہیں کہ جب وہ مباحات کے سلسلے میں کوئی حکم دیں تو اس کی اطاعت واجب ہے، البتہ یہ اطاعت اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ ان کا وہ حکم اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے کسی حکم کے خلاف نہ ہو، چنانچہ اسی آیت میں آگے ارشاد ہے:

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

پس اگر کسی معاملے میں تمہارے درمیان نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو۔ (۲)

۳۹۔ عام مسلمانوں اور ”اولو الامر“ کے درمیان نزاع کی عملی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ ”اولو الامر“ کوئی حکم جاری کریں، اور عام مسلمان اس حکم کو پسند نہ کریں، ایسی صورت میں ہدایت یہ دی گئی کہ اس حکم کو قرآن و سنت کے معیار پر جانچ کر دیکھو، اگر اس حکم میں قرآن و سنت کے کسی حکم کی

خلاف ورزی کی گئی ہے تو پھر وہ حکم واجب الطاعت نہیں، ہاں اگر اس میں قرآن و سنت کے کسی حکم کی خلاف ورزی نہیں ہوتی تو پھر وہ امیر کا حکم ہونے کی حیثیت سے واجب التعمیل ہے۔

۵۰۔ یہی اصول آنحضرت ﷺ نے متعدد احادیث میں بیان فرمایا ہے، مثلاً:

عن ابن عمر رضی اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال:

السمع والطاعة حق، ما لم یؤمر بمعصیة، فاذا امر بمعصیة فلا سمع ولا طاعة۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

(امیر کی) بات سننا اور ماننا برحق ہے، جب تک وہ کسی معصیت کا حکم نہ دے، پس اگر وہ کسی معصیت کا حکم دے تو پھر سننا ماننا نہیں۔ (۱)

نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من بطع الا میر فقد طاعنی، ومن یعص الامیر فقد عصانی، وانما

الامام جنة یقاتل من وره ویتنفی به، فان امر بتقوی اللہ وعدل، فان له

بذلك اجراء وان قال بغيره، فان علیہ منه۔

جو شخص امیر کی اطاعت کرے، وہ میری اطاعت کرتا ہے، اور جو امیر کی نافرمانی کرے، وہ میری نافرمانی کرتا ہے، امام تو ایک ڈھال ہے جس کے پیچھے ہو کر جنگ کی جاتی ہے، اور اس سے بھاؤ کیا جاتا ہے، پس اگر وہ خوف خدا کے ساتھ حکم دے اور انصاف کرے تو وہ ثواب کا مستحق ہے، اور اگر اس کے خلاف حکم دے تو اس پر اس حکم کی وجہ سے عذاب ہوگا۔ (۲)

۵۱۔ بہر صورت! قرآن و سنت کے احکام سے یہ بات واضح ہے کہ مباحات کے دائرے میں اسلامی

حکومت کوئی ایسا حکم دے جس میں اس نے قرآن و سنت کے کسی حکم کی خلاف ورزی نہ کی ہو، تو اس کی اطاعت واجب ہے، اور اگر وہ ایسا حکم انصاف کے ساتھ عوام کی مصلحت کے لیے دے تو وہ اس کے لیے باعث اجر ہے۔

۵۲۔ چنانچہ فقہاء اسلام نے بھی یہ اصول بیان کیا ہے کہ مباحات کے دائرے میں امیر کا حکم

واجب الطاعت ہے، فقہ حنفی کی مشہور کتاب "رد المحتار" میں علامہ ابن عابد شامی نے کئی مقامات پر اس اصول کا تذکرہ کیا ہے کہ:

طاعة الامام فی مالیس بمعصیة واجبة

امام (سربراہ حکومت) کی اطاعت ان چیزوں میں واجب ہے جو معصیت نہ ہوں۔ (۳)

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الجہاد والسر، باب السمع والطاعة للامام، حدیث نمبر ۲۹۵۵،

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب نمبر ۱۰۹، حدیث نمبر ۲۹۵۷۔ ۳۔ رد المحتار ص ۹۲، ج ۱، باب الاستفتاء۔

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

إذا أمر إلا ما بالصيام في غير الأيام المنهية وجب، لما قلنا في باب  
العیدین من أن طاعة الإمام في ما ليس بمعصية واجبة۔  
جن دنوں میں روزہ رکھنا شرعی اعتبار سے ممنوع نہیں ہے، اگر ان میں کسی دن امام  
روزہ رکھنے کا حکم دے تو اس دن روزہ رکھنا واجب ہے، کیونکہ ہم پہلے باب العیدین  
میں لکھ چکے ہیں کہ جو بات معصیت نہ ہو، اس میں امام کی اطاعت واجب  
ہے۔ (۱)

۵۳۔ اسی مسئلہ کو علامہ شامی کے صاحب زادے علامہ علاؤ الدین ابن عابدین نے علامہ  
بہرٹی کے حوالے سے زیادہ وضاحت کے ساتھ لکھا ہے، وہ فرماتے ہیں:

ان الحاکم لو أمر أهل بلدة بصيام أيام بسبب الغلاء أو لوباء وجب امتثال أمره  
حاکم اگر کسی شہر کے باشندے کو مہنگائی یا وباء کی وجہ سے کچھ دن روزہ رکھنے کا حکم  
دے تو اسکے حکم کی تعمیل واجب ہے۔ (۲)

۵۴۔ لیکن اس اصول کے ساتھ ہر جگہ یہ شرط موجود ہے کہ حاکم کا صرف وہ حکم قابل اطاعت  
ہے جو قرآن و سنت کے خلاف نہ ہو، اور عوام کی مصلحت کے مطابق ہو، لہذا حاکم کے حکم کے جائز طور پر  
واجب الاطاعت ہونے کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ضروری ہیں:

- ۱۔ وہ حکم مباحات کے دائرے میں ہو۔
- ۲۔ اس حکم سے قرآن و سنت کے کسی حکم کی خلاف ورزی لازم نہ آتی ہو۔
- ۳۔ اس حکم سے کسی پر ظلم نہ ہوتا ہو۔
- ۴۔ وہ حکم مصلحت کے مطابق ہو۔

ان شرائط کے ساتھ حاکم کا حکم واجب التعمیل ہے، اور اسی اصول فقہاء کرام نے اپنے اس معروف  
اصول (Maxim) کے ذریعے بیان کیا ہے کہ:

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

امام کا رعیت پر تصرف مصلحت کے ساتھ بندھا ہوا ہے۔ (۳)

۵۵۔ لہذا اگر کوئی اسلامی حکومت مصلحت عامہ کے پیش نظر یہ حکم جاری کرے کہ آئندہ کوئی

(۱) رد المحتار، ص ۸۰ ج ۱، کتاب الصلاة، باب العیدین (۲) غلہ رد المحتار، ص ۵۳ ج ۲۔

(۳) الاشارة، النظام، ص ۱۵۷ ج ۱۔

باشئہ فلاں چیز مقررہ حد سے زائد اپنے اختیار سے اپنی ملکیت میں نہ لائے تو چونکہ اس حکم سے مذکورہ بالا ۴ شرائط کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی، اس لیے ایسا حکم جائز اور واجب التعمیل ہے، چنانچہ ایسی ملکیت کے تحت ہو تو شریعت کے خلاف نہیں ہے۔

## مالکوں سے املاک چھین کر تحدید ملکیت

۵۶۔ تحدید ملکیت کی دوسری صورت یہ ہے کہ مالکوں سے ان کی موجودہ املاک چھین کر ان کی ملکیت پر تحدید عائد کی جائے، یعنی یہ قانون بنا دیا جائے کہ جس شخص کے پاس مقررہ حد سے زائد کوئی جائیداد ہوگی، وہ اس سے لے لی جائے گی، پھر اس تحدید کی بھی دو صورتیں ہیں:

۱۔ یہ کہ چھینی ہوئی جائیداد کا کوئی معاوضہ مالک کو ادا نہ کیا جائے۔

۲۔ یہ کہ جو جائیداد اس سے لی گئی ہے، اس کا معاوضہ ادا کیا جائے۔

یہی دو صورتیں زیر نظر مقدمے سے براہ راست متعلق ہیں، اور ان کے بارے میں یہ دیکھنا ہے کہ قرآن و سنت کی رو سے حکومت کے لیے ایسی تحدید عائد کرنا جائز ہے یا نہیں؟

۵۷۔ جہاں تک پہلی صورت (بلا معاوضہ جائیدادیں لے لینے) کا تعلق ہے، اگر وہ جائیدادیں ناجائز طریقے سے حاصل کی گئی ہیں، تو انہیں ضبط کر کے اصل مالکوں یا مستحقین کو دیدینا نہ صرف جائز، بلکہ اسلامی حکومت کے فرائض میں داخل ہے لیکن اگر وہ جائیدادیں جائز طریقے سے حاصل کی گئی ہیں تو قرآن و سنت کی رو سے ان پر بلا معاوضہ قبضہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سوال کا تعلق اسلامی کے مجموعی معاشی نظام سے ہے، اور اس سوال کو اسلام کی دوسری معاشی تعلیمات سے الگ کر کے دیکھنا کسی طرح درست نہیں، بلکہ اسی سے غلط فہمیوں کا آغاز ہوتا ہے۔

۵۸۔ جب سے دنیا میں اشتراکی نظام معیشت ایک نئے نظام کی صورت میں سامنے آیا ہے، اس وقت سے بے جا ارتکاز دولت کے خاتمے، منصفانہ تقسیم دولت اور فلاحی معاشی نظام کا تصور نیشنلائزیشن کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ گیا ہے، اور بعض ذہنوں میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ دولت کے صرف چند ہاتھوں میں سمٹنے، اور دوسروں کے اس سے محروم ہونے کا صرف ایک ہی علاج ہے، اور وہ نیشنلائزیشن یا تحدید ملکیت، اس کے علاوہ منصفانہ تقسیم دولت کا کوئی راستہ نہیں ہے، لہذا اگر کوئی نظام نیشنلائزیشن یا تحدید ملکیت کا قائل نہ ہو تو وہ لازماً بیجا ارتکاز دولت کا حامی اور منصفانہ تقسیم دولت کا مخالف ہوگا، اور اس سے ضرور سرمایہ دارانہ معیشت کو تقویت ہوگی۔

۵۹۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ تصور اسلامی کے معاشی احکام اور اس کے بنائے ہوئے منصفانہ

نظام معیشت سے ناواقفیت پر مبنی ہے، اسلام بیک وقت بیجا ارتکاز دولت کا پُر زور مخالف بھی ہے، اور جائز ملک کے احترام کا پر زور داعی بھی، اس نے اپنی معاشی تعلیمات و احکام کے ذریعے دولت کی آمد و خرچ کا نظام ہی ایسا بنایا ہے کہ اس کو اپنانے سے دولت صرف چند ہاتھوں میں سمٹ کر کوئی فتنہ نہیں بن سکتی، اسلام کے وہ احکام جو بیجا ارتکاز دولت کے فتنے پر موثر بند باندھتے ہیں، میں انشاء اللہ آگے ذکر کرونگا، لیکن یہاں صرف توجہ دلائی ہے کہ اگر اسلام کسی کی جائز ملکیت کو زبردستی بلا معاوضہ لینے کو منع کرتا ہے تو اس کے معنی ہرگز یہ نہ سمجھنے چاہئیں کہ وہ بیجا ارتکاز دولت کو جواز کا کھلا لائسنس دے رہا ہے، اس لیے کہ اس نے دوسرے راستوں سے اس کا کھل انسداد کر دیا ہے، جن کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

۶۰۔ اس تمہید کے بعد کسی کی ملکیت کو بلا معاوضہ چھین لینے کے بارے میں قرآن و سنت اور

فقہ اسلامی کے احکام ذیل میں پیش کرتا ہوں: (۱)

۶۱۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسُوفَ نُصْلِيهِ نَارًا، وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا  
اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ، لیکن کوئی تجارت ہو جو باہمی رضامندی سے واقع ہو تو مضاقتہ نہیں، اور تم ایک دوسرے کو قتل نہ کرو، بلاشبہ اللہ تعالیٰ تم پر بڑے مہربان ہیں۔ (۲)

اس آیت میں یہ اصول واضح طور پر بیان کر دیا گیا ہے کہ کسی بھی شخص کا کوئی مال اس کی مرضی اور معاوضے کے بغیر کسی کے لیے حلال نہیں، آیت میں جو ”ناحق طور پر“ کہا گیا ہے، اس کی تفسیر میں امام فخر الدین رازیؒ امام المفسرین حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت حسن بصریؒ سے نقل کرتے ہیں:

”الباطل هو كل ما يوخذ من الانسان بغير عوض“

ناحق ہر وہ مال ہے جو کسی انسان سے بلا معاوضہ (زبردستی) لیا جائے۔ (۳)

۲۶۔ اسی اصول کو ایک دوسری جگہ اس طرح ارشاد فرمایا گیا ہے:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا

(۱)۔ واضح رہے کہ یہاں گفتگو کسی کی جائیداد کو چھین لینے کی ہو رہی ہے، اس جائیداد پر شرعی یا سرکاری واجبات جو زکوٰۃ یا جائز ٹیکسوں کی شکل میں ہو سکتے ہیں، ان کی اسلام میں کس حد تک اجازت ہے؟ یہ ایک مستقل موضوع ہے، جو اس وقت ہمارے پیش نظر نہیں۔ (۲)۔ النساء ۲۹:۴ و ۳۰۔ (۳)۔ التفسیر الکبیر للرازی، ص ۶۹، ۷۰، ج ۱، مطبوعہ ایران۔



مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ۔

اور آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق مت کھاؤ، اور ان کو حکام کے پاس اس غرض سے مت لے جاؤ، کہ لوگوں کے مال کا ایک حصہ گناہ کے طریقے پر کھاؤ، جب کہ تمہیں علم بھی ہو (کہ ایسا کرنا جائز نہیں) (۱)

۶۳۔ لوگوں کی جائز املاک کے مکمل احترام کی تاکید اور ان پر ان کی رضامندی کے بغیر دست اندازی کی مذمت قرآن کریم نے اور بھی کئی آیتوں میں بیان فرمائی ہے۔ (۲)

۶۴۔ قرآن کریم نے ارشاد فرمایا ہے:

وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

اور لوگوں کے لیے ان کی چیزوں میں کمی نہ کرو، اور زمین میں فساد پھلاتے نہ پھرو۔ (۳)

یہ جملہ قرآن کریم میں تین جگہ حضرت شعیب علیہ السلام کی زبانی کہلایا گیا ہے، ان کی قوم ناپ تول میں کمی کرنے کی عادی تھی، اس لیے حضرت شعیب علیہ السلام نے انہیں اس بری عادت کو چھوڑنے کے لیے پہلے تو صاف طور پر فرمایا کہ ”لوگوں کی چیزوں میں کمی نہ کرو“ مشہور مفسر علامہ ابو حیان اندلسی فرماتے ہیں کہ پہلے تو انہیں ایک خاص جرم سے منع فرمایا گیا جو خرید و فروخت کے وقت ناپ تول میں کمی کی صورت میں کیا جاتا تھا، بعد میں ”لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ“ فرما کر ہر طرح کے حقوق میں کتر بیونت اور کمی کو عمومی طور پر منع کر دیا۔ (۴)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ آیت صرف ناپ تول میں کمی کے محدود معنی پر ہی دلالت نہیں کرتی، بلکہ لوگوں کی جائز املاک میں ہر ایسا تصرف جو ان میں کمی کا باعث ہو، اس کے عموم میں داخل ہے، لفظ ”بخس“ کے معنی عربی زبان میں ”کمی کرنے“ کے آتے ہیں اور ایک حدیث میں یہ لفظ ٹھیک ”تحدید ملکیت“ کے معنی میں آیا ہے، اور اس میں حکومت کی طرف سے لوگوں کی جائز املاک میں کمی کرنے کی مذمت کی گئی ہے، اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

يَأْتِي عَلَى النَّاسِ يَسْتَحِلُّ فِيهِ الْمَرْبَا بِالْبَيْعِ، وَالْخَمْرَ بِالنَّبِيذِ، وَالْبَخْسَ بِالزَّكَاةِ

لوگوں پر ایک ایسا زمانہ آجائے گا جس میں سود کو بیع کے پہانے حلال کیا جائے گا، شراب کو نبیذ (شریت خرمایا شریت جو) کے بہانے اور بخس (لوگوں کا مال کم کر کے قبضہ کرنے) کو زکوٰۃ کے بہانے۔ (۵)

(۱) البقرة ۲: ۱۸۸۔ (۲) ملاحظہ ہو النساء ۴: ۲۹ و ۴۰ و ۱۶۱ والتوبہ ۹: ۳۴ الانعام ۶: ۱۵۲، نبی اسرائیل ۷: ۳۴۔

(۳) ہود ۱۱: ۸۵ و الشعراء ۲۶: ۱۸۔ (۴) البحر المحیط۔ (۵) القائل للزمخشري ص ۶۵ ج ۱، وغریب

الحدیث لابن جوزی ص ۵۸ ج ۱، ولسان العرب لابن منظور ص ۲۵ ج ۶۔

حدیث کا مطلب واضح طور پر یہ ہے کہ سود، شراب اور غصب کو اس دلیل سے حلال کیا جائے گا کہ جو مقصد بیع، فیذ اور زکوٰۃ کا ہے، ہم ان کاموں کے ذریعے وہی مقصد پورا کر رہے ہیں، لہذا یہ حلال کام ہیں، اور ”غصب“ کے لیے ”زکوٰۃ“ کا بہانہ استعمال کرنے سے صاف واضح ہے کہ یہاں کسی شخص کے انفرادی غصب کا ذکر نہیں ہو رہا ہے جو حکومت کی طرف سے ہو، کیونکہ زکوٰۃ کا بہانہ وہی استعمال کر سکتی ہے۔ (۱) اور حکومت بھی زکوٰۃ کا بہانہ اسی وقت اختیار کر سکتی ہے جب وہ یہ غصب ذاتی عیش و عشرت کے لیے نہ کر رہی ہو، بلکہ بزعم خود ”مصلح عامہ“ کے نام پر کر رہی ہو، کیونکہ اسی وقت یہ کہا جاسکتا ہے کہ لوگوں سے یہ مال اسی مقصد کو پورا کرنے کے لیے لیا جا رہا ہے جس مقصد کے لیے زکوٰۃ شریعت نے فرض کی ہے، اس کے باوجود حدیث میں اسے ”خس“ قرار دے کر مذکورہ آیت قرآنی کے عموم میں داخل فرمایا گیا ہے، اور حلال قرار دینے کی مذمت فرمائی گئی ہے، جس سے صاف واضح ہے کہ مذکورہ آیت قرآنی حکومت کی طرف سے لوگوں کی جائز املاک کو بلا معاوضہ لینے کی حرمت پر دلالت کر رہی ہے۔

۶۵۔ آنحضرت ﷺ: حجتہ الوداع کے موقع پر جو عظیم الشان خطبہ دیا، اس میں اسلامی تعلیمات کا نچوڑ اور اسلامی کے سیاسی، معاشی اور سماجی اصولوں کا، امتیاز نہایت واضح الفاظ میں ارشاد فرمایا تھا، اس خطبے کا ایک اہم حصہ یہ ہے:

”فان دماءکم و اموالکم و اعراضکم علیکم حرام کحرمة یومکم هذا فی

بلدکم هذا فی شہرکم هذا“

پس تمہارے خون، تمہارے مال اور تمہاری آبرو تم پر ایسی ہی حرمت کی حامل ہے جیسے اس (مبارک) مہینے اور اس (مبارک) شہر میں تمہارے اس دن (یعنی یوم حج) کی حرمت ہے۔ (۲)

۶۶۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

کل المسلم علی المسلم حرام، دمه و ماله و عرضه

ہر مسلمان پورے کا پورا دوسرے مسلمان کے لیے حرام ہے، اس کا خون بھی، اس کا مال بھی، اور اس کی آبرو بھی۔ (۳)

(۱)۔ صحیح بخاری، کتاب العلم، باب لیبلغ العلم الشاہد الغائب، حدیث نمبر ۱۰۵، صحیح مسلم، ج ۲ ص ۶۰، کتاب القسامہ،

باب تخلیط تحریم الدماء والاعراض والاموال، (۲)۔ چنانچہ مشہور محدث اور فقہ امام اوزاعیؒ نے اس حدیث کی یہی تشریح

فرمائی ہے، کہ اس سے مراد حکام کی طرف سے لوگوں کے اموال پر قبضہ کرنا ہے۔ (دیکھیے: لسان العرب ص ۲۵، ج ۶)،

(۳)۔ صحیح مسلم، ج ۲ ص ۳۱۷، کتاب البر والصلة، باب تحریم ظلم المسلم وخذلہ واختقاره ودمه وعرضه ومالہ۔

حضرت منقر بن عیلہ آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں:

ان القوم اذا اسلموا احرزوا اموالهم ودماءهم

بلاشبہ جب کوئی قوم مسلمان ہو جائے تو وہ مال اور اپنے خون کو محفوظ کر لیتی ہے۔ (۱)

۶۸۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من ظلم قبل شبر من الارض طوفه سبع ارضين

جو شخص کسی کی بالشت بھر زمین بھی ناحق لے لے، اس کے گلے میں سات زمینوں کا

طوق ڈالا جائے گا۔ (۲)

۶۹۔ حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من ظلم من الارض شيئا طوق من سبع ارضين

جو شخص کسی کی بالشت بھر زمین بھی ناحق لے لے، اس کے گلے میں سات زمینوں کا

طوق ڈالا جائے گا۔ (۳)

۷۰۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من اخذ من الارض شيئا بغير حقه خسف به يوم القيامة الى سبع ارضين

جو شخص زمین کا کوئی بھی حصہ حق کے بغیر لے لے، اسے قیامت دن سات زمینوں

میں دھنسا دیا جائے گا۔ (۴)

۷۱۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لا ياخذ احد شبرا من الارض بغير الحق الا طوقه الله تعالى الى سبع ارضين

کوئی بھی شخص بالشت بھر زمین ناحق نہیں لیتا، مگر اللہ تعالیٰ اس کے گلے میں سات

زمینوں کا طوق ڈال دیں گے۔ (۵)

۷۲۔ حضرت ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

(۱)۔ سنن ابی داؤد، کتاب الخراج والامارة، باب اقطاع الارضين، حدیث نمبر ۳۰۶۷ و سنن الدارمی ص ۱۳۶ ج ۲،

حدیث نمبر ۲۲۸۳۔ (۲)۔ صحیح بخاری، کتاب المظالم، باب نمبر ۱۳، حدیث نمبر ۲۳۵۳، و کتاب بدء الخلق، حدیث نمبر

۳۱۹۵۔ (۳)۔ صحیح بخاری، کتاب المظالم، حدیث نمبر ۲۳۵۲، و بدء الخلق، حدیث نمبر ۳۱۹۸۔ (۴)۔ صحیح بخاری،

کتاب المظالم، حدیث نمبر ۲۳۵۲، و بدء الخلق۔ حدیث نمبر ۳۱۹۶۔ (۵)۔ صحیح مسلم کتاب المساقاة باب تحریم المظالم و

لا یحل لمسلم ان یاخذ مال اخیه بغیر حق، ودالک لما حرم اللہ مال المسلم

علی المسلم عصا اخیه بغیر طیب نفس۔

کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کا مال کسی حق کے بغیر لے، اور یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمان کا مال مسلمان پر حرام کیا ہے، اور اس کو بھی حرام کیا ہے کہ کوئی اپنے بھائی کی لاش بھی اس کی خوش دلی کے بغیر لے۔ (۱)

۷۳۔ حضرت عمر بن یثرب روایت فرماتے ہیں کہ:

سمعت خطبة النبی ﷺ بمنی، فکان فیما خطب بہ ان قال: لا یحل لامری من

مال اخیه الا ما طابت بہ نفسہ۔

میں نے منیٰ میں نبی کریم ﷺ کا خطبہ سنا، اس خطبے میں آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ کسی شخص کے لیے اپنے بھائی کے مال سے کوئی چیز بھی حلال نہیں ہے، سوائے اس کے جو وہ خود خوش دلی سے دیدے۔ (۲)

۷۴۔ حضرت والہ بن اسقع روایت فرماتے ہیں کہ:

سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: المسلم علی المسلم حرام دمه، و عرضه وماله۔

میں نے رسول کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ مسلمان مسلمان پر حرام ہے، اس کا

خون بھی، اس کی آبرو بھی، اور اس کا مال بھی (۳)

۷۵۔ حضرت عبداللہ بن مسعود روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

حرمة مال المسلم كحرمة دمه

مسلمان کے مال کی حرمت اس کے خون کی حرمت کی طرح ہے۔ (۴)

۷۶۔ ابوہریرہ الرقاشی اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لا یحل مال امری مسلم الا بطیب نفس منه

کسی مسلمان شخص کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں۔ (۵)

۷۷۔ حضرت سائب بن یزید روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ:

لا یاخذ احدکم متاع صاحبه لا عباً ولا جاذاً، واذا اخذ احدکم متاع صاحبه فلیردھا الیہ۔

(۱)۔ موارد المعاشی ص ۲۸۳ و مسند احمد ج ۵ ص ۴۲۵ و کشف الاستار للبیہقی ص ۱۳۳ ج ۲ و جال الصحیح کما فی مجمع الزوائد

ص ۱۷۱ ج ۳۔ (۲)۔ مجمع الزوائد ص ۱۷۱ ج ۴ بحوالہ مسند احمد ج ۵ ص ۱۱۳ و تہذیب طبرانی در جال احمد ثقات۔

(۳)۔ رجالہ ثقات، کما فی مجمع الزوائد ص ۱۷۲ ج ۴، و مسند احمد، ج ۳ ص ۴۹۱۔ (۴)۔ مجمع الزوائد ص ۱۷۲ ج ۴،

و کشف الاستار للبیہقی ج ۲ ص ۱۳۴۔ (۵)۔ مجمع الزوائد ص ۱۷۲ ج ۴، بحوالہ مسند ابویعلیٰ۔

تم میں سے کوئی شخص کا کوئی ساتھی کا کوئی سامان نہ مذاق میں لے، نہ سنجیدگی سے، اور اگر کسی کا کوئی سامان کبھی لیا ہو تو اسے اسی کو لوٹا دے۔<sup>(۱)</sup>

۷۸۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ:

قلت: یا رسول اللہ! اتی الظلم الظلم؟ فقال: ذراع من الارض ينقصها المرمہ المسلم من حق اخيه، الاطوفها يوم القيامة الى قعر الارض ولا يعلم قعرها الا الله الذي خلقها۔  
میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! سب سے بڑا ظلم کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: اگر ایک گز زمین بھی کوئی مسلمان شخص اپنے بھائی کے حق میں سے کم کرے، تو اسے قیامت کے دن زمین کی تہہ تک اس کے گردن میں طوق بنادیا جائے گا، اور زمین کی تہہ کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں جس نے اسے پیدا کیا۔<sup>(۲)</sup>  
۷۹۔ حضرت ابومانک اشعری روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

اعظم الغلول عند الله عزوجل ذراع من الارض، تجدون الرجلين جارين في الارض لو في الدار، فيقطع احد هما من حظ صاحبه ذراعا اذا اقتطعه طوقه من سبع ارضين في يوم القيامة  
اللہ تعالیٰ کے نزدیک عظیم ترین خیانت ایک گز زمین (میں خیانت) ہے، تم اگر دیکھو کہ دو آدمی کسی زمین یا کسی گھر میں پڑوسی ہیں، پھر ان میں سے ایک شخص اپنے ساتھی کے حصے سے ایک گز کاٹ کر لے لیتا ہے تو جب وہ ایسا کرے گا تو قیامت کے دن اس کے گلے میں سات زمینوں کا طوق ڈالا جائے گا۔<sup>(۳)</sup>

۸۰۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من اخذ شيئا من الارض بغير حقه من سبع ارضين لا يقبل منه صرف ولا عدل۔  
جو شخص زمین کا کچھ حصہ جائز وجہ کے بغیر لے لے تو اسے سات زمینوں کا طوق پہنایا جائے گا، اور اس سے کوئی معاوضہ یا فدیہ قبول نہیں کیا جائے گا۔<sup>(۴)</sup>

۸۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من غصب رجلا ارضا ظلما لقي الله وهو عليه غضبان  
جو شخص کسی دوسرے شخص سے کوئی زمین ظلماً چھین لے، وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر ناراض ہوگا۔<sup>(۵)</sup>

(۱)۔ مجمع الزوائد، ص ۲۷۱ ج ۳، بحوالہ المعجم الکبیر للطبرانی۔ (۲)۔ مجمع الزوائد، ص ۲۷۱ ج ۳، وسند احمد، ج ۱ ص

۲۹۷، المعجم الکبیر للطبرانی، واسناد احمد حسن۔ (۳)۔ اسناد حسن، کما فی مجمع الزوائد، ص ۲۷۱ ج ۳، وسند احمد،

ج ۵ ص ۳۳۱۔ (۴)۔ مجمع الزوائد، ص ۲۷۱ ج ۳، وکشف الاستار، ج ۲ ص ۱۳۵۔ (۵)۔ مجمع الزوائد،

ص ۲۷۱ ج ۳، بحوالہ المعجم الکبیر للطبرانی، دونی یحییٰ بن عبد الحمید الحمانی، وهو ضعیف، وقد وثق

۸۲۔ حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من احيا ارضا ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق  
جو شخص مردہ (غیر مملوک و غیر آباد) زمین کو آباد کرے تو وہ زمین اسی کی ہے، اور دوسرے  
کی زمین میں ناجائز طور پر آباد کاری کرنے والے کو کوئی حق حاصل نہیں ہوتا۔<sup>(۱)</sup>

۸۳۔ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

ان من قضاه رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم انه ليس لعرق ظالم حق۔  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں میں سے ایک فیصلہ یہ ہے کہ کسی ناحق آباد کار کو کوئی حق نہیں۔<sup>(۲)</sup>

۸۴۔ حضرت یعلیٰ بن مرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ایما رجل ظلم شبرا من الارض كلفه الله ان يحفره حتى يبلغ اخر سبع  
ارضین، ثم يطوفه الى يوم القيامة حتى يقضى بين الناس۔

جو شخص بالشت بھر زمین بھی ظلماً لے تو اللہ تعالیٰ اسے مامور کریں گے کہ اس زمین کو  
کھودے، یہاں تک کہ سات زمینوں کے آخر تک پہنچ جائے، پھر وہ اس کے گلے کا  
طوق بنایا جائے گا، یہاں تک کہ لوگوں کے درمیان مکمل فیصلہ ہو جائے۔<sup>(۳)</sup>

۸۵۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو انھیں بہت سی  
نصیحتیں فرمائیں۔ ان میں سے ایک نصیحت یہ تھی:

فان هم اطاعوا لك بذلك فاخبرهم ان الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من  
اغنياءهم، فترد على فقرائهم، فان اطاعوا لك بذلك فاياك وكرائم اموالهم۔

پس اگر وہ لوگ (یعنی یمن کے باشندے) تمہاری اس بات کو مان لیں (کہ پانچ نمازیں ان پر فرض  
ہیں) تو انھیں بتلائیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے مال میں صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مالدار  
لوگوں سے لیا جائے گا، اور ان کے حاجت مند افراد میں تقسیم کیا جائے گا، پس اگر وہ اس بارے میں  
تمہاری اطاعت کر لیں تو ان کی عمدہ اور حرمت والی املاک (میں دست اندازی) سے مکمل پرہیز  
کرتا۔<sup>(۴)</sup>

(۱)۔ تلخیص سنن ابی داؤد و الترمذی، ص ۲۶۵ ج ۴، حدیث نمبر ۲۹۳۹، و ترمذی، کتاب الاحکام، باب ذکر فی احیاء ارض

الموات، حدیث نمبر ۱۳۷۸۔ (۲)۔ مجمع الزوائد، ص ۱۷۴ ج ۴، مسند احمد، ج ۵ ص ۳۲۷، و المعجم الکبیر للطبرانی۔

(۳)۔ مجمع الزوائد، ص ۱۷۵ ج ۴، مسند احمد، ج ۳ ص ۱۷۳، و رجال بعض اسانیدہ رجال صحیح۔

(۴)۔ صحیح بخاری، کتاب الزکاة، و کتاب المغازی، باب نمبر ۴۰، حدیث نمبر ۳۳۳۷

اس حدیث میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہ حاکم دیا گیا ہے کہ ”ان کی عمدہ اور حرمت والی املاک سے مکمل پرہیز کرنا“ اس سے صاف واضح ہے کہ لوگوں کی انفرادی ملکیت کا احترام صرف افراد ہی کی ذمہ داری نہیں، بلکہ حکومت اور اس کے عمال بھی ان تمام احکام کے یکساں طور پر مخاطب ہیں، اور ان کے لیے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ وہ لوگوں کی جائز املاک کسی معاوضے کے بغیر ان کی ملکیت سے نکالیں۔

۸۶۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ پر نظر ڈالی جائے تو اس میں یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ آپ کے عہد مبارک میں مسلمان معاشی اعتبار سے مختلف حیثیتوں کے مالک تھے، بعض حضرات مثلاً حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ، حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ، حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ وغیرہ معاشی طور پر خوشحال صحابہ میں شمار ہوتے تھے، اور بعض حضرات کو نان جویں بھی مشکل سے میسر آتی تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنگ دست طبقے کو اوپر لانے اور بیچارہ گناہ دولت کو ختم کرنے کے لیے بہت سے اقدامات فرمائے، جن کا اثر بعد میں عام خوشحالی کی صورت میں ظاہر ہوا، لیکن پوری حیات طیبہ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشحال صحابہ سے ان کی املاک زبردستی لے کر تنگ دست صحابہ کو دی ہوں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسب معاش کا نظام ایسا بنایا کہ اس میں ہر شخص کو اس کی محنت کا صلہ پورا پورا ملے، ناجائز ذرائع آمدنی پر پابندی عائد فرمائی، محض دولت کے بل بوتے پر دوسروں پر ظلم کرنے کے راستے بند فرمائے، زکوٰۃ، عشر اور میراث کے احکام پر ٹھیک ٹھیک عمل کرایا، لوگوں کو تنگ دست افراد کی مالی امداد کے لیے ترغیب کا راستہ بھی اختیار فرمایا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ دنیوی مال و متاع کو مقصد زندگی قرار دینے والی ذہنیت کا خاتمہ فرما کر لوگوں میں آخرت کی بہبود کی فکر پیدا فرمائی، جس کے نتیجے میں لوگوں نے خوش دلی سے اپنی ضرورت سمجھ کر تنگ دست افراد کی مالی امداد میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، لیکن کسی بھی موقع پر لوگوں کو اپنی جائز املاک سے دستبردار ہونے پر سرکاری حکم کے ذریعے مجبور نہیں فرمایا۔

یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اسلام معاشی توازن اور منصفانہ تقسیم دولت کے جائز املاک کی کمیاتی تحدید یا لوگوں کی جائز املاک کو زبردستی قبضے میں لینے کا راستہ اختیار نہیں کرتا، بلکہ اس سلسلے میں اس کا طریق کار بالکل دوسرا ہے، جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

۸۷۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے سرکاری سطح پر جائز طریقے سے حاصل شدہ ملکیت کے احترام کی ایک واضح مثال غزوہ حنین کا واقعہ ہے، اس جہاد میں مسلمانوں کو کافی مال غنیمت حاصل ہوا

تھا، جس میں اس زمانے کے دستور کے مطابق غلام اور کنیریں بھی شامل تھے، عام طور سے مال غنیمت کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کا پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کرنے کے بعد باقی سارا مال مجاہدین میں تقسیم کر دیا جاتا ہے، اور تقسیم کے نتیجے میں جو چیز جس شخص کے حصے میں آجائے وہ اس کا مالک سمجھا جاتا ہے، بنو ہوازن جن سے حنین کے مقام پر جنگ ہوئی تھی، ان کے بارے میں آنحضرت ﷺ کو توقع تھی کہ شاید وہ شکست کے بعد مسلمان ہو کر آجائیں گے، اس لیے آپ نے مال غنیمت تقسیم کرنے میں اس لیے جلدی نہیں فرمائی کہ اگر وہ لوگ مسلمان ہو کر آجائیں تو ان کا مال انھی کو واپس کر دیا جائے، آنحضرت ﷺ نے تقریباً دو ہفتے ان کا انتظار کیا، اور مال غنیمت تقسیم نہیں کیا، لیکن جب وہ اس مدت میں نہ آئے، تو آخر ہرانہ کے مقام پر مال غنیمت (غلاموں اور کنیروں سمیت) مجاہدین کے درمیان تقسیم فرما دیا۔

اتفاق سے جب مال غنیمت تقسیم ہو چکا تو بنو ہوازن مسلمان اور تابع ہو کر آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور خواہش ظاہر کی کہ ان کا مال اور غلام کنیریں واپس کر دی جائیں، آنحضرت ﷺ کی خواہش تو شروع ہی سے یہ تھی کہ یہ لوگ مسلمان ہو کر آئیں، اور ان کا مال انھیں واپس کر دیا جائے، واپس کرنے میں بہت سی دینی اور سیاسی مصلحتیں بھی تھیں، لیکن چونکہ مال تقسیم ہو چکا تھا، اس لیے آپ نے بنو ہوازن کے وفد سے فرمایا: کہ میں نے تو دس دن سے زیادہ آپ کے انتظار میں مال غنیمت تقسیم نہیں کیا، لیکن اب جب کہ مال غنیمت تقسیم ہو چکا ہے، تو سارے مال کی واپسی تو مشکل ہے، البتہ آپ دو چیزوں میں کسی ایک کا انتخاب کر لیں، یا مال کا، یا غلاموں اور کنیروں کا، جس چیز کو آپ پسند کریں، وہ آپ کو واپس کرنے کی کوشش کی جائے گی، انھوں نے غلام اور کنیروں کی واپسی کو پسند کیا۔ (جن کی تعداد روایتوں میں چھ ہزار بیان کی جاتی ہے) آپ نے فرمایا جہاں تک میرے اور میرے خاندان کے حصے کا تعلق ہے، وہ تو میں آپ کو واپس دیتا ہوں، لیکن جہاں تک دوسرے مسلمانوں کے حصے کا تعلق ہے، آپ ان سے مل کر بات کر لیں، اور ان پر یہ بات ظاہر کریں کہ آپ مسلمان ہو چکے ہیں، میں بھی آپ کی سفارش کروں گا، چنانچہ نماز ظہر میں جب تمام مسلمان جمع تھے، بنو ہوازن کے بعض افراد نے کھڑے ہو کر تقریریں کیں، اور مسلمانوں کو ترغیب دی کہ اپنے اپنے حصے میں آئے ہوئے غلام اور کنیریں واپس کر دیں، اس کے بعد آنحضرت ﷺ کھڑے ہوئے، اور حمد و ثناء کے بعد ارشاد فرمایا:

امام بعد، فان اخواننا جاورا تالین، انی قدرایت ان اردالیہم سیہم، فمن احب منکم ان یطیب ذلک فلیفعل، ومن احب منکم ان یکون علی ضظہ حتی نعطیہ ایاه من



اول ما یفیشی اللہ علینا فلیفعل۔

اما بعد، ہمارے بھائی (بنو ہوازن) ہمارے پاس تائب ہو کر آئے ہیں، اور میں نے فیصلہ کیا ہے کہ ان کے جنگی قیدی ان کو لوٹا دوں، اب آپ لوگوں میں سے جو شخص خوش دلی سے اپنے حصے کے غلام یا کنیز (بلا معاوضہ) لانا پسند کرے وہ (بلا معاوضہ) لوٹا دے، اور جو شخص اپنے حصے کو باقی رکھنا چاہے، اس شرط پر اپنے حصے کے غلام کنیز واپس کرے کہ اب اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو پہلا مال فیشی (بغیر جنگ ہونے والا دشمن کا مال) ہمیں ملے گا اس میں سے ہم اس کو معاوضہ دیں گے۔ صحیح بخاری میں ہے کہ آنحضرت ﷺ کی یہ بات سن کر لوگوں نے عرض کیا:

قد طیباً ذلک یا رسول اللہ!

یا رسول اللہ! ہم نے خوش دلی سے غلام اور کنیز واپس کر دیئے۔

لیکن آنحضرت ﷺ کو اس اجتماعی منظوری پر بھی اطمینان نہیں ہوا، اور یہ خیال رہا کہ ایسا نہ ہو کہ بعض لوگوں نے مجمع عام میں شرما شرمی منظوری دے دی ہو، یا کچھ لوگ شرم کی وجہ سے خاموش ہو گئے ہوں، اس لیے آپ ﷺ نے فوراً ہی فرمایا:

انا لا ندري من اذن منكم في ذلك ممن لم ياذن، فارجعوا حتى يرفع الينا عرفاؤكم امرکم۔

ہمیں ابھی یہ پتہ نہیں چلا کہ آپ میں سے کس نے اجازت دی ہے، اور کس نے نہیں دی، لہذا لوگ اپنی اپنی جگہ واپس چلے جائیں، یہاں تک کہ آپ کے نمائندے آپ کی بات ہم تک پہنچائیں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا صحیح بخاری میں ہے:

فرجع الناس، فكلهم عرفاؤهم، ثم رجعوا الى رسول الله ﷺ فاخبروه انهم قد طيبوا واذنوا۔

چنانچہ لوگ واپس چلے گئے، اور ان کے قبائلی نمائندے نے ان سے علیحدگی میں گفتگو کی، پھر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے، اور بتایا کہ لوگوں نے خوش دلی سے واپس کرنے کی اجازت دے دی ہے۔<sup>(۱)</sup>

آنحضرت ﷺ کے مشہور سیرت نگار محمد اسحاق نے اس واقعے کی مزید تفصیلات مختلف سندوں سے بیان کی ہے، ان میں بتایا ہے کہ اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن، عباس بن مرزاس اور بنو حمیم اور فرارہ کے بعض لوگوں نے اپنے حصے بلا معاوضہ لوٹانے سے انکار کیا، اور جب آنحضرت ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے اس پر ادنیٰ سی ناگواری کا بھی اظہار نہیں فرمایا، بلکہ ان سے وعدہ کیا

کہ آئندہ پہلے مال فیکٹی سے انھیں انکے حصوں کا معاوضہ ادا کر دیا جائے گا۔

(ملاحظہ ہو سیرت ابن ہشام مع الروض الانف ص ۳۰۶ ج ۲ و فتح الباری ص ۳۲ ج ۸)

اس واقعہ کا ایک ایک جزء آنحضرت ﷺ کی طرف سے انفرادی ملکیت کے مکمل احترام کا شاہد ہے، آنحضرت ﷺ امت کے مجموعی مصالح کے پیش نظر یہ چاہتے تھے کہ بنو ہوازن کو ان کے قیدی واپس کر دئے جائیں، ان قیدیوں کو مسلمانوں کی ملکیت میں آئے ہوئے کچھ زیادہ دیر نہیں ہوئی تھی، ابھی وہ ان کو اپنے گھروں تک بھی نہیں لے جاسکے تھے، یہ غلام اور کنیر ایسی ضرورت زندگی میں بھی شامل نہیں تھے کہ ان کے بغیر مسلمانوں کا گزراہ نہ ہو، یا ان کے بیشمار فضائل بیان فرما کر ہمیشہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو غلام آزاد کرنے کی جا بجا ترغیب دی تھی..... اگر ایک اسلامی ریاست کے لیے کسی مسلمان کی جائز ملکیت کو زبردستی لینا جائز ہوتا تو آنحضرت ﷺ کے لیے شاید اس سے زیادہ آسان اور موزوں موقع کوئی نہ تھا۔

لیکن چونکہ قاعدہ کے مطابق یہ غلام اور کنیر مال غنیمت کی تقسیم کے ذریعے مجاہدین کی ملکیت میں آچکے تھے، اور مالک کی خوش دلی کے بغیر کوئی چیز اس سے زبردستی لینا جائز نہ تھا، اس لیے آپ ﷺ نے مسلمانوں سے منظوری لی۔ اور محض اجتماعی طور پر منظوری لینے کو بھی کافی نہیں سمجھا، کیونکہ یہ اندیشہ تھا کہ یہ اجتماعی منظوری محض ظاہر داری اور ضابطے کی خانہ پری ہو کر نہ رہ جائے، اس لیے عرفاء (قبائلی نمائندے) کے ذریعے فرد افراد ہر شخص سے اس کی حقیقی منظوری معلوم کی گئی، اور اس کے نتیجے میں جن لوگوں نے معاوضے کا مطالبہ کیا، انھیں کسی ادنیٰ ناگواری کے بغیر معاوضہ دیا گیا۔

اس واقعے سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ جائز الماک کو بلا معاوضہ لے لینا جس طرح افراد کے لیے جائز نہیں، اسی طرح حکومت کے لیے بھی جائز ہے، اور وہ مصالح عامہ کے تحت بھی اس کی مجاز نہیں ہے، کیونکہ اگر کوئی حکومت اس کی مجاز ہوتی تو آنحضرت ﷺ سے زیادہ اس کا حق دار کوئی نہ تھا۔

۸۸۔ اسی غزوہ حنین کا ایک اور واقعہ بھی اس سلسلے میں قابل ذکر ہے، جس وقت فتح مکہ کے بعد

آنحضرت ﷺ کو اطلاع ملی کہ بنو ہوازن کے سردار مالک بن عوف نے مسلمانوں پر حملہ کرنے کے لیے ایک لشکر جبار اکٹھا کر لیا ہے، اور بعض دوسرے قبائل بھی اس کے ساتھ آٹے ہیں تو آپ نے مسلمانوں کو جنگ کی تیاری کا حکم دیا، مسلمانوں کے پاس ہتھیاروں کی کمی تھی، ایسے میں آپ کو اطلاع ملی کہ صفوان بن امیہ کے پاس بہت سے ہتھیار ہیں، صفوان بن امیہ اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے، لیکن ایک غیر مسلم شہری کی حیثیت سے مطیع ہو چکے تھے، آنحضرت ﷺ نے ان سے وہ زرہیں اور

ہتھیار مانگے، اور فرمایا کہ ہمیں بنو ہوازن کے مقابلے کے لیے ہتھیاروں کی ضرورت ہے، صفوان بن امیہ نے پوچھا:

اغصبا یا محمد

اے محمد! کیا آپ یہ ہتھیار مجھ سے چھیننا چاہتے ہیں؟

آپ نے جواب دیا:

بل عاریۃ مضمونۃ

نہیں، بلکہ ہم یہ عاریۃ لینا چاہتے ہیں جن کی واپسی کی ضمانت ہوگی۔<sup>(۱)</sup>

یہاں آنحضرت ﷺ نے واضح دفاعی ضرورت سے ایک غیر مسلم شہری کا ایک ہتھیار بھی بلا معاوضہ لینا پسند نہیں فرمایا، اور ان کی واپسی کی ضمانت دے کر وہ ہتھیار استعمال فرمائے۔

۸۹۔ مدینہ طیبہ میں وسائل پیداوار کے درمیان عدم توازن کا سب سے بڑا مسئلہ اس وقت پیدا ہوا جب مسلمانوں نے جوق در جوق مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ ہجرت شروع کی، اس وقت مدینہ طیبہ کی طرف ہجرت کرنے کو نہ صرف ایک دینی فریضہ، بلکہ ایمان کی علامت قرار دیا گیا تھا، اور قرآن کریم کی کئی آیتیں اس سلسلے میں نازل ہو چکی تھیں، مکہ مکرمہ کے یہ باعزت افراد اپنے گھر بار اور زمین و جائیداد چھوڑ کر آرہے تھے، اور انھیں معاشی طور پر بحال کرنا مدینہ طیبہ کی اسلامی ریاست کا ایک بہت بڑا مسئلہ تھا، مدینہ طیبہ کے انصار سے آنحضرت ﷺ نے ہجرت سے پہلے لیلۃ الحقبہ میں جو معاہدہ فرمایا تھا، اس میں ایک معاہدہ یہ بھی تھا کہ انصار مدینہ مہاجرین کی ہر ممکن مدد اور غم خواری کریں گے،<sup>(۲)</sup>

لما قدم المهاجرون المدينة من مكة وليس نا يديهم، وكانت

الانصار اہم الارص والعقار،

جب مہاجرین مکہ مکرمہ سے مدینہ واپس آئے تو خالی ہاتھ تھے، اور انصار مدینہ زمین

و جائیداد کے مالک تھے۔<sup>(۳)</sup>

اس موقع پر اگر آنحضرت ﷺ انصار مدینہ سے ان کی زائد از ضرورت زمینیں لے کر مہاجرین میں تقسیم فرماتے تو نہ صرف یہ کہ اس سے مہاجرین کا معاشی مسئلہ پوری طرح حل ہو جاتا، بلکہ یہ انصار مدینہ کے جذبہ ایثار کے عین مطابق ہوتا، لیکن بات صرف اتنی نہیں کہ آنحضرت ﷺ نے

(۱)۔ سنن ابی داؤد، وسیرت ابن ہشام، ص ۲۸۸ ج ۲۔ (۲)۔ فتح الباری ص ۹ ج ۵۔ (۳)۔ صحیح بخاری،

کتاب الہیۃ، باب المنیحة، حدیث نمبر ۲۶۳۱۔

مسئلے کے حل کا یہ طریقہ سوچا تک نہیں، بلکہ ایک مرحلے پر انصار مدینہ نے خود یہ پیشکش کی کہ آپ ہمارے کھجوروں کے باغات کو ہمارے اوت مہاجرین کے درمیان تقسیم فرمادیجیے، لیکن آپ نے اس پیشکش کو بھی قبول نہیں فرمایا، اس کے بعد انصار مدینہ نے متبادل تجویز یہ پیش کی کہ ہمارے مہاجر بھائی ہمارے باغوں میں بٹائی پر کام کریں، اور پھل آدھا آدھا تقسیم کر لیا جائے، آنحضرت ﷺ اور مہاجرین نے اس تجویز کو قبول فرمایا، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ یہ واقعہ ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں:

قالت الانصار للنبي ﷺ: اقسم بيننا وبين اخواننا النخيل، قال: لا، فقالوا: تكفونا المونة ونشر ككم في الشجرة، قالوا: سمعنا واطعنا۔

انصار نے نبی کریم ﷺ سے عرض کی کہ یا رسول اللہ! ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے درمیان نخلستان تقسیم فرمادیجیے، آپ نے فرمایا: نہیں، اس پر انصار نے کہا: اچھا آپ لوگ (یعنی مہاجرین) ہمیں باغوں میں کام کرنے سے بے فکر کر دیں، اور ہم آپ کو پھل میں شریک کر لیں گے، مہاجرین نے کہا: یہ ہمیں بخوشی منظور ہے۔<sup>(۱)</sup>

چنانچہ ایسا ہی ہوا، اکثر مہاجرین انصار کے باغات میں بٹائی پر کام کرتے رہے، اور پھل دونوں کے درمیان تقسیم ہوتا رہا، اس کے باوجود بعض مہاجرین ایسے تھے جو بٹائی پر کسی وجہ سے کام نہیں کر سکتے تھے، ایسے حضرات کو انصار کی زمینیں تو نہیں دی گئیں، لیکن انصار نے اپنی خوشی سے اپنے باغوں کے بعض درخت ان کے لیے مخصوص کر دیئے، کہ ان کا پھل وہ استعمال کر لیا کریں، چنانچہ وہ پھل استعمال کرتے رہے، لیکن جب غزوہ خیبر کے بعد مسلمانوں کو وسعت حاصل ہوئی، اور مہاجرین کو مال غنیمت سے حصہ ملا تو ایسے تمام حضرات نے وہ درخت بھی انصار کو واپس کر دیئے، حضرت انس رضی اللہ عنہ کی والدہ ام سلیم رضی اللہ عنہا نے ایک درخت آنحضرت ﷺ کو بھی پیش کیا تھا، اور آپ نے اپنے والدہ کی حبشی کنیز ام ایمن کو (جنہوں نے آنحضرت ﷺ کی پرورش کی تھی۔) عطا فرمایا، جب دوسرے مہاجرین نے اپنے اپنے درخت واپس کیے تو آنحضرت ﷺ نے بھی وہ درخت اس کی اصل مالک یعنی حضرت ام سلیم کو واپس کرنے کا فیصلہ فرمایا، لیکن حضرت ام ایمن یہ سمجھی تھیں کہ یہ درخت انھیں ہمیشہ کے لیے مالکانہ حقوق کے ساتھ دے دیا گیا ہے، اور چونکہ یہ درخت انھیں آنحضرت ﷺ نے عطا فرمایا تھا، اس لیے وہ اسے ایک تبرک بھی سمجھتی تھیں، اور اسے واپس کرنے پر راضی نہ تھیں، آنحضرت ﷺ نے انھیں اپنے ایک باغ سے دس گنا زائد درخت

(۱) صحیح بخاری، کتاب المزارعة، باب نمبر ۵، حدیث نمبر ۲۳۲۵، و کتاب الشروط، حدیث نمبر

وے کر راضی کیا، حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

ان النبی ﷺ لما فرغ من قتال اهل خيبر فانصرف الى المدينة رد المهاجرين الى الانصار من ثمارهم، فرد النبي ﷺ الى امه عذ اقصاء، فاعطى رسول الله ﷺ ام ايمن مكانهن من حائطه۔

نبی کریم ﷺ جب اہل خیبر سے جنگ کر کے فارغ ہوئے، اور مدینہ تشریف لائے، تو مہاجرین نے انصار کو ان کے عاریتہ دیئے ہوئے پھل دار درخت واپس کر دیے، اس موقع پر آنحضرت ﷺ نے میری والدہ کو ان کا دیا ہوا درخت بھی واپس کر دیا، اور ام ایمن کو اس کے بدلے اپنے باغ سے عطا فرمایا۔<sup>(۱)</sup>

خلاصہ یہ کہ مہاجرین کے معاشی مسئلہ کو حل کرنے کے لیے آنحضرت ﷺ نے انصار کے بے مثال جذبہ ایثار کے باوجود ان کی زمینوں یا درختوں کو مالکانہ حقوق کے ساتھ لینا یا مہاجرین کے قبضے میں باقی رکھنا گوارا نہیں فرمایا۔

اس تفصیل سے صاف واضح ہے کہ جو حضرات مہاجرین اور انصار کے درمیان ”مواخات“ کے معاملے کو تحدید ملکیت یا نیشنلائزیشن کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں، وہ کس قدر غلطی پر ہیں، مذکورہ بالا تفصیلات کے بعد یہ واقعہ تو تحدید ملکیت کے حق میں نہیں، بلکہ واضح طور پر اس کے خلاف جاتا ہے۔ آنحضرت ﷺ کی سیرت طیبہ سے یہ چند واقعات اس بات کا ناقابل انکار ثبوت ہیں کہ آپ نے انفرادی ملکیت کے احترام کا جو بنیادی اصول بار بار کھلے الفاظ میں بیان فرمایا، وہ محض ایک نظریہ ہی نہیں تھا، بلکہ آپ نے قدم قدم پر اس پر عمل کر کے دکھایا ہے، اور انتہائی نازک اور مشکل حالات میں غیر معمولی باریک بینی کے ساتھ اس کی نگہداشت فرمائی ہے، تاکہ آپ کے کسی عمل سے انفرادی ملکیت کو نظر انداز کرنے والے کوئی ادنی سہارا نہ لے سکیں۔

قرآن و سنت کے مذکورہ بالا دلائل اور آنحضرت ﷺ اور خلفاء راشدین کے تعامل کی وجہ سے اس مسئلے پر فقہاء امت کا اجماع اور اتفاق ہے کہ کسی شخص کی جائز ملکیت کو اس سے زبردستی چھیننا کسی کے لیے بھی جائز نہیں، خواہ وہ کوئی فرد ہو یا حکومت، عہد حاضر کے ایک محقق ڈاکٹر سعدی ابو حبیب نے ”موسوعة الاجماع“ کے نام سے انسائیکلو پیڈیا مرتب کی ہے، جس میں ان تمام مسائل کو جمع

(۱) صحیح بخاری، کتاب الہبہ، باب فضل الہبہ، حدیث نمبر ۲۶۳۰، مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: کتاب المغازی باب حدیث نبی

الغیر حدیث نمبر ۴۰۳۰، و باب مرجع النبی ﷺ من الاحزاب، حدیث نمبر ۳۱۲۰ صحیح مسلم کتاب الجہاد ص ۹۶ ج ۲ حدیث نمبر ۳۳۶۶ و

کیا ہے جن پر فقہاء امت کا اجماع اور اتفاق رہا ہے، اس میں وہ لکھتے ہیں:

اجمع جميع الخاصة والعامة على ان الله عزوجل حرم اخذ مال امرى مسلم لو معاهد بغير حق، اذا كان الماخذ منه ماله غير طيب النفس بان يؤخذ منه ما اخذ وقد اجمعوا جميعا على ان اخذه على السبيل التي وصفنا اثم و ظالم۔

تمام خاص و عام کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال نا حق لینے کو حرام قرار دیا ہے، جب کہ وہ شخص جس سے مال لیا جا رہا ہے اس بات پر خوش دلی سے راضی ہو کہ اس سے مال لیا جائے، نیز اس بات پر بھی اجماع ہے کہ جو شخص مذکورہ طریقے پر کسی کا مال لے، وہ ظالم اور گناہ گار ہے۔<sup>(۱)</sup>

علامہ ابن حزم اندلسی نے بھی اپنی کتاب میں ان مسائل کو جمع کیا ہے جن پر امت کے تمام علماء اور فقہاء کا اتفاق رہا ہے، اس میں وہ لکھتے ہیں:

”واتفقوا ان اخذا اموال الناس كلها ظلما لا يحل۔“ اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لوگوں کے کسی بھی قسم کے مال کو نا حق لے لینا حلال نہیں ہے۔<sup>(۲)</sup> علامہ ابن رشد اندلسی فقہاء کرام کے اختلافات کے مستند ترین شارحین میں سے ہیں، وہ فرماتے ہیں: لا يحل مال احد الا بطيب نفس منه، كما قال عليه الصلاة والسلام وان عقد عليه الاجماع۔

کسی شخص کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں ہے، جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے، اور اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔<sup>(۳)</sup>

قاضی محمد بن علی الشوکانی جو عموماً علمائے اہل حدیث کی ترجمانی کرتے ہیں، فرماتے ہیں: ولا شك ان من اكل مال مسلم بغير طيبة نفسه، اكل له بالباطل و مصرح به في عدد احاديث، منها حديث ”انما اموالكم و دماؤكم عليكم حرام“ و قد تقدم و مجمع عليه عند كافة المسلمين، و متوافق على معناه العقل والشرع

(۱) موسوعہ الاجماع، ص ۹۶۸، ج ۲ مؤلف سعدی ابو حنیفہ، مطبوعہ دار الفکر، دمشق ۱۴۰۲ھ

(۲) مراتب الاجماع لابن حزم ص ۵۹ مطبوعہ دار الکتاب العربی، بیروت

(۳) بدلیۃ الجہد، ص ۱۶۶، ج ۲، مطبوعہ مصر، کتاب المبعی، باب ۲، فصل فی البغش۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جو شخص کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر کھائے، وہ ناحق کھاتا ہے، اس کی تصریح متعدد احادیث میں موجود ہے، جن میں سے وہ حدیث بھی ہے کہ ”تمہارے مال اور تمہارے خون تم پر حرام ہیں“ اور یہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے، اور اس مسئلہ پر تمام مسلمانوں کا اجماع بھی ہے، اور عقل و شریعت دونوں اسی کی تائید کرتی ہیں<sup>(۱)</sup>

۹۱۔ مذکورہ مستند ماخذ میں اس مسئلہ پر اجماع امت نقل کیا گیا ہے، فقہاء امت کا کسی مسئلے پر اجماع و اتفاق بذات خود ایک مستقل دلیل ہے، جس کو قرآن و سنت کی تشریح و تعبیر میں اور اسلامی احکام کی صحیح فہم حاصل کرنے کے لیے اعلیٰ ترین مقام حاصل ہے، لہذا اجماع کی مذکورہ بالا نقول کے بعد فقہاء کرام کے انفرادی اقوال نقل کرنے کی اگرچہ ضرورت نہیں رہتی، تاہم مختلف فقہی مکاتب فکر کے چند اقوال جو ہمارے زیر بحث مسئلے کے بارے میں زیادہ واضح ہیں، ذیل میں نقل کرتا ہوں:

امام ابو یوسف مشہور امام مجتہد ہیں، اسلامی حکومت کے قاضی القضاۃ بھی رہے ہیں، انھوں نے خلیفہ وقت ہارون رشید کے سوالات کے جواب میں اپنی مشہور کتاب ”کتاب الخراج“ تصنیف فرمائی ہے، اس کتاب کا بنیادی موضوع اسلام کا نظام محاصل (Public Finance) ہے، لیکن ساتھ ہی انھوں نے اسلامی حکومت کے فرائض اختیارات پر بھی قرآن و سنت کی روشنی میں بڑی سیر حاصل بحثیں کی ہیں اس میں وہ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہیں کہ کچھلی اسلامی حکومتوں نے جو خراج زمین کسی شخص یا اشخاص کو بطور عطیہ دی ہوں، وہ ان کی ملکیت میں آجاتی ہیں، اس مسئلے پر آنحضرت ﷺ کی سنت سے دلائل پیش کرنے کے بعد وہ تحریر فرماتے ہیں:

”وکل من اقطعه الولاۃ المہدیون ارضا من ارض السواد و ارض العرب والجبال من الاصاف التي ذکرنا ان للامام ان یقطع منها فلا یحل لمایاتی بعدهم من الخلفاء ان یرد ذلک، ولا یخرجه من بدی من ہو فی یدہ وارثا او مشریاء، فاما ان اخذ لوالی من ید واحد ارضا واقطعها اخر، فهذا بمنزلة الغاصب غصب واحد واعطى اخر فلا یحل لا امام ولا یسعه ان یقطع احد امن الناس حق مسلم ولا معاهد، ولا یخرج من یدہ من ذلک شیئا الا یحق یجب له علیہ، فیاخذہ بذلک الذی وجب له علیہ، فیقطعہ من احب من الناس بذلک جائزہ، والارض عندی بمنزلة

(۱) نل الادوار للذوقانی، ص ۲۶۸ ج ۵۔ مطبوعہ معظنی البانی، مصر ۱۳۳۷ھ

المال، فللا مام ان یحیز من بیت المال من کان له غناء فی الاسلام ومن یقوی به علی العدو، ویعمل فی ذلک بالذی یری انه خیر للمسلمین واصلح لامرهم، و کذلک الارضوان یقطع الامام منها من احب من الاصناف التی سمیت ولا اری ان یرک ارضا لا ملک لا حد فیہا، ولا عمارة حتی یقطعها الا مام، فان ذلک اعمر للبلاد و اکثر للخراج“

اور زمین کی جن قسموں کے بارے میں میں نے پیچھے ذکر کیا ہے کہ امام (اسلامی حکومت) وہ زمینیں کسی کو بطور عطیہ دے سکتا ہے، ان میں سے جو زمینیں پچھلے ہدایت یافتہ سربراہان حکومت نے جن لوگوں کو دی ہیں، خواہ وہ سواد (عراق) کی زمینیں ہوں، یا عرب کی، یا پہاڑوں کی، بعد کے آنے والے خلفاء کے لیے حلال نہیں کہ وہ ان زمینوں کو ان سے واپس لیں، اور نہ یہ جائز ہے کہ جن لوگوں کے ہاتھ میں اب وہ زمینیں ہیں، خواہ انھیں بطور وارثت ملی ہوں، یا انھوں نے اصل مالکوں سے خرید کر حاصل کی ہوں ان کے قبضے سے انھیں نکالا جائے، رہی یہ بات کہ سربراہان حکومت ایک شخص سے زمین لے کر دوسرے کو دیدے تو یہ بالکل غصب کے حکم میں ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک کا مال غصب کر کے دوسرے کو دیدیا، امام (حکومت) کے لیے حلال نہیں ہے، اور اس کی قطعاً گنجائش نہیں ہے کہ وہ کسی مسلمان یا اسلامی ریاست کے کسی غیر مسلم شہری کا حق چھین کر کسی اور کو دیدے، اور نہ اس کے لیے جائز ہے کہ اس زمین کو اس کے قبضے سے نکالے، ہاں اگر حکومت کا کوئی حق کسی کے ذمہ واجب ہے، اور وہ اس واجب حق کی بنا پر کوئی زمین اس سے لے لے، اور پھر وہ زمین کسی اور شخص کو اپنی صوابدید سے دے دے تو یہ اس کے لیے جائز ہے، اور زمین میرے نزدیک عام اموال کی طرح ہے، امام کو یہ حق حاصل ہے کہ جس کسی شخص سے اسلام کو فائدہ پہنچتا ہو، یا جس سے دشمن کے خلاف قوت حاصل ہوتی ہو، اس کو بیت المال سے کوئی عطیہ دے دے، اور ہر وہ اقدام کرے جس میں مسلمانوں کی بھائی، اور ان کے معاملات کی مصلحت ہو، یہی حال زمین کا ہے، زمین کی جن قسموں کا میں نے شروع میں ذکر کیا ہے، امام وہ زمینیں مصلحت کے مطابق جسے چاہے دے سکتا ہے، اور میری رائے یہ ہے کہ امام کو زمین یا عمارت ایسی نہ چھوڑنی چاہیے جس پر کسی شخص کی ملکیت نہ ہو، بلکہ ایسی زمین لوگوں



میں تقسیم کر دینی چاہیے، کیونکہ اس سے ملک زیادہ آباد ہوگا، اور اس سے آمدنی زیادہ ہوگی۔ (۱)

اسی اصول کو امام شافعیؒ ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں:

لا يزول ملك المالك الا ان يشاء، ولا يملك رجل شيئا الا في الميراث۔۔۔۔۔ قال الله عز وجل: لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم۔۔۔۔۔ فلم اعلم احد امن المسلمين خالف في انه لا يكون على احد ان يملك شيئا الا ان يشاء ان يملكه الا الميراث۔۔۔۔۔ ولم اعلم احد امن المسلمين اختلفوا في ان لا يخرج ملك المالك المسلم من يديه الا با خراجه اياه بنفسه بيع، لو هبة، او غير ذلك۔

کسی مالک کی ملکیت زائل نہیں ہو سکتی جب تک وہ خود نہ چاہے، اور کسی شخص کو کسی چیز کا زبردستی مالک نہیں بنایا جاسکتا جب تک وہ خود نہ چاہے، اس میں صرف میراث کا مال مستثنیٰ ہے۔۔۔۔۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تم ایک دوسرے کا مال نا حق طور پر مت کھاؤ، الا یہ کہ تمہاری باہمی رضامندی سے کوئی تجارت ہو،۔۔۔۔۔ لہذا مجھے مسلمانوں میں کوئی ایک شخص بھی ایسا معلوم نہیں ہے جس نے اس مسئلے میں اختلاف کیا ہو، کہ کسی شخص کو اس کی خواہش کے بغیر کسی چیز کا مالک نہیں بنایا جاسکتا۔۔۔۔۔ اسی طرح مسلمانوں میں کوئی ایک شخص بھی مجھے ایسا معلوم نہیں ہے جس نے اس مسئلے میں اختلاف کیا ہو کہ کسی مالک کی ملکیت اس کے ہاتھوں سے اس وقت تک نہیں نکالی جاسکتی جب تک وہ خود اسے نہ نکالے، خواہ بیع کے ذریعہ، یا ہبہ کے ذریعہ (۲)

عالم اسلام کے مایہ ناز فقیہ، صوفی اور مفکر بزرگ امام غزالیؒ نے بھی اس مسئلے پر مفصل بحث کی ہے کہ کیا کوئی حکومت مصالح عامہ کے تحت لوگوں کی املاک ان سے زبردستی چھین سکتی ہے یا نہیں؟

”فان قال قائل: اذا راي الامام جمعا من الاغنياء يسرفون في الاموال

ويبذرون، ويصرفونها الى وجوه من الترفه والتعم و ضروب الفساد، فلو

راى المصلحة فى معاقبتهم ياخذ شىء من اموالهم وردة الى بيت

(۱) کتاب الخراج للإمام ابی یوسف، ص ۶۰، ۶۱ فصل فی ذکر القطائع۔ (۲) کتاب الاموال للإمام الشافعیؒ ج ۳ ص ۲۱۸، ۲۱۹



وسعى الناس فى المصالح والمكاسب ذاهبين و جائين ، فاذا قعد الناس عن المعاش و انقضت ايديهم عن المكاسب كسدت اسواق العمران۔  
یاد رکھو کہ لوگوں کی املاک پر دست درازی سے مال کی تحصیل و اکتساب کی امنگ لوگوں کے دل سے ختم ہو جاتی ہے، اس لیے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ہم خواہ کتنا مال کمالیں، بہر صورت وہ ہمارے ہاتھ سے چھین جائے گا، اور جب کسب مال کے سلسلے میں ان کی امنگ ختم ہو جاتی ہے تو ان کے ہاتھ معاشی جدوجہد سے رک جاتے ہیں، چنانچہ مال پر دست درازی جتنی ہوگی اسی نسبت سے عوام کی معاشی جدوجہد میں رکاوٹ پیدا ہوگی،۔۔۔۔۔ اور عمرانی اور بازاروں کی سرگرمی دراصل لوگوں کی معاشی جدوجہد سے وابستہ ہوتی ہے، جب لوگ معاشی جدوجہد میں سست پڑ جائیں، اور ان کے ہاتھ کمائی سے رک جائیں، تو آبادی کے بازار ویران ہو جاتے ہیں۔<sup>(۱)</sup>

یہ چند اقتباسات محض نمونے کے طور پر پیش کیے گئے ہیں، ورنہ ہر فرقہ کی کتاب میں یہ صراحت موجود ہے کہ کسی بھی شخص کی ملک کو بلا معاوضہ لے لینا کسی کے لیے جائز نہیں ہے، خواہ وہ کوئی فرد ہو یا حکومت، اور جیسا کہ پیچھے متحد حوالوں سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس مسئلے پر ہر دور میں اور ہر مکتب فکر کے فقہاء متفق رہے ہیں۔

۹۲۔ تاریخ اسلام میں بھی بعض واقعات ایسے پیش آئے ہیں کہ بعض حکومتوں نے مصالح ہی کے نام پر لوگوں کی اراضی پر بلا معاوضہ قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن زمانہ کے فقہاء نے نہ صرف یہ کہ اسے ناجائز قرار دیا، بلکہ اس پر احتجاج کیا، یہاں تک کہ انھیں یہ ارادہ ترک کرنا پڑا، ایک مرتبہ مصر کے حکمران سلطان ظاہر بھرس نے اراضی کو لوگوں سے چھیننے کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ جو لوگ صدیوں سے اراضی کے مالک چلے آ رہے تھے، ان کو اس بات کا پابند کیا کہ وہ اپنی اپنی اراضی کی اسناد ملکیت کا کوئی دستاویزی ثبوت پیش نہ کر سکیں، ان سے زمین چھین کر بیت المال میں داخل کر دی جائے، حالانکہ معروف شرعی اصول یہ ہے کہ جو شخص عرصہ دراز سے کسی چیز پر مالکانہ تصرفات کرتا چلا آ رہا ہو، اور کسی بھی قرینے سے اس کی ملکیت مشتبہ نہ ہو، اس کی ملکیت کا بار ثبوت (Onus of Proof) اس کے ذمہ نہیں، بلکہ اگر کوئی شخص اس کی ملکیت کو چیلنج کرتا ہے، تو بار ثبوت اس کے ذمے ہے۔

اس دور میں مصر کے معروف شافعی عالم جو اپنے علم و فضل، تفقہ اور تقویٰ میں معروف ہیں،

(۱) مقدمہ ابن خلدون، ص ۲۸۶، فصل نمبر ۳۶، مطبوعہ مکتبہ تجاریہ مصر۔

علامہ محی الدین نوویؒ تھے، انھوں نے اس پر شدید احتجاج کیا یہاں تک کہ شاہ ظاہر بھرس کو اپنا یہ ارادہ ترک کرنا پڑا، علامہ ابن عابدین شامیؒ اس واقعے کی تفصیل ان الفاظ میں بتاتے ہیں:

”وسبقہ الى ذلك الملك الظاهر بئيرس، فانه اراد مطالبة ذوى العقارات بمستندات تشهد لهم بالملك، والا انتزعها من ايديهم متعللا بما تعلق به ذلك الظالم، فقام عليه شيخ الاسلام الامام النووى رحمه الله تعالى وأعلمه بان ذلك غاية المجهل والعناد، وانه لا يحل عند احد من علماء المسلمين، بل من فى يده شئى فهو ملكه، لا يحل لاحد اعتراض عليه ولا يكلف اثباته بينة، ولارال النووى رحمه الله تعالى يشع على السلطان وبعضه الى ان كف عن ذلك“۔

اس سے پہلے شاہ ظاہر بھرس نے بھی ایسا ہی کیا تھا، ان کا ارادہ ہوا تھا کہ وہ زمین کے مالکوں سے ایسی دستاویزات کا مطالبہ کریں جو ان کی ملکیت کی شہادت دیتی ہوں، ورنہ وہ زمینیں ان سے چھین لی جائیں، اس غرض کے لیے اس ظالم نے متعدد وجوہ کا سہارا لیا تھا، لیکن شیخ الاسلام امام نوویؒ اس کے مقابلے پر کھڑے ہو گئے، اور اسے بتایا کہ ایسا کرنا انتہا درجے کی جہالت اور دھاندلی ہے، مسلمان علماء میں سے کسی کے نزدیک بھی ایسا کرنا حلال نہیں، بلکہ جو چیز جس شخص کے قبضے میں ہوتی ہے، وہ اس کی ملکیت ہے، کسی شخص کو اس پر اعتراض کر کے مالک کو ملکیت کی گواہی پیش کرنے کا حق نہیں پہنچتا، امام نووی سلطان کے اس ارادے کی تردید اور اسے نصیحت کرنے میں اس وقت تک مشغول رہے، جب تک وہ اپنے ارادے سے باز نہیں آگیا۔<sup>(۱)</sup>

بہر صورت: قرآن و سنت، اجماع امت اور فقہاء اسلام کی تصریحات کی روشنی میں اس بات کی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی کہ جس شخص کی ملکیت کسی زمین پر جائز طریقے پر ثابت ہو، اس سے وہ زمین بلا معاوضہ زبردستی ضبط کر لی جائے۔

۹۳۔ اب میں ان روایات کا مختصر جائزہ لینا چاہتا ہوں، جن کی بنیاد پر وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں یا ہمارے سامنے بحث کے دوران یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ مصالح عامہ کے پیش نظر کسی کی ملکیت بلا معاوضہ لے لینا اسلامی حکومت کے لیے جائز ہے:

(۱) رد المحتار لابن عابدین، ص ۲۸۱ ج ۳، مطبوعہ کوئٹہ، کتاب الجہاد باب الحشر والخراج۔

## حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی پالیسی

۹۴۔ وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں اس ضمن میں سب سے پہلے حضرت عمرؓ کا ایک ارشاد پیش کیا گیا ہے، جس کا ترجمہ اس فیصلے میں اس طرح مذکور ہے:

"If I had an opportunity to do what I had already done (to continue my policies) I would have taken from the rich their surplus wealth and distributed it among the needy."

یعنی: "اگر مجھے (اپنی پالیسی جاری رکھتے ہوئے) وہ کچھ کرنے کا موقع ملا جو میں پہلے کرتا رہا ہوں، تو میں مال دار لوگوں سے ان کی فاضل دولت لے کر اسے محتاج لوگوں میں تقسیم کر دوں گا۔"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس مبینہ ارشاد کے بارے میں چند وضاحتیں ضروری ہیں:

(۱) اس ارشاد کا جو ترجمہ فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں کیا گیا ہے، درست نہیں ہے، کیونکہ اس ترجمے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مال داروں سے ان کا فاضل مال لے کر غریبوں میں تقسیم کرنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مسلسل پالیسی تھی جس پر وہ عمل کرتے رہے اور آئندہ بھی اسی پالیسی کو جاری رکھنے کا عزم ظاہر کیا، حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے، وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فقرہ نجات اللہ صدیقی صاحب کی کتاب "اسلام کا نظریہ ملکیت" سے نقل کیا گیا ہے، انھوں نے تاریخ طبری کے حوالے سے اس کے اصل عربی الفاظ بھی لکھ دیئے ہیں، جو اس طرح ہیں:

"لو استقبلت من امری ما استدبرت لاخذت فضول اموال الاغنياء

فقسمنها علی فقراء المهاجرين"

عربی محاورے کی رو سے اس فقرے کا صحیح ترجمہ ہوگا:

"اگر شروع میں میری رائے وہ ہو جاتی جو بعد میں ہوئی تو میں مال داروں کا فاضل

مال لے کر اسے محتاج مہاجرین میں تقسیم کر دیتا" (۱)

تاریخ طبری کا اردو ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے، اس مترجم نے مذکورہ جملے کا ترجمہ اس طرح کیا ہے:

"اگر مجھے ان باتوں کا پہلے پتہ چل جاتا جو مجھے بعد میں معلوم ہوئیں، تو میں دولت

مندوں کے زائد مال و دولت کو حاصل کر کے انھیں غریب مہاجرین میں تقسیم کر دیتا" (۲)

(۱) تاریخ طبری، ص ۲۹۱ ج ۳، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۷ھ، واقعات ۲۳ھ

(۲) تاریخ طبری اردو، مترجم حافظ رشید ارشد، ص ۲۸۶ ج ۳۔ مطبوعہ نفیس اکیڈمی، کراچی ۱۹۶۷ء

اگرچہ عربی دان حضرات سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ترجمہ بھی عربی محاورے کے پوری طرح مطابق نہیں ہے، تاہم اس ترجمے کے مقابلے میں بہتر ہے جو وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے یا نجات اللہ صدیقی صاحب کی کتاب میں کیا گیا ہے، اور اس ترجمہ سے بھی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صرف ایک خیال تھا، ان کی ایسی پالیسی نہیں تھی، جس پر وہ عمل کرتے رہے ہوں، اور جیسا کہ میں آگے ذکر کروں گا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حالات کے جس پس منظر میں یہ بات ارشاد فرمائی، اس کے پیش نظر ترجمے کی اس غلطی سے بڑی غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں یہ تنبیہ مناسب ہے کہ یوں تو پیش کردہ حوالوں کی صحت ہر علمی اور تحقیقی کام میں انتہائی ضروری ہے، لیکن عدالتی فیصلوں، بالخصوص اس اہم اختیار سماعت (Jurisdiction) میں جو وفاقی شرعی عدالت یا سپریم کورٹ کی شریعت ایبیلیٹ بینچ کو حاصل ہے، اس کی اہمیت اور زیادہ بڑھ جاتی ہے، لہذا جہاں تک ممکن ہو، اس میں بالواسطہ حوالوں (Indirect References) اور غیر مستند ترجموں سے پرہیز کرنا چاہیے۔

(۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد حدیث کی معروف اور مستند کتابوں میں سے کسی کتاب میں مجھے نہیں ملا، یہ ایک تاریخی روایت ہے جو تاریخ طبری میں بیان ہوئی ہے، علامہ ابن حزمؒ نے بھی محلی (۱) میں اسے نقل کیا ہے، لیکن انھوں نے اس کی پوری سند ذکر نہیں کی، بلکہ اپنے سے تقریباً دو صدی پہلے کے محدث عبد الرحمن مہدی سے اسے نقل کیا ہے، تاریخ طبری میں اس کی پوری سند مذکور ہے، اس کی استنادی حیثیت کو بعض محققین نے مشکوک بتایا ہے۔ (۲)

(۳) اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول مستند طریقے پر ثابت ہو جائے تو یہاں یہ قول سیاق و سباق سے کاٹ کر نہایت مجمل طریقے پر بیان ہوا ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات کن حالات میں ارشاد فرمائی، کیا وہ دولت مند افراد کا سارا مال غریبوں میں تقسیم کرنا چاہتے تھے، یا اس کی کوئی حد ان کے ذہن میں تھی؟ مذکورہ روایت میں ان میں سے کوئی بات بھی واضح نہیں ہے۔

## امادہ کی قحط سالی

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے کے حالات اور ان کے دوسرے ارشادات کو پیش نظر رکھتے

(۱) محلی لابن حزم ص ۶۲۷ ج ۶۔

(۲) ملاحظہ ہو: ڈاکٹر عبدالسلام العبادی کی کتاب "الملکیۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ" ص ۲۶۶ ج ۲، بحوالہ "نظرات فی

کتاب اشتراکیۃ الاسلام" الشیخ محمد الحامد، ص ۱۲۹، ۱۳۰۔

ہوئے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات اس شدید قحط سالی کے بعد ارشاد فرمائی تھی جو ”عام الرمادہ“ کے نام سے مشہور ہے، اور جس میں ہزار ہا افراد کے بھوک سے مر جانے کا اندیشہ پیدا ہو گیا تھا، امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کر کے اس قحط کے حالات اور اس کے بار میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد اس طرح بیان فرمایا ہے:

”ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال عام الرمادة، وكانت سنة شديدة ملمة بعد ما اجتهد في امداد الاعراب بالابل والقمح والزيت من الارياف كلها حتى بلغت الارياف كلها مما جهدوا ذلك، فقام عمر يدعو، فقال: اللهم اجعل رزقهم على رؤس الجبل، فاستجاب الله له للمسلمين، فقال: حين نزل به الغيث: الحمد لله، فوالله لو ان الله لم يفرحها ماتت ركت باهل بيت المسلمين لهم سعة الا ادخلت معهم اعدادهم من الفقراء فلم يكن اثنان يهلكان من الطعام على ما يقيم واحدا“

”حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے رمادہ کے سال میں فرمایا اور یہ بڑا سخت مصیبت کا سال تھا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زرخیز علاقوں سے اونٹ، گندم اور زیتون منگوا کر دیہات کے لوگوں کی مدد فرمائی تھی، یہاں تک کے زرخیز علاقے اس امداد کے باریک وجہ سے خشک ہو گئے، اس موقع پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دعا کی کہ یا اللہ! ان کے لیے پہاڑوں کی چوٹیوں پر (برسنے والی بارش کے ذریعہ) رزق مہیا فرما، اللہ تعالیٰ نے ان کی اور مسلمانوں کی دعا قبول فرمائی، چنانچہ جب بارش ہو گئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: الحمد للہ: خدا کی قسم اگر اللہ تعالیٰ اس مصیبت کو دور نہ فرماتا تو میں کسی بھی کشادہ حال گھرانے کو نہ چھوڑتا جس میں اس کے افراد خاندان کی تعداد کے برابر فقراء کو ان کے ساتھ شامل نہ کر دیتا، کیونکہ جتنا کھانا ایک آدمی کے لیے کافی ہو سکتا ہے، اگر اس پر دو آدمی گزارہ کرتے تو ان میں کوئی ہلاک نہ ہوتا“ (۱) ”الادب المفرد“ کا اردو ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے، اس میں بھی روایت دیکھی جاسکتی ہے، (۲) امام ابن سعد نے بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

”لولم اجد للناس من المال ما يسعهم الا ان ادخل على كل اهل بيت

(۱) الادب المفرد، الامام البخاری ص ۸۲، ۸۳ باب نمبر ۲۸۳، فضل اللہ الصمد ص ۲۳، ۲۴ ج ۲

(۲) الادب المفرد، ترجمہ مولانا ظلیل الرحمن نعمانی، ص ۲۷۲، مطبوعہ دارالاشاعت، کراچی ۱۹۶۹ء

عدتہم، فیقاسمونہم انصاف بطونہم حتی یاتی اللہ بحیا فعلت، فانہم  
لن یہلکوا عن انصاف بطونہم“

اگر مجھے اتنا مال نہ ملتا جو لوگوں کی ضرورت پوری کر دے، اور لوگوں کی حاجت روائی  
کے لیے اس کے سوا کوئی صورت نہ ہوتی کہ میں ہر گھرانے میں اس کے افراد کے  
برابر دوسرے افراد کو داخل کر دوں، تا کہ وہ سب آدمی آدمی خوراک تقسیم کر کے  
کھائیں، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ بارش عطا فرمائے، تو میں ایسا ہی کر گزرتا، کیونکہ  
لوگ آدھا پیٹ کھانے کی وجہ سے ہلاک نہ ہو جاتے۔<sup>(۱)</sup>

یہ ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا ارشاد کا پس منظر، یعنی شدید قحط سالی کے اس زمانے میں جب  
ہزار ہا افراد کے بھوکے مرنے کا اندیشہ تھا، آپ نے یہ ارادہ فرمایا تھا کہ خوشحال لوگوں کو اس بات کا پابند بنادیں  
کہ وہ اپنے افراد خاندان کے برابر دوسرے افراد کو بھی اپنے ساتھ کھانے میں شریک کر لیا کریں، لیکن چونکہ یہ  
خیال آپ کو اس وقت آیا جب قحط سالی ختم ہو چکی تھی، اس لیے آپ کو اس پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں پڑی۔  
یہ صورت حال ہمارے زیر بحث مسئلے سے بالکل مختلف ہے، ہماری گفتگو اس صورت میں ہو رہی  
ہے جب مالکان اراضی نے اپنے تمام شرعی واجبات ادا کر دیئے ہوں، اور ان کی ملکیت بھی جائز ہو، سوال  
یہ ہے کہ کیا اس صورت میں ان کی زمینیں بلا معاوضہ ان سے لی جاسکتی ہیں؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس  
ارشاد سے ایسے مواقع پر بلا معاوضہ زمینیں لے لینے کا کوئی جواز معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے  
دولت مند افراد پر جو ذمہ داری عائد کرنے کا ارادہ فرمایا تھا، وہ ان کے شرعی واجبات کا ایک حصہ تھی۔

## بھوک مٹانے کی شرعی ذمہ داری

۹۵۔ قرآن و سنت اور فقہ اسلامی کی تصریحات میں یہ بات واضح ہے کہ اگر کسی بھی مسلمان کو  
کوئی ایسا انسان ملے جو بھوک سے بیتاب ہو، اور اس کے پاس بھوک مٹانے کا کوئی سامان نہ ہو، تو اس  
پر شرعاً واجب ہے کہ اس کی بھوک مٹانے کا سامان کرے، یہ محض اس کا احسان نہیں ہے، بلکہ اس کی  
شرعی ذمہ داری ہے، چنانچہ قرآن کریم نے جا بجا اس کا حکم دیا ہے، مثلاً ارشاد ہے:

”فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكٌ رَقِیۡۃٌ اَوْ اِطْعَامٌ فِیۡ یَوْمِ ذِی

مَسْعَیۡۃٍ یَّتِمَّ اَذًا فَرِیۡۃً اَوْ یَسْكِنَ اَذًا مَرِیۡۃً“<sup>(۲)</sup>

(۱) طبقات ابن سعد، ص ۳۱۶ ج ۳، مطبوعہ دار صادر، بیروت، احوال سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ۔



پس وہ شخص گھائی میں کیوں نہ گھس گیا؟ اور تمہیں کیا معلوم کہ گھائی کیا ہے؟ کسی کی گردن چھڑانا، یا کسی بھوک والے دن میں کسی قرابت دار یتیم یا کسی خاک آلود مسکین کو کھانا کھلانا۔<sup>(۱)</sup>

اسی طرح قرآن کریم نے جہنیوں کی زبانی ان کے جہنم میں جانے کے اسباب بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُتَصَنِّينَ وَلَمْ يَكُنْ تُطْعَمُهُ فَمَا يَسْكِينُ“

ہم نماز پڑھنے والوں میں نہ تھے، اور ہم مسکین کو کھانا نہیں کھلاتے تھے۔<sup>(۲)</sup>

آنحضرت ﷺ نے بھی متعدد احادیث میں اس کا حکم دیا ہے، حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آپ نے ارشاد فرمایا:

فَكَوِ اللِّعَانِي، يَعْصِي الْأَسِيرَ، اطْعَمُوا الْمَدْمَعِ

(جنگی) قیدی کو چھڑاؤ، اور بھوکے کو کھانا کھلاؤ۔<sup>(۳)</sup>

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”يَمَّا أَعْلَى عَرَصَةٍ أَصْبَحَ فِيهِمْ لَمَرٌ، جَائِعٌ فَقَدْ بَرَأَتْ مِنْهُمْ دُمَةُ اللَّهِ تَعَالَى“

جس کسی احاطے کے لوگ اس حالت میں صبح کو بیدار ہوں کہ ان کے درمیان کوئی شخص بھوکا ہو تو ایسے لوگوں سے اللہ تعالیٰ کا ذمہ بری ہے۔<sup>(۴)</sup>

اسی طرح حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”لَيْسَ بِمَثْمُومٍ مَنْ بَاتَ شَبْعَانَ، وَجَارَهُ جَائِعٌ إِلَى جَنْبِهِ“

وہ شخص مومن نہیں ہے جو رات کو پیٹ بھر کو سوائے اور اس کا پڑوسی اس کے پہلو میں بھوکا ہو۔<sup>(۵)</sup>

قرآن و سنت کے ان ارشادات کی بنا پر امت کے تقریباً تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ جو شخص بھی کسی کو بھوکا پائے، اسے کھانا کھلانا اس پر واجب ہے، اور اگر قحط کا زمانہ ہو جس میں بہت سے لوگ بھوکے ہوں تو ان کی بھوک مٹانا اس علاقے کے خوش حال لوگوں پر فرض کفایہ ہے، اس سلسلے میں چند فقہاء کی تصریحات درج ذیل ہیں:

(۱) سورۃ البلد، آیت ۱۶ تا ۱۸۔ (۲) سورۃ الدھر ۷۴، ۷۳، ۷۲۔ (۳) صحیح البخاری، کتاب الجہاد

باب نمبر ۱۷، حدیث نمبر ۳۰۳۶۔ (۴) مسند احمد، ج ۳ ص ۶۲ طیبہ، ارسا، بیروت۔ (۵) مشکوٰۃ شریف

ج ۳ ص ۴۳، کتاب الادب، باب الخلق والرحمة علی الخلق، بحوالہ بیہقی فی شعب الایمان۔

امام ابو بکر صاصؓ فرماتے ہیں:

”ان المفروض اخراجه هو الزكاة، الا ان تحدث امور توجب المساواة والا عطاء، نحو الجائع المضطر، والعارى المضطر، لوميت ليس له من يكفنه او يواريه“

مال کا جو حصہ نکالنا مالک کے ذمہ واجب ہے، وہ زکوٰۃ ہی ہے، الا یہ کہ ایسے امور پیش آجائیں جو غم خواری اور دینے کو واجب کر دیں، مثلاً کوئی بھوکا اضطرار کی حالت میں سامنے آجائے، یا کوئی تنگ مضطر ہو، یا کوئی میت ہو جس کے کفن دفن کا کوئی انتظام نہ ہو۔<sup>(۱)</sup>

فقہ حنفی کی مشہور کتاب ”الاختیار“ میں علامہ موصلیؒ لکھتے ہیں:

من اشتد جوعه حتى عجز عن طلب القوت، وفرض على كمال من علم به ان يطعمه، لو بدل عليه من يطعمه، صوناله عن الهلاك، فان امتنعوا عن ذلك حتى مات اشتر كوافي الاثم

کوئی شخص شدید بھوک میں مبتلا ہو، اور گزارے کے لائق غذا کی تلاش سے عاجز ہو چکا ہو، تو ہر وہ شخص جسے اس بات کا علم ہو، اس پر فرض ہے کہ اسے کھانا کھلائے، تاکہ وہ ہلاکت سے بچ سکے، اگر تمام لوگ اس فریضہ کی ادائیگی سے باز رہے، یہاں تک کہ وہ شخص مر گیا، تو گناہ میں سب شریک ہوں گے۔<sup>(۲)</sup>

شافعی مذہب کے مشہور عالم علامہ ربیعؒ ان افعال کی فہرست شمار کراتے ہوئے جو مسلمانوں پر فرض کفایہ ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

”ودفع ضرر المسلمين واهل الذمة ككسوة عار مایستر عورته، لویثی بدنه مما یضره، و اطعام جائع اذالم یندفع ذلك الضرر بزكاة وسهم المصالح من بیت المال، لعدم شیئی فیہ، لولم یمنع متولیه ولو ظلماً۔۔۔ ومنه یؤخذ انه لو سئل قادر فی دفع ضرر لم یجزله الامتناع و ان كان هناك قادر اخر“

اسی طرح مسلمانوں اور ذمیوں (اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں) سے ضرر

(۱) احکام القرآن للجصاص، ص ۱۰۶ ج ۳، مطلب فی زکاة الذہب والنفقة

(۲) الاختیار تعلیل الخیار، ص ۵ ج ۴، کتاب الکرمیۃ۔ فصل فی الکسب۔

دفع کرنا بھی فرض کفایہ ہے، مثلاً کسی بچے کو اتنا لباس دینا جس سے وہ ستر عورت کر سکے، یا اپنے بدن کو مضر اثرات (گرمی یا سردی) سے بچا سکے، اور بھوکے کو کھانا کھلانا، جب کہ یہ ضرر زکوٰۃ سے اور بیت المال کے مصالحت عامہ کی مد سے دور نہ ہو سکتا ہو، یا تو اس لیے کہ بیت المال میں کچھ موجود نہ ہو، یا اس لیے کہ اس کا ختم دینا نہ ہو، خواہ وہ ظلمایا کر رہا ہو۔۔۔ اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر کوئی شخص جو اس ضرر کو دفع کرنے پر قادر ہے، اگر اس سے بات کا مطالبہ کیا جائے (کہ اس ضرر کو دور کرنے پر خرچ کرے) تو اس کے لیے انکار کرنا جائز نہیں، خواہ وہاں کوئی دوسرا شخص بھی موجود ہو، جو خرچ کرنے پر قادر ہے۔ (۱)

اور امام غزالیؒ تحریر فرماتے ہیں:

اذا اصاب المسلمين قحط او جذب، واشرف على الهلاك جمع، فعلى الاغنياء سد مجاعتهم ويكفون فرضاً على الكفاية  
جب مسلمانوں کو قحط یا خشک سالی کا سامنا ہو، اور بہت سے لوگ ہلاکت کے کنارے پہنچ جائیں، تو ان کی بھوک کا انتظام کرنا مالدار لوگوں کی ذمہ داری ہے، اور یہ فرض کفایہ ہے۔ (۲)

بہر صورت! بھوکے بچے شخص کی فوری ضرورت کی تکمیل یا قحط سالی کے زمانے میں قحط زدہ افراد کی امداد تو ہر مسلمان کا شرعی فریضہ ہے، اگر کوئی شخص اس فریضہ کی ادائیگی میں کوتاہی کرے تو وہ گناہ گار ہے، اور ایسی صورت میں اسلامی حکومت اسے اس فریضے کی ادائیگی پر مجبور بھی کر سکتی ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اپنے جس ارادے کا اظہار فرمایا وہ اس اصول کے عین مطابق ہے، جو قرآن و سنت کی روشنی میں فقہاء امت کے درمیان طے شدہ یہ، لیکن اس سے مذکورہ ایرجی کے بغیر کسی شخص کی جائز املاک پر بلا معاوضہ زبردستی قبضہ کرنے کا جواز ہرگز ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ہماری تمام تر گفتگو دو مفروضات کی بنیاد پر ہو رہی ہے، ایک یہ کہ مالک کی ملکیت شرعی اعتبار سے جائز ہو، اور دوسرے یہ کہ وہ اپنی املاک پر عائد ہونے والے تمام شرعی واجبات ادا کرتا ہو، قرآن و سنت اور فقہ اسلامی کے جو دلائل پیچھے بیان کیے گئے ہیں، ان کی رو سے ایسے شخص کی کسی بھی مملوکہ چیز کو بلا معاوضہ زبردستی اس کی ملکیت سے نکالنا جائز نہیں، ہاں اس کو تمام شرعی واجبات ادا کرنے پر بزور قانون مجبور کیا جاسکتا ہے، جن میں قحط زدہ

(۱) نہایۃ المحتاج للفرط ص ۴۲ ج ۸، کتاب الجہاد، مطبوعہ بیروت

(۲) فقہاء اہل بیت ص ۲۳۲ بحوالہ "الملکیۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ" از ذاکر عبد السلام العبادی، ص ۸۲ ج ۳۔

افراد کی خوراک بھی شامل ہے۔

## فاضل مال کو خرچ کرنے کا حکم

۲۶۔ یہیں سے ایک اور نکتے کی بھی وضاحت ہو سکتی ہے، جو ہمارے سامنے بحث کے دوران اٹھایا گیا، اور وہ یہ کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

”لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ وہ کیا خرچ کریں؟ آپ کہہ دیجیے جو (ضرورت سے) فاضل ہو“ (۱)

نکتہ یہ اٹھایا گیا کہ اس آیت سے تمام لوگوں کو ضرورت سے زائد مال خرچ کرنے کا حکم دیا ہے، اگر لوگ از خود اس حکم کی تعمیل نہ کر رہے ہوں، اور حکومت اس پر عمل کرانے کے لیے ان کا فاضل مال ان سے لے کر غریبوں میں تقسیم کر دے تو اس میں کیا حرج ہے؟

اس سوال کا جواب اس بات پر موقوف ہے کہ قرآن کریم کا یہ ارشاد (کہ زائد از ضرورت مال خرچ کر دو) کوئی وجوبی حکم (Maneatory order) ہے، یا استنباطی حکم ہے؟ اگر وجوبی حکم ہے تو بلاشبہ زائد از ضرورت مال کا خرچ کرنا شرع واجبات میں شامل ہو گیا، اس لیے بزور قانون اس کی تعمیل کرانے کا اختیار حکومت کو ہوگا، لیکن اگر یہ کوئی استنباطی حکم ہے، جسے مالکان کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے، تو پھر شرعی واجبات میں داخل نہ ہوگا، اس لیے حکومت کو اس پر بزور قانون مجبور کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، لہذا پہلے اس بات کی تحقیق کر لینا مناسب ہے، کہ یہ حکم کس نوعیت کا ہے؟

## ”قل العفو“ کا صحیح مطلب

اس آیت قرآنی کا سیاق و سباق، اور اس کے نزول کا پس منظر واضح طور پر بتا رہا ہے کہ یہ کوئی وجوبی حکم نہیں ہے، ترغیبی اور استنباطی نوعیت کا حکم ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے کہ یہ حکم از خود نازل نہیں ہوا، بلکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سوال کے جواب میں نازل ہوا ہے، چنانچہ آیت کے الفاظ کا ترجمہ یہ ہے، ”لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ وہ کیا خرچ کریں؟“ یہ الفاظ صاف بتا رہے ہیں کہ کچھ لوگ اپنا مال اپنی مرضی سے اللہ کی راہ میں خرچ کرنا چاہتے تھے، لیکن وہ یہ جاننا چاہتے تھے کہ کتنا مال خرچ کرنا اجر و ثواب کا موجب ہے؟ اس کے جواب میں فرمایا گیا کہ جو مال تمہاری ضرورت سے زائد ہو، اس کی جو مقدار بھی خرچ کر دو گے، موجب اجر و ثواب ہوگی، اس

سوال کے جواب کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ جب قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے کے فضائل نازل ہوئے، تو بعض صحابہ کرام ان فضائل کو حاصل کرنے کے جوش میں اپنا سارے کا سارا مال خرچ کر دیتے تھے، اور خود ان کے اور ان کے اہل و عیال کے لیے کچھ نہ بچتا تھا، ان کا یہ جذبہ تو بلاشبہ قابل قدر تھا، لیکن اس طرح نقلی صدقہ کرنے کی بنا پر چونکہ خود اپنے نفس اور اپنے بیوی بچوں کا واجب حق پامال ہوتا تھا، اس لیے قرآن و سنت نے انہیں اس سے روکا اور یہ بتایا کہ نقلی صدقہ اسی مال سے خرچ کرو جو تمہارے اور تمہارے اہل و عیال کی ضرورت سے زائد ہو۔

یہ بات ان حدیثوں سے مزید واضح ہو جاتی ہے، جو حافظ ابن جریر طبری نے اس آیت کی تفسیر میں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ قال: اتی رسول اللہ ﷺ رجل ببیضة من ذهب اصابها فی بعض المعادن، فقال: یا رسول اللہ! خذ هذه منی صدقة، فواللہ ما اصبحت املك غیرها، فاعرض عنہ، فاتاه من رکنہ الايمن، فقال له مثل ذالک، فاعرض عنہ، ثم قال له مثل ذالک، فاعرض عنہ، ثم قال له مثل ذالک، فقال: هاتها مغضبا، فاخذها فحذفه بها حذفة لو اصابه شجره، لوعقره، ثم قال: یحییٰ احدکم بماله کله یتصدق به، و یجلس یتکفف الناس، انما الصدقة عن ظہر غنی۔

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص سونے کا ایک انڈا لے کر آیا جو اس نے کسی کان سے حاصل کیا تھا، آکر عرض کیا یا رسول اللہ: یہ مجھ سے صدقہ کے طور پر (خرچ کے لیے) لے لیجیے، کیونکہ خدا کی قسم آج کی صبح میں اس کے سوا کسی چیز کا مالک نہیں ہوں، آنحضرت ﷺ نے اس کی طرف سے منہ پھیر لیا، پھر وہ دائیں جانب سے آیا، اور وہی بات پھر کہی، آپ ﷺ نے پھر منہ موڑ لیا، اس نے پھر وہی بات کہی تو آنحضرت ﷺ نے ناراضگی کے انداز میں فرمایا: ”لاؤ“ یہ کہہ کر سونا اس سے لے لیا، پھر اسے اسی کی طرف اس انداز میں پھینکا کہ اگر وہ اسے لگ جاتا تو اسے چوٹ لگ جاتی، پھر فرمایا: تم میں سے بعض لوگ اپنا سارے کا سارا مال صدقہ کرنے کے لیے اٹھا لاتے ہیں، پھر دوسروں کے دست نگر بن کر بیٹھ جاتے ہیں، (قابل ثواب) صدقہ تو وہ ہے جو اپنی ضروریات

پوری کرنے کے بعد ہو۔

(۲) عن جابر بن عبد اللہ، قال: قال رسول اللہ ﷺ: اذا كان احدكم فقيراً فليبدأ بنفسه، فان كان له فضل فليدفعه بنفسه بمن يعول، ثم ان وجد فضلاً بعد ذلك فليصدق على غيرهم

حضرت جابر رضی اللہ عنہ ہی روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص محتاج ہو تو سب سے پہلے اپنے نفس پر خرچ کرے، اگر اپنے نفس پر خرچ کرنے کے بعد کچھ بچ جائے تو اپنے نفس کے ساتھ ان لوگوں سے شروع کرے جن کی کفالت اس کے ذمہ ہے، اگر پھر بھی کچھ بچ جائے تو اب صدقہ کرے۔

(۳) عن ابی ہریرۃ قال: قال رجل: یا رسول اللہ! عندی دیار، قال انفقہ علی نفسك، قال: عندی اخر، قل: انفقہ علی اهلك، قال: عندی اخر، قال: انفقہ علی ولدك، قال: عندی اخر، قال: فانت ابصر

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرے پاس ایک دینار ہے، آپ نے فرمایا کہ اسے اپنے اوپر خرچ کر، اس نے کہا کہ میرے پاس اس کے علاوہ ایک اور بھی ہے، آپ نے فرمایا کہ اپنے گھر والوں پر خرچ کر، اس نے کہا کہ میرے پاس ایک اور ہے، آپ نے فرمایا کہ اسے اپنی اولاد پر خرچ کرو، اس نے کہا کہ میرے پاس ایک اور بھی ہے، آپ نے فرمایا کہ اس کے بارے میں تم ہی بہتر فیصلہ کر سکتے ہو۔<sup>(۱)</sup>

ان تمام احادیث سے واضح ہے کہ حالات کے جس پس منظر میں یہ آیت نازل ہوئی ہے، وہاں صورتحال یہ نہیں تھی کہ لوگ کم خرچ کر رہے تھے، اور انہیں زیادہ خرچ کرنے کا حکم دینے کے لیے یہ فرمایا گیا کہ تم فاضل مال صدقہ کر دو، بلکہ صورت حال یہ تھی کہ لوگ اپنی استطاعت سے کہیں زیادہ صدقہ کر رہے تھے، اور انہیں اعتدال کی اس کم ترین حد پر لانا مقصود تھا کہ وہ کم از کم اپنے اور اپنے گھر والوں کی ضروریات کو پورا کر لیں۔۔۔ دوسرے الفاظ میں سوال کرنے والوں کا فضا یہ نہیں تھا کہ ہمارے اوپر کتنا خرچ کرنا واجب ہے؟ بلکہ پوچھنا یہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ کتنا صدقہ ہمارے لیے جائز ہے؟ اس کے جواب میں فرمایا گیا کہ ”جتنا ضرورت سے زائد ہو“ اس کا خرچ کرنا جائز ہے، اس سے

(۱) تفسیر ابن جریر، ج ۳ ص ۲۶۱، مطبوعہ بیروت، مطبع جدید۔

آگے اپنے زیر کفالت بیوی بچوں کا حق مار کر خرچ کرنا جائز نہیں۔

چنانچہ حافظ ابن جریر طبریؒ اس آیت پر مفصل بحث کے بعد فرماتے ہیں:

”الصواب من القول فی ذالک مقالہ ابن عباس علی مارواه عنہ عطیہ من ان قوله ”قل العفو“ لیس بإيجاب فرض فرض من الله حقا فی ماله، ولكنه اعلام منه ما یرضیہ من الفقة مما یسخطہ جوابامہ لمن سال نبیہ محمدًا ﷺ عما فیہ له رضا، فهو ادب من الله لجميع خلقہ علی ما ادبہم بہ فی الصدقة غیر المفروضات، ثابت الحکم غیر ناسخ لحکم کان قبلہ بخلافہ، ولا منسوخ بحکم حدث بعدہ، فلا یبغی لذلّی ورع و دین ان یتجاوز فی صدقات التطوع و ہباتہ و عطایا النفل و صدقہ ما ادبہم بہ نبیہ ﷺ بقولہ ”اذا کان عند احدکم فضل فلیدأ بنفسہ، ثم باہلہ، ثم بولدہ، ثم یسلک حینئذ فی الفضل مسلكہ التی ترضی الله ویحبہا“ وذلك هو القوام بین الاسراف والافتار الذی ذکرہ الله عزوجل فی کتابہ ان شاء الله تعالیٰ“

اس آیت کی تفسیر میں صحیح بات وہ ہے جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمائی، اور جو ان سے امام عطیہ نے روایت کی ہے، وہ بات یہ ہے کہ قرآن کریم کا یہ ارشاد کہ ”قل العفو“ (کہہ دو جو آزاد ہو) اس کا مقصد کوئی ایسا فریضہ عائد کرنا نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے مال پر وجوبی طور پر مقرر فرمایا ہو، بلکہ اس کا مقصد لوگوں کو یہ بتانا ہے کہ کونسا صدقہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور کونسا اللہ کی ناراضگی کا موجب ہے، اور یہ بات ان لوگوں کے سوال کے جواب میں ارشاد فرمائی گئی ہے جنہوں نے آنحضرت ﷺ سے یہ پوچھا تھا کہ کونسا صدقہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا باعث ہے، لہذا اس آیت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنی تمام مخلوق کو وہ ادب سکھایا گیا جس کی رعایت ان کو تمام غیر واجب صدقات میں رکھنی چاہیے، اس آیت کا حکم اب بھی برقرار ہے، نہ اس نے کسی سابقہ حکم کو منسوخ کیا، اور نہ اس کو کسی بعد والے حکم سے منسوخ کیا گیا، لہذا جو شخص بھی دیانت اور تقویٰ کا حامل ہو، اسے چاہیے کہ اپنے نفلی صدقات، ہبہ اور نفلی عطیات میں اس ادب کی رعایت رکھے جو نبی کریم ﷺ نے ان الفاظ میں سکھایا ہے کہ ”جب تم میں سے کسی کے

پاس فاضل مال ہو تو وہ پہلے اپنے آپ سے ابتدا کرے، پھر اپنے گھر والوں سے، پھر اپنی اولاد سے، اس کے بعد بھی کچھ بچے تو پھر اس میں وہ راستے اختیار کرے جو اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے والے ہیں، اور جنہیں وہ پسند کرتا ہے۔۔۔۔۔ یہی اعتدال کا وہ راستہ ہے جو اسراف اور بخل کے درمیان ہے، اور جسے اختیار کرنے کا اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حکم دیا ہے“ (۱)

اس تفصیل سے یہ بات کسی ادنیٰ اشتباہ کے بغیر واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن کریم کا مذکورہ بالا ارشاد کہ ”جو ضرورت سے زائد ہو“ واجب صدقہ کی ابتدائی حد کا نہیں، بلکہ جائز صدقہ کی انتہائی حد کا بیان ہے، یعنی جائز طور سے جتنا مال نفلی صدقات میں خرچ کر سکتے ہو، اس کی آخری حد یہ ہے کہ وہ تمہاری ذاتی ضروریات سے زائد ہو، اس سے آگے بڑھ کر اتنا خرچ کرنا جس سے اپنے بیوی بچوں کا حق مارا جائے، تمہارے لیے جائز نہیں، کیونکہ ان کے حق کی ادائیگی تم پر واجب ہے، اور یہ صدقہ (جو زکوٰۃ کے علاوہ ہو) نفل اور مستحب ہے، اور نفل اور مستحب کی خاطر واجب کو چھوڑنا کسی طرح جائز نہیں۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ”زائد از ضرورت خرچ کرنے“ کا مذکورہ حکم وجوبی نہیں، بلکہ استحبابی ہے، یعنی ہر شخص کے ذمے شرعاً یہ لازم نہیں ہے کہ وہ ضرورت سے زائد ہر چیز صدقہ کر دے، بلکہ ایسا کرنا مستحب ہے، تو اب اس کام کو بزور قانون لازم کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

۹۷۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اسلامی حکومت مصالح عامہ کی خاطر کسی مباح کو لازم کر سکتی ہے، تو ایک مستحب کام کو لازمی قرار دیدینا تو اور زیادہ جائز ہونا چاہیے، لہذا اگر کسی قانون کے ذریعہ لوگوں پر یہ لازمی کر دیا جائے کہ وہ اپنی فاضل دولت ضرور صدقہ کریں تو اس میں شرعاً کوئی حرج نہ ہونا چاہیے۔

میں اس مسئلے پر پہلے بحث کر چکا ہوں کہ ایک اسلامی حکومت کے لیے مباحات کو لازم کرنے کا اختیار کن حدود کا پابند ہے؟ جس کا خلاصہ ہے کہ مستقل طور پر کسی حلال کو حرام کرنا یا کسی مباح کو واجب قرار دیدینا کسی کے لیے جائز نہیں، البتہ کسی وقتی مصلحت کی خاطر ایک اسلامی حکومت کسی مباح کام کے کرنے کا وقتی حکم جاری کر سکتی ہے، جس کی تعمیل واجب ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس حکم سے قرآن و سنت کے کسی دوسرے ارشاد کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو۔

بالکل یہی اصول مستحب امور میں بھی جاری ہوگا، یعنی کسی مستحب کام کو مستقل طور پر واجب قرار دینا کسی کے لیے جائز نہیں، لیکن کسی وقتی مصلحت کی خاطر اسلامی حکومت کی طرف سے عارضی طور



پر کسی مستحب کام کا حکم دیا جاسکتا ہے، لیکن یہاں بھی شرط وہی ہوگی کہ اس سے قرآن و سنت کے کسی ارشاد کی خلاف ورزی لازم نہ آئے۔

زکوٰۃ کے علاوہ فاضل مال کو غریبوں پر خرچ کرنا بلاشبہ مستحب ہے، لیکن اگر کوئی حکومت اس مستحب کو بزدور قانون لازم کرنے کے لیے ایک خاص حد سے زائد املاک لوگوں سے زبردستی چھینے تو اس سے احترام ملکیت سے متعلق قرآن و سنت کے ارشادات کی خلاف ورزی لازم آتی ہے جن کو پیچھے تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے، اور وہاں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اعلیٰ درجے کی مصلحتوں کی خاطر بھی نبی کریم ﷺ نے فاضل دولت کو زبردستی لینا گوارا نہیں فرمایا، مثلاً بنو ہوازن کو غلام، باندیاں لوٹانے کے لیے آپ نے لوگوں کو ترغیب ضرور دی، لیکن ساتھ ہی یہ واضح فرما دیا کہ جو شخص بلا معاوضہ دینے پر راضی نہ ہو تو وہ بلا تکلف کہہ دے، تاکہ اسے معاوضہ ادا کیا جائے، چنانچہ جو لوگ بلا معاوضہ دینے پر راضی نہ ہو جائے، ان کو معاوضہ ادا کیا گیا، حالانکہ وہ غلام اور باندیاں "فاضل مال" کی تعریف میں یقیناً داخل تھیں، اور ان کو بنو ہوازن کی طرف لوٹانا یقینی طور پر مستحب تھا، اور آپ امت کے مجموعی مصالح کے پیش نظر اس کو ضروری بھی سمجھ رہے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے مالی حقوق کے سلسلے میں واجب اور مستحب کی جو واضح درجہ بندی فرمائی ہے، وہ ابدی حکمتوں پر مبنی ہے، مالی حقوق کا ایک حصہ فرض یا واجب ہے، اور اس کی ادائیگی پر مالک کو بزدور قانون مجبور کیا جاسکتا ہے، یہ حصہ زکوٰۃ، عشر، صدقۃ الفطر، نفقات واجبہ وغیرہ پر مشتمل ہے، اور اسی میں کسی بھوکے ننگے شخص کی فوری ضرورت کی تکمیل بھی داخل ہے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، ان حقوق واجبہ کے علاوہ لوگوں کی ہمدردی اور غم خواری کے لیے زیادہ سے زیادہ مال خرچ کرنے کو مستحب قرار دیا گیا ہے، اس کی ترغیب دی گئی ہے، لیکن اسے لازم نہیں کیا گیا۔

جہاں تک لوگوں کی ایسی لازمی ضروریات کا تعلق ہے، جن کے بغیر زندگی ممکن نہ ہو، وہ زکوٰۃ وغیرہ کے لازمی واجبات کے ذریعہ پوری ہو جاتی ہیں، بلکہ اگر زکوٰۃ و عشر کا نظام ٹھیک ٹھیک نافذ ہو تو نادار افراد کی صرف جینے کے لائق ضروریات ہی نہیں، بلکہ اس سے کچھ زیادہ ضروریات بھی پوری ہو جاتی ہیں، اب دولت کے تفاوت کو اعتدال پر لانے کا سوال رہ جاتا ہے، اس کے لیے ایک طرف تو آمدنی کے ذرائع پر پابندی عائد کر کے اور فضول خرچی پر پابندی لگا کر ایسا ماحول پیدا کیا گیا ہے جس میں بیچارہ ناکار دولت کم سے کم ہو، (جس کی کچھ تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی) اور دوسری طرف لوگوں کو رضا کارانہ طریقے سے اپنے بھائیوں پر خرچ کرنے کی ترغیب دی گئی، اور اس پر آخرت کے اجر و ثواب کے عظیم وعدے کیے گئے ہیں، یہ دنیا چونکہ دارالامتحان ہے، اس لیے اس دائرے میں خرچ

کرنے کو لازمی کرنے کی بجائے اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ لوگ قانون کے خوف سے نہیں، بلکہ اختیار اور اپنی خوشی سے یہ خدمت انجام دیں، اسے اللہ کی خوشنودی اور آخرت کے ثواب کا ذریعہ بنائیں، اور اس میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کریں۔۔۔ اگر خرچ کے اس حصے کو بھی قانونی طور پر لازم کر دیا جائے تو اس سے یہ مقصد بھی فوت ہو جاتا ہے، اور احترام ملکیت کا وہ اصول جس کی شریعت نے قدم قدم پر باریک بینی سے رعایت رکھی ہے، وہ بھی پامال ہو جاتا ہے جس سے اسلام کا بنایا ہوا پورا معاشی ڈھانچہ تلپٹ ہو سکتا ہے۔

### حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حمی

۹۸۔ فاضل وفاق شرعی عدالت کے فیصلے میں مصالح عامہ کی خاطر انفرادی جائیدادوں کو بلا معاوضہ ضبط کر لینے پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اور عمل سے استدلال کیا گیا ہے، مذکورہ فیصلے کے متعلقہ فقرے کا ترجمہ یہ ہے:

”کم از کم ایک مثال ایسی موجود ہے جس میں حکومت کی طرف سے حاصل کی ہوئی جائیداد پر کوئی معاوضہ ادا نہیں کیا گیا، یہ وہ واقعہ ہے جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شخصی ملکیت کی زمینوں کو عام چراگاہ کے طور پر استعمال کرنے کے لیے ضبط کیا۔ مالکان زمین نے اس عمل پر صرف احتجاج ہی نہیں کیا، بلکہ یہ بات زور دے کر کہی کہ ہم اسلام قبول کرنے سے پہلے کئی نسلوں سے ان زمینوں کے لیے لڑتے آئے ہیں، لیکن (حضرت عمر رضی اللہ عنہ) نے اس احتجاج کو رد کر دیا“

یہاں فاضل وفاق شرعی عدالت نے جس واقعے کا ذکر کیا ہے، وہ حدیث اور تاریخ کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ موجود ہے، لیکن مذکورہ بالا فقرے میں اسے جس طرح بیان کیا گیا ہے، اس میں چند در چند غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں، جن کی بناء پر واقعے کا مفہوم ہی بدل گیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہ کسی شخصی ملکیت کی جائیداد پر قبضہ کیا تھا، اور نہ اسے ”چراگاہ“ بنایا تھا، بلکہ انھوں نے غیر آباد اور غیر مملوک زمین کو گھیر کر اسے ”حمی“ بنا لیا تھا، یعنی اسے بیت المال کے موشیوں کی چراگاہ کے لیے مخصوص کر لیا تھا، اور جن لوگوں نے ان پر اعتراض کیا، ان کا کہنا یہ تھا کہ یہ غیر آباد زمین کسی کی ملکیت نہیں ہے، ہر شخص اس سے نفع اٹھا سکتا ہے، اور ہم کئی نسلوں سے اس سے اسی طرح فائدہ اٹھاتے چلے آئے ہیں، اب اسے بیت المال کے موشیوں کے لیے مخصوص کر لینا آپ کے لیے جائز نہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کے اس موقف کی تردید فرمائی۔

اس واقعے کے پورے الفاظ صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہیں، لیکن اس کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے اس دور کے نظام اراضی کی چند باتیں ذہن میں رکھنی ضروری ہیں:

۹۹۔ اس دور میں کچھ زمینیں تو شخصی ملکیت میں ہوتی تھیں، ایسی زمینوں پر ان کے مالکان پوری طرح قابض اور متصرف ہوتے تھے، اور انھیں جس طرح چاہتے استعمال کرتے تھے، دوسری طرف زمینوں کا بیشتر حصہ غیر آباد اور غیر مملوک ہوتا تھا، اس میں خود روگھاس اور جھاڑیاں وغیرہ ہوتیں، لیکن کھیتی باڑی نہیں ہوتی تھی، ایسی زمینوں کو "موات" (مردہ زمینیں) کہتے تھے، اور ان کے بارے میں اصول یہ تھا کہ وہ نہ کسی فرد کی ذاتی ملکیت میں ہیں، نہ حکومت کی سرکاری ملکیت میں، ہاں جو شخص بھی محنت کر کے ان زمینوں کے کسی حصے کو کاشت وغیرہ کر کے آباد کر لیتا، وہ اس کا مالک قرار پاتا تھا، لیکن جب تک انھیں کسی نے آباد نہیں کیا، اس وقت تک وہ کسی کی ملکیت نہیں تھیں، بلکہ ہر شہری کو اس کی خود روگھاس کی جھاڑیوں یا درختوں کی لکڑیوں کو ایندھن کے طور پر استعمال کرتے، کسی پر روک ٹوک نہیں تھی، اس لیے ایسی زمینوں کو "ارضی مباحہ" یا "مباح عام" (Lands of Common Public Use) بھی کہا جاتا تھا، البتہ اسلام سے پہلے مذکورہ اصول کے ساتھ ساتھ ایک رواج یہ بھی تھا کہ اگر کوئی با اثر زمین دار یا کسی قبیلے کا رئیس ایسی "ارضی مباحہ" میں سے کسی زمین کو زیادہ سرسبز دیکھتا تو اس کی حد بندی کر کے یہ اعلان کر دیتا کہ میں نے اس زمین کو اپنے جانوروں کے لیے مخصوص کر دیا ہے، اب کسی اور کو یہاں مویشی چرانے کی اجازت نہیں ہوگی، عموماً حد بندی کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا جاتا تھا کہ ایک کتے کو کسی بلند جگہ پر کھڑا کر دیا جاتا، وہاں سے اس کے بھوکنے کی آواز جتنی دور تک جاتی، وہاں تک کا علاقہ دوسروں کے لیے "منوعہ علاقہ" (Prohibited Area) قرار دیدیا جاتا تھا، اس "منوعہ علاقے" کو "حمی" کہا جاتا تھا اور جب کوئی رئیس کسی "ارض موات" یا "ارض مباحہ" کو "حمی" بنا لیتا تو دوسروں کو اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔<sup>(۱)</sup>

اسلام کے بعد جب آنحضرت ﷺ نے مدینہ منورہ میں اسلامی ریاست قائم فرمائی تو "ارضی مباحہ" کا مذکورہ بالا اصول تو باقی رکھا، کہ غیر آباد غیر مملوک زمینوں میں تمام شہریوں کا حق ہے، لیکن "حمی" بنانے کے مذکورہ طریقے کو ناجائز قرار دیدیا، اور اعلان فرما دیا کہ آئندہ کسی شخص کو بھی اس بات کا حق نہیں ہوگا کہ وہ "ارض مباحہ" کے کسی حصے کو "حمی" بنا کر دوسروں کو اس سے روک دے۔

البتہ ساتھ ہی آنحضرت ﷺ نے اس اصول میں ایک استثناء کا بھی اعلان فرمایا، اور وہ یہ کہ جب کبھی اسلامی ریاست کو مصالح عامہ کے تحت کسی "ارض مباحہ" کو سرکاری ضرورت کے لیے "حمی"

بنانے کے لیے ضرورت پیش آئے گی، وہ ایسا کر سکے گی، ایسی صورت میں اس "ارض مباحہ" سے وہی کام لیا جاسکے گا جس کے لیے اسے سرکاری طور پر مخصوص کر لیا گیا ہے، اور دوسروں کو سرکاری اجازت کے بغیر اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا، یہ اصول آنحضرت ﷺ نے ان الفاظ میں بیان فرمایا کہ:

لاحمی الا لله ولرسوله

"اب کوئی حمی نہیں ہوگی، سوائے اللہ اور اس کے رسول کی حمی کے" (۱)

چنانچہ آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں کسی بھی شخص کی ذاتی "حمی کو تسلیم نہیں کیا گیا، لیکن مصالح عامہ اور سرکاری ضرورت کے تحت خود آنحضرت ﷺ نے "نقیع" نامی علاقے کی زمین کو "حمی" بتایا۔ (۲)

۱۰۰۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد مبارک میں اسی اصول کے تحت شرف اور ربذہ کے مقامات پر ایک "ارض مباحہ" (یعنی غیر آباد غیر مملوک) زمین کو صدقہ کے اونٹوں کی مخصوص چراگاہ قرار دے کر اسے حمی بتایا، اس موقع پر ان بستیوں کے بعض باشندوں نے اعتراض کیا کہ "ارض مباحہ" سے تمام شہریوں کو نفع اٹھانا جائز ہوتا ہے، اور ہم لوگ اس علاقے کے باشندے ہیں۔ اس علاقے کو دشمن سے محفوظ رکھنے کے لیے ہم نے جنگیں لڑی ہیں، اس لیے خاص طور پر ہمیں اس زمین سے "مباح عام" کے طور پر فائدہ اٹھانے کا حق ضرور پہنچنا چاہیے، اور اس صرف بیت المال کے موشیوں کے لیے مخصوص کرنا درست نہیں، لیکن چونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے آنحضرت ﷺ کا ارشاد اور عمل دونوں موجود تھے، جن کی رو سے ایک اسلامی حکومت کو مصالح عامہ کی خاطر مباح زمین کو "حمی" بنانا جائز ہے، اس لیے بیت المال کی ضرورت کو مد نظر رکھتے ہوئے انھوں نے اس اعتراض کو قبول نہیں فرمایا، اور اس زمین کو بدستور "حمی" کے نگران کو یہ تاکید بھی فرمادی کہ غریب لوگ اپنی تھوڑی بہت بکریاں چرانے کے لیے لائیں تو انھیں اجازت دیدیا کرو، مگر دولت مندوں کو آنے سے روکو۔

۱۰۱۔ یہ ہے کہ اصل واقعہ اور اس کا صحیح پس منظر، اب میں صحیح بخاری سے اس واقعے کے الفاظ نقل کرتا ہوں:

"ان عمر بن الخطاب استعمل مولیٰ له بدعی ہنبا علی الحمی، فقال:

یا ہنی اضمم جناحل عن المسلمین، واتق دعوة المسلمین، فان دعوة

المظلوم مستجابة، ادخل رب الصریة والغنیة، وایای ونعم ابن عوف، ونعم

ابن عفان، فانہما ان تہلک ماشیتہما یرجعا الی محل و ررع، وان رب

(۱) صحیح البخاری، کتاب المساقات، باب نمبر ۱۱، حدیث نمبر ۲۳۷۰، کتاب الجہاد، باب نمبر ۱۳۶، حدیث نمبر ۳۰۱۲

(۲) صحیح البخاری حدیث نمبر ۲۳۷۰

الصریة ورب الغیمة ان تہلک ماشیتہما یأتنی ببیہ فیقول: یا امیر المؤمنین! افتار کھم انا لا ابالک؟ فالعلاء والکلاء ایسر علی من الذہب و الورق، وایم اللہ انہم لیروں انی قد ظلمتہم، انہا بلادہم، فقاتلوا علیہا فی الجاہلیۃ واسلموا علیہا فی الاسلام والذی نفسی بیدہ، لولا المال الذی احمل علیہ فی سبیل اللہ ماحیت علیہم من بلادہم شبرا“

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے ایک آزاد کردہ غلام کو جس کا نام ”حنی“ تھا، حنی پر نگران مقرر کیا تھا، چنانچہ اسے (صحیح کرتے ہوئے) فرمایا کہ اے حنی! تم مسلمانوں سے نرمی کا معاملہ کرنا، اور مسلمانوں کی دعاؤں سے بچنا، کیونکہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے، اور چھوٹے موٹے اونٹ بکری والوں کو اندر آنے دیا کرو، لیکن عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ (جیسے دولت مند لوگوں) کے مویشیوں سے مجھے بچاؤ، اس لیے کہ اگر ان کے مویشی ہلاک ہو گئے، تو وہ اپنے غلستانوں اور کھیتوں کی طرف لوٹ جائیں گے، (اور اپنے نقصان کی تلافی کر لیں گے) لیکن اگر کسی چھوٹے موٹے اونٹ بکری والے کے مویشی ہلاک ہو گئے تو وہ میرے پاس اپنے بیٹوں کو لا کھڑا کرے گا، اور آکر ”اے امیر المؤمنین“ کہے گا (یعنی اپنے نقصان پر فریاد کرے گا) تو کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ میں انھیں ویسے ہی چھوڑ دوں گا؟ (نہیں؟ بلکہ مجھے ان کے نقصان کی تلافی کے لیے کچھ نقد رقم دینی پڑے گی) لہذا ان کی تھوڑی بہت بکریوں کو پانی اور گھاس مہیا کر دینا زیادہ آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ انھیں سونا چاندی دینا پڑے، خدا کی قسم! یہ لوگ یوں سمجھتے ہیں کہ میں نے (حنی بنا کر) ان پر ظلم کیا ہے، یہ ان کا وطن ہے، جس پر انھوں نے جاہلیت میں لڑائیاں کیں، اور اس پر عہد اسلام میں وہ اسلام لائے، قسم اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، اگر یہ مال (مویشی) میرے پاس نہ ہوتے جو میں لوگوں کو جہاد فی سبیل اللہ کے لیے سواری کی خاطر مہیا کرتا ہوں، (اور ان کے لیے مستقل چراگاہ کی ضرورت نہ ہوتی) تو میں ان کے وطن سے ایک باشت زمین کو بھی حنی نہ بناتا۔“ (۱)

۱۰۲۔ مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہے کہ جس زمین کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حنی بنایا، وہ کسی کی شخصی ملکیت میں نہیں تھی بلکہ غیر آباد اور غیر مملوک زمین تھی، جو شریعت کی اصطلاح میں ”مباح عام“ کہلاتی ہے۔ اس سے تمام بستی کے لوگ فائدہ اٹھاتے تھے، مگر وہ ملکیت کسی کی نہیں تھی، اور جن بستی والوں نے اس اقدام پر اعتراض کیا، ان کا مقصد یہ نہیں تھا کہ ہماری مملوک زمین ہم سے کیوں چھین لی گئی؟ بلکہ اعتراض یہ تھا کہ یہ ہمارا وطن ہے، اور اس کی مباح عام اراضی سے فائدہ اٹھانا ہمارا حق ہے،

کیونکہ ہم نے اپنے اس وطن کے دفاع کے لیے لڑائیاں لڑی ہیں، اوپر صحیح بخاری کی جو روایت پیش کی گئی ہے، اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس زمین کے بارے میں یہ فرمایا کہ ”انہا بلادہم“ (یعنی یہ انکا وطن ہے) / ان کا ملک ہے / ان کا علاقہ ہے) یہ نہیں فرمایا کہ یہ ان کی مملوکہ زمین ہے، امام ابو عبید نے بستی والوں کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مکالمہ زیادہ وضاحت اور تفصیل کے ساتھ روایت کیا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں:

قال أسلم: فسمعت رجلاً من بنی نعلبة يقول: يا أمير المؤمنين! حميت بلادنا قاتلنا عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها في الإسلام يرددها عليه مراراً و عمر واضع رأسه ثم انه رفع رأسه إليه فقال: البلاد بلاد الله وتحمي لنعم مال الله، يحمل عليها في سبيل الله

اسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے قبیلہ بنو نعلبہ کے ایک شخص کو سنا کہ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہ کہہ رہا تھا کہ ”اے امیر المؤمنین! آپ نے ہمارے علاقے / ہمارے ملک / ہمارے وطن کو حمی بنالیا ہے، ہم نے اس علاقے کی خاطر جاہلیت میں لڑائیاں لڑیں، اور عہد اسلام میں اسی علاقے پر مسلمان ہوئے“ یہ بات وہ صاحب بار بار کہتے رہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سر جھکایا ہوا تھا پھر انھوں نے سر اٹھا کر ان سے فرمایا: وطن / علاقہ / ملک اللہ کا تھا، اور اسے اللہ تعالیٰ کے مال مویشی (بیت المال) کے لیے حمی بنایا جا رہا ہے، ان مویشیوں پر اللہ ہی کی راہ میں سواری کی جائے گی“ (۱)

ان الفاظ سے یہ بات صاف واضح ہے کہ بنو نعلبہ کے اس صاحب کا دعویٰ بھی نہیں تھا کہ وہ زمین ہماری شخصی ملکیت میں تھی، بلکہ ان کی شکایت یہ تھی کہ یہ ہمارے وطن / علاقے / ملک کی مباح زمین تھی، جس سے ہم فائدہ اٹھایا کرتے تھے، اب ہمیں اس سے محروم کر دیا گیا ہے، پھر جواب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صاف ارشاد فرمادیا کہ وہ علاقہ کسی کی ملکیت نہ تھا، بلکہ اللہ ہی کا تھا، (یعنی مباح اور غیر مملوک تھا) اب اسے اللہ تعالیٰ ہی کے مویشیوں کی حفاظت کے لیے مخصوص کر لیا گیا ہے۔

۱۰۳۔ یہ واقعہ حدیث اور تاریخ کی بہت سی کتابوں میں اسی طرح مذکور ہے، جس میں شخصی ملکیت کو حمی بنانے کا دور دور کوئی تصور موجود نہیں ہے، دراصل ”حمی“ بنانے کی اصطلاح کا مطلب ہی یہ ہے کہ جو اراضی غیر مملوک اور مباح ہوں ان سے عام لوگوں کو فائدہ اٹھانے سے روک کر انھیں کسی

کام کے لیے خاص کر لیا جائے۔ امام ابو عبید "تحریر فرماتے ہیں:

"وتأويل الحمى المنهى عنه فيما يرى، والله أعلم، أن تحمى الأشياء التي

جعل رسول الله ﷺ الناس فيها شركاء، وهي الماء والكلاء والنار"

حمی بنانا جس سے شریعت میں (عام لوگوں کو) منع کیا گیا ہے اس کا مطلب ہمارے

علم کی حد تک یہ ہے کہ ان اشیاء سے لوگوں کو منع کر دیا جائے جس میں تمام لوگ

شریک ہیں اور وہ ہیں: پانی، خورد و گھاس، اور آگ۔ (۱)

لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حمی بنانے کا مطلب یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ شخصی ملکیت کی اراضی کو چھین کر انھیں بیت المال کی چراگاہ بنایا گیا، بلکہ اصل واقعہ وہی ہے جس کی تفصیل اوپر بیان کی گئی اور ہر وہ شخص جسے اس دور کے نظام اراضی اور "حمی" بنانے کی اصطلاح کا علم ہے، اس کے سوا واقعے کی دوسری کوئی تشریح نہیں کرے گا، چنانچہ حدیث کے شارحین نے اس کی یہی تشریح کی ہے، یہاں میں صرف نمونے کے لیے حافظ ابن حجرؒ کے الفاظ نقل کرتا ہوں، جو صحیح بخاری کے مستند ترین شارح ہیں، اور جن کی حالت یہ ہے کہ پورا ذخیرہ حدیث ہمیشہ کھلی کتاب کی طرح ان کے سامنے رہتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

وانما ساع لعمر ذلك لأنه كان موافقاً فحماه لنعم الصدقة لمصلحة عموم

المسلمين

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لیے یہ اقدام اس لیے جائز ہوا کہ وہ زمین "موات" (غیر

آباد غیر مملوک) زمین کا کچھ حصہ حمی بنایا تھا جس میں کسی کی کوشش کے بغیر (خورد و)

گھاس موجود تھی، اس جگہ کو آپ نے صدقے کے اونٹوں اور مجاہدین کے گھوڑوں

کے لیے مخصوص کر لیا، اور جو لوگ کم مال والے تھے، ان کو اس میں مولیشی چرانے کی

ازراہ ہمدردی اجازت دیدی،۔۔۔ رہا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد کہ "یہ لوگ سمجھتے

ہیں کہ میں نے ان پر ظلم کیا ہے" سو آپ کا اس سے اشارہ اس طرف ہے کہ اس بستی

کے لوگوں کا دعویٰ یہ ہے کہ (زمین کے قرب کی وجہ سے) وہ اس سے فائدہ اٹھانے

کے زیادہ مستحق ہیں، یہ مطلب نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس اقدام سے ان

کے حق واجب (یعنی ملکیت) سے انھیں محروم کر دیا گیا ہے۔ (۲)

میں سمجھتا ہوں کہ اس وضاحت کے بعد "حمی" کے اس واقعے سے شخصی ملکیت کو بلا معاوضہ

سرکاری تحویل میں لینے کا کوئی دور دراز کا بھی تعلق نہیں ہے، لہذا فاضل وفاق شرعی عدالت کے فیصلے

میں جس ایک واقعے کو معاوضے کے بغیر جائیداد لے لینے کا تنہا واقعہ قرار دیا گیا ہے، وہ بھی مسئلہ زیر بحث سے قطعی غیر متعلق ہے، اور اس سے استدلال درست نہیں۔

### بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کی جاگیر کا قصہ

۱۰۴۔ فاضل وقایہ شرعی عدالت کے فیصلے میں حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کی جاگیر کا قصہ ذکر کیا گیا ہے، اگرچہ ساتھ ہی اس فیصلے میں یہ بھی کہہ دیا گیا ہے کہ اس واقعے کا تعلق شخص ملکیت کی زمینوں سے نہیں ہے، تاہم چونکہ اس واقعہ سے بعض اوقات زمینوں کو بلا معاوضہ ضبط کرنے پر استدلال کیا جاتا ہے، اس لیے مختصر اس واقعے پر بھی ایک نظر ڈال لینا مناسب ہوگا۔

۱۰۵۔ یہ واقعہ اگرچہ حدیث اور فقہ کی متعدد کتابوں میں مذکور ہے، لیکن اس کی وہ روایت جس سے جائیداد کی ضبطی پر استدلال کیا جاتا ہے، صرف یحییٰ بن آدم کی کتاب الخراج میں آئی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں۔

”عن عبد الله بن أبي بكر قال: جاء بلال ابن الحارث المرسى الى رسول الله ﷺ فاستقطعه ارضا فاقطعها له طويلة عريضة فلما ولي عمر قال له: يا بلال! انك استقطعت رسول الله ﷺ ارضا طويلة عريضة فقطعها لك وان رسول الله ﷺ لم يكن يمنع شيئا يسأله وانت لا تطبق ما في يدك فقال: اجل فقال: فانظر ما قويت عليه منها فامسكه ومالم تطلق ومالم تقو عليه فادفعه الينا نقسمه بين المسلمين فقال لا افعل والله شيئا اقطعني رسول الله ﷺ فقال عمر والله لتفعلن فاخذ منها ماعجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين“

عبداللہ بن ابی بکر کہتے ہیں کہ حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے، اور آپ سے ایک قطعہ زمین طلب کیا، آپ نے ان کو ایک لمبی چوڑی زمین جاگیر کے طور پر دے دی، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو انہوں نے حضرت بلال بن حارث سے کہا کہ اے بلال! آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک لمبی چوڑی زمین مانگی تھی جو آپ نے دے دی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت یہ تھی کہ جب کوئی شخص آپ ﷺ سے کچھ طلب کرتا تو آپ ﷺ اسے روکتے نہیں تھے، لیکن اب جو زمین آپ کے قبضے



میں ہے، اس (کو آباد کرنے) کی طاقت ہو اسے تو اپنے پاس رکھ لیں، اور جس کی طاقت نہ ہو، وہ ہمیں دیدیں، تاکہ ہم اسے مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دیں، انھوں نے کہا: خدا کی قسم میں کچھ نہیں دوں گا، یہ زمین مجھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عطا فرمائی تھی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: خدا کی قسم تمہیں ایسا ہی کرنا ہوگا، چنانچہ آپ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے اتنی زمین لے لی جسے آباد کرنے سے وہ عاجز تھے، پھر اسے مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دیا۔<sup>(۱)</sup>

اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کی وہ زمین جو عطاء نبوی ﷺ سے ان کی ملکیت میں آچکی تھی، ان سے بلا معاوضہ لے لی، اس سے معلوم ہوا کہ مصالح عامہ کے تحت شخصی املاک کو بلا معاوضہ لیا جاسکتا ہے۔  
اس دلیل کے سلسلے میں چند نکات قابل ذکر ہیں:

(۱) یہ واقعہ حدیث کی دوسری کتابوں میں بھی مذکور ہے، اور اکابر ائمہ حدیث میں سے امام مالک، امام احمد، امام ابو داؤد، امام حاکم وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے، لیکن انھوں نے صرف اتنا ذکر فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کو ایک زمین بطور جاگیر عطا فرمائی تھی، لیکن ان میں سے کسی نے حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس جاگیر یا اس کے کچھ حصے کی واپسی کا ذکر نہیں فرمایا، واپسی کی جو تفصیل اوپر بیان ہوئی، وہ صرف یحییٰ بن آدمؒ نے روایت کی ہے، لیکن یہ روایت بھی اس لحاظ سے محل نظر ہے کہ اس کے راوی عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن خرم خود واقعے کے وقت موجود نہیں تھے، کیونکہ ان کی وفات ۱۳۵ھ میں ستر سال کی عمر میں ہوئی (تہذیب المعجزین) جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ۶۵ھ میں پیدا ہوئے تھے، جب کہ بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کا انتقال ۶۰ھ میں ہو چکا تھا<sup>(۲)</sup>۔  
لہذا یہ روایت محدثین کی اصطلاح کے مطابق ”منقطع“ ہے جو زیادہ قابل اعتماد نہیں ہوتی۔

(۲) اگر یہ واقعہ درست ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے جاگیر کا کچھ حصہ لے لیا تھا تو اسی یحییٰ بن آدمؒ والی روایت میں صراحت موجود ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے صرف اتنی زمین لی تھی جسے وہ آباد کرنے سے عاجز تھے، اور شرعی قاعدہ یہی ہے کہ جس کسی شخص کو بنجر زمین بطور جاگیر دی گئی ہو، اگر وہ تین سال تک اسے آباد نہ کر سکے تو حکومت کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ زمین اس سے واپس لے لے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی قاعدہ کے مطابق صرف اتنی زمین ان سے واپس لی جسے نہ صرف یہ کہ وہ آباد نہ کر سکے تھے، بلکہ اسے آباد کرنے سے عاجز تھے۔

(۱) کتاب الخراج یحییٰ بن آدمؒ ص ۹۳، حدیث نمبر ۲۹۲، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۷ھ بتحقیق احمد شاہ (۲) الاصابہ ص ۱۶۹۸ ج ۱

یہ بات کہ نجر زمین کا جاگیردار اگر تین سال تک زمین کو آباد نہ کر سکے تو اس کے بعد اس زمین پر اس کا حق ختم ہو جاتا ہے، متعدد احادیث و آثار سے ثابت ہے، حضرت طاؤسؓ مرسل روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”عادی الأرض لله وللرسول ثم لكم من بعد فمن أحيأ أرضاً ميتة فهي له وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين“

لا وارث زمین اللہ اور رسول کی ہے، پھر بعد میں تمہاری ہے، پس جو شخص کسی مردہ (غیر آباد غیر مملوک) زمین کو آباد کرے تو وہ زمین اسی کی ہے، اور کسی ایسے شخص کا جس نے (کسی مردہ زمین کو گھیرنے کے لیے) پتھر لگائے ہوں، تین سال کے بعد کوئی حق نہیں۔<sup>(۱)</sup>

یہی الفاظ حضرت عمرؓ کے اپنے قول کے طور پر بھی مروی ہیں، انھوں نے فرمایا:

”ليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين“

پتھر لگانے والے کو تین سال کے بعد کوئی حق نہیں<sup>(۲)</sup>

انہی احادیث کی بناء پر فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ جس شخص کو کوئی زمین آباد کرنے کے لیے دی گئی ہو، اگر وہ تین سال تک اسے آباد نہ کرے تو وہ اس سے واپس لے لی جائے گی، فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں ہے:

”ومن حجر أرضاً ولم يعمر ثلاث سنين أخذها الإمام و دفعها الي غيره لأن الدفع الي الأول كان ليعمرها فتحصل المنفعة للمسلمين من حيث العشر والخراج، فإذا لم يحصل يدفعه الي غيره تحصيلاً للمقصود، ولأن التحجير ليس بأحياء ليملكه به لأن الأحياء إنما هو العمارة والتحجير للإعلام، سمي به لأنهم كانوا يعلمونه بوضع الأحجار حوله لو يعلمونه لحجر غيرهم عن أحياءه، فبقى غير مملوك كما كان“

اورا جو شخص کسی زمین کی تحجیر کرے (یعنی اس میں پتھر لگائے) اور تین سال تک اسے آباد نہ کرے، تو امام (حکومت) اسے واپس لے کر دوسرے کو دے دیگا، اس لیے کہ پہلے شخص کو جو زمین دی گئی تھی اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ اسے آباد کرے، اور

(۱) کتاب الخراج لابن یوسف، ص ۶۵، فصل فی موات الارض

(۲) کتاب الخراج بحوالہ بالا، و نصب الراية للبوليسی ص ۲۹۰ و ۲۹۱ ج ۳

عشر و خراج کے ذریعہ اس کا فائدہ عام مسلمانوں کو بھی پہنچے، جب یہ فائدہ حاصل نہ ہوا تو امام وہ زمین دوسرے کو دے دیگا، تاکہ مقصد حاصل ہو سکے۔ دوسرے ”تجیر“ بذات خود مردہ زمین کو زندہ کرنے کے مرادف نہیں ہے، کہ اس کے ذریعہ ملکیت حاصل ہو سکے، اسی لیے زندہ کرنا تو اسی وقت صادق آئے گا جب زمین کو واقعہً آباد کیا جائے، اور تجیر تو صرف علامت لگانے کے لیے ہوتی ہے اور اس کا نام ”تجیر“ اس لیے رکھا گیا ہے کہ عام طور سے لوگ زمین (کو گھیرنے کے لیے) اس پر پتھر رکھ کر علامت لگا دیتے تھے یا کوئی اور علامت رکھ دیتے تھے تاکہ اس کے ذریعہ دوسروں کو زمین کے زندہ کرنے سے روکا جائے، لہذا یہ زمین (تجیر کے بعد) اسی طرح غیر مملوک رہی جیسی وہ پہلے تھی۔ (۱)

اس اصول کے تحت حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ نے اس زمین کو آباد نہیں کیا تھا، اس لیے ابھی تک وہ ان کی ملکیت میں نہیں آئی تھی، اور تین سال گزرنے پر ان کا آباد کاری کا حق بھی ختم ہو گیا تھا، اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسے کسی نوٹس کے بغیر بھی واپس لے لیتے تو وہ مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق ہوتا، لیکن انھوں نے حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کو بلا کر انھیں اور موقع دیا، کہ اگر اب بھی وہ اسے آباد کرنے کا وعدہ کریں تو زمین ان سے واپس نہ لی جائے، لیکن انھوں نے یہ یقین دہانی بھی نہ کرائی اس موقع پر جتنی زمین کو آباد کرنے سے وہ عاجز تھے، اتنی زمین واپس لے لی گئی، یہی واقعہ امام ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے زیادہ بہتر سند کے ساتھ روایت کیا ہے، اس میں مذکور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

ان رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجره عن الناس ، انما أقطعك لتعمل

فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ قطعہ زمین آپ کو اس لیے نہیں دیا تھا کہ آپ صرف اس کی تجیر کر کے لوگوں کو اسے آباد کرنے سے روک دیں، حضور نے تو وہ زمین آپ کو اس لیے دی تھی کہ آپ اس میں کام کریں، لہذا جتنے حصے کی آباد کاری پر آپ کو قدر ہو، وہ تو آپ لے لیں، لیکن باقی واپس کر دیں۔ (۲)

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جو زمین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ سے واپس لی وہ چونکہ انھوں نے آباد نہیں کی تھی، اس لیے ان کی ملکیت نہیں تھی، انھیں اس کی آباد

(۱) ہدایہ، ص ۴۷۷ ج ۳۔ مطبوعہ مطبع یوسفی، لکھنؤ۔ انشا (۲) کتاب الاسوال لابن عبیدہ، ص ۲۹۰ فقرہ ۷۱۲

کاری کا حق ضرور تھا، لیکن یہ حق بھی نہ صرف یہ کہ تین سال گزرنے پر ختم ہو گیا تھا، بلکہ وہ آئندہ بھی اسے آباد کرنے پر آمادہ نہیں تھے، لہذا اس زمین کو واپس لینے سے کسی ایسی زمین کی ضبطی کا کوئی جواز ثابت نہیں ہوتا جو مالک کی شخصی ملکیت میں ہو، یہی وجہ ہے کہ جو زمین حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ آباد کر چکے تھے، اور آباد کاری کی بناء پر ان کی ملکیت میں آچکی تھی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو واپس لینے کے لیے ایک حرف بھی نہیں فرمایا، وہ زمین بدستور انھیں کی ملکیت میں رہی، ان سے ان کی اولاد کی طرف منتقل ہو گئی، بالآخر ان کی اولاد نے خود وہ زمین حضرت عمر بن عبدالعزیز کو فروخت کی، اور اس دوران اس زمین میں کچھ کانیں بھی نکل آئیں، جو انھیں کے استعمال میں رہیں، اور وہ ان کی زکوٰۃ ادا کرتے رہے۔<sup>(۱)</sup>

### عراق کی زمینوں کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ

۱۰۵۔ فاضل وفاق شرعی عدالت کے فیصلے میں ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جب عراق فتح ہوا تو بعض حضرات کی رائے یہ تھی کہ مفتوحہ اراضی کے بارے میں اب تک جو معمول رہا ہے اس پر اب بھی عمل کیا جائے، یعنی یہ اراضی فاتح لشکر کے مجاہدین کے درمیان مالکانہ حقوق کے ساتھ تقسیم کر دی جائیں، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر بڑے وثوق کے ساتھ یہ موقف اختیار فرمایا کہ اگر ساری زمینیں اسی طرح مجاہدین کے درمیان تقسیم کی جاتی رہیں تو آنے والوں کے لیے کچھ بھی نہ بچے گا، اس لیے انھوں نے صحابہ کرام کے مشورے سے یہ فیصلہ فرمایا کہ یہ اراضی تقسیم نہ کی جائیں، بلکہ سابق مالکوں کی تحویل میں باقی رکھی جائیں، البتہ ان پر سالانہ خراج عائد کر دیا جائے۔

۱۰۶۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کی تشریح وفاق شرعی عدالت کے فیصلے میں یہ کی گئی ہے کہ حضرت عمر نے ان زمینوں کو قومی ملکیت میں لے لیا، اور اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ امت کی مصلحت کے خاطر زمینوں کو نیشنلائز کرنا جائز ہے۔

۱۰۷۔ یہاں پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر بالفرض حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کی وہی تشریح اختیار کی جائے جو وفاق شرعی عدالت نے کی ہے، یعنی یہ کہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے عراق کی زمینوں کو نیشنلائز کر لیا تھا، تب بھی یہ واقعہ ہمارے زیر بحث مسئلے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، کیونکہ ہمارا زیر بحث مسئلہ ہر قسم کے نیشنلائزیشن کا جواز و عدم جواز نہیں ہے، بلکہ اس کی ایک خاص صورت ہے، اور وہ یہ کہ

(۱) کتاب الاموال لابن عبیدہ، ص ۳۳۸ و ۳۳۹، فقرہ نمبر ۸۶۶ تا ۸۶۸

جو لوگ کسی زمین کے بجا طور پر مالک بن چکے ہوں، اور اپنے اوپر عائد ہونے والے شرعی واجبات بھی ادا کرتے ہوں، کیا ان سے بلا معاوضہ زمینیں لی جاسکتی ہیں؟

۱۰۸۔ اس کے برعکس عراق کی زمینوں کا جو واقعہ پیش آیا، وہ یہ تھا کہ جب مسلمانوں نے عراق فتح کر لیا تو ابھی وہاں کی زمینیں کسی کی شخصی ملکیت میں آئی ہی نہیں تھیں، وہ مفتوحہ زمینیں تھیں، ان کے بارے میں اسلامی حکومت کو مکمل اختیار تھا کہ ان کے بندوبست کے لیے جو فیصلہ ملت کے مصالح کے لحاظ سے مناسب سمجھے، کر لے، چاہے مسلمانوں میں مالکانہ حقوق کے ساتھ تقسیم کر دے، چاہے تو انھیں (بعض فقہاء کے قول کے مطابق) مسلمانوں پر وقف کر دے، وہاں اس بات کا کوئی سوال نہیں تھا کہ کسی مسلمان کی جائز ملکیت کے قائم رہتے ہوئے اس سے بلا معاوضہ زمین لے لی جائے۔

۱۰۹۔ نیشنلائزیشن اس صورت میں ناجائز ہے جب اس کے لیے جائز مالکوں کو کسی معاوضے کے بغیر ان کی ملکیت سے محروم کرنا پڑے، یا اس کے شرعی مستحقین کا حق تلف کر کے یہ اقدام کیا جائے، لیکن اگر کوئی زمین کسی کی ملکیت نہیں ہے، اور اسے آباد کر کے کوئی اسلامی حکومت نیشنلائزیشن کر لیتی ہے، تو اس میں شرعی نقطہ نظر سے کوئی قباحت نہیں، بلکہ اسلامی فقہ میں ایسی اراضی کو "ارضی سلطانہ" کہا گیا ہے۔۔۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اگر عراق کی زمینوں کو وقف کیا تھا (جیسا کہ وفاق شرعی عدالت یا بعض علماء کا خیال ہے) تو وہ کسی کی جائز ملکیت کو ختم کر کے وقف نہیں فرمایا تھا، اس لیے ہمارے زیر بحث مسئلے سے اس واقعے کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

۱۱۰۔ جہاں تک کسی کی جائز ملکیت کو ختم کر کے اسے وقف کرنے یا نیشنلائزیشن کا تعلق ہے، اس کے بارے میں خود حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے عراق کی زمینوں ہی کے بارے میں ذکر کرتے ہوئے واضح طور پر بیان فرمایا تھا کہ یہ صورت جائز نہیں ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا:

”وَأَنى أَعُوذُ بِاللّٰهِ أَنْ أُرْكَبَ ظُلْمًا، لَنْ كُنْتُ ظَالِمًا شَبِيهاً هَؤُلَاءِ، وَأَعْطَيْتُهُمْ غَيْرَ هُمْ لَقَدْ شَفِيتُ“

اور میں اس بات سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ کسی ظالم کا ارتکاب کروں، اگر میں نے ظلم ان سے کوئی چیز لی ہوتی جو ان کی ملکیت ہوتی، اور وہ کسی اور کو دیدی ہوتی تو میں شقاوت کا مرتکب ہوتا۔<sup>(۱)</sup>

اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہ کسی کی ملکیت چھین کر کسی اور کو دیدی تھی، اور نہ وہ اسے جائز سمجھتے تھے، بلکہ انھوں نے مفتوحہ اراضی کو سابق مالکان کی تحویل میں رکھتے ہوئے ان پر

(۱) کتاب الخراج لابن یوسف، ص ۱۵، یہ پوری عبارت آگے بھی آ رہی ہے۔

سالانہ خراج عائد کر دیا تھا، تاکہ اس خراج کی آمدنی آئندہ ہر دور کے مسلمانوں کے کام آتی رہے۔ بلکہ انہی عراق کی زمینوں کا کچھ حصہ مذکورہ فیصلے سے پہلے آپ نے بعض مجاہدین میں تقسیم کر دیا تھا، اور وہ اس کے مالک بن گئے تھے، بعد میں جب آپ کی یہ رائے ہوئی کہ ان زمینوں کے ساتھ بھی وہی معاملہ کیا جائے جو عراق کی عام زمینوں کے ساتھ کیا گیا ہے تو آپ نے ان لوگوں کو راضی کرنے کی کوشش کی کہ وہ یہ زمینیں واپس لیں، اور ان کو بھی عراق کی دوسری زمینوں کے ساتھ شامل فرما دیا۔ چنانچہ حضرت جریر بن عبد اللہ انجلی (جو عراق کی فتوحات میں شریک تھے) فرماتے ہیں:

كانت بجيلة ربع الناس، فقسم لهم ربع السواد، فاستغلوا ثلاثاً أو أربع سنين، أنا شككت، ثم قدمت على عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومعى فلانة بن فلان، امرأة منهم قد سماها لا يحضرني ذكر اسمها فقال عمر بن الخطاب رضي الله عن: لولا أني قاسم مسئول لتركتم على ما قسم لكم، ولكن أرى أن تردوا على الناس --- وعاضني من حقي فيه نيفا وثمانين، وقالت فلانة: شهد أبي الفادسية وثبت سهمه ولا أسلمه حتى تعطيني كذا كذا، فأعطاه إياه“

بجیلہ کا قبیلہ عراق کا فاتح لشکر کا ایک چوتھائی حصہ تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد (عراق) کی چوتھائی زمینیں اس قبیلے میں تقسیم کر دی تھیں، چنانچہ یہ لوگ تین چار سال تک اس سے آمدنی حاصل کرتے رہے۔ (راوی کہتے ہیں کہ مدت کے بارے میں مجھے شک ہے کہ وہ تین سال تھی یا چار سال تھی) پھر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر ہوا، میرے ساتھ قبیلہ بجیلہ کی ایک خاتون اور بھی تھیں (راوی کہتے ہیں کہ ان کا نام حضرت جریر رضی اللہ عنہ نے بتایا تھا، لیکن مجھے اب یاد نہیں) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہم سے فرمایا کہ: ”اگر میں ایسا تقسیم کرنے والا نہ ہوتا جسے اپنی ذمہ داری کا بھی احساس ہے تو میں تم لوگوں کو سابقہ تقسیم ہی پر چھوڑ دیتا، لیکن اب میری رائے یہ ہے کہ تم لوگ اپنی زمینیں لوگوں پر لوٹا دو۔۔۔۔۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے بعد مجھے میرے حصے کی زمین کے محاذ سے میں اسی سے زیادہ دینا عطا فرمائے، اور وہ خاتون جو میرے ساتھ آئی تھیں، انھوں نے کہا کہ: میرے والد قادیہ کی جنگ میں شامل تھے، اور ان کا حصہ تقسیم ہو چکا تھا، لہذا میں اپنی یہ زمین اس وقت تک آپ

کے حوالے نہیں کروں گی جب تک آپ مجھے اتنا معاوضہ نہ دیں چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے مطلوبہ معاوضہ دے دیا۔ (۱)

ایک دوسری روایت میں ان خاتون کا نام ام کرز مذکور ہے، اور اس میں یہ تفصیل ہے کہ انھوں نے معاوضے میں ایک اونٹنی، ایک چادر اور دونوں ہاتھ بھر کر سونا طلب کیا تھا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو وہی معاوضہ دے دیا۔ (۲)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فعل کی تشریح کرتے ہوئے حافظ ابن رجب حنبلیؒ تحریر فرماتے ہیں:

”أنا نسلم أن جريرا وقومه من بجيلة قسم لهم عمر رضى الله عنه ربع السواد لكونهم ربع المقاتلة فان الامام يجوز له ان يقسم الارص بين الغنميين وان لا يقسم كما سبق تقريره فلما قسم لهم عمر رضى الله عنه ذلك ملكوه بالقسمة ثم رأى عمر رضى الله عنه أن ترك السواد كله فيأصلح للمسلمين فاحتاج الى استرضائهم و تعويض من لم يرص بترك حقه مما ملكه بغير عوض“

”ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت جریر اور ان کی قوم کو جو قبیلہ بجیلہ سے تعلق رکھتی تھی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد (عراق) کی چوتھائی زمینیں تقسیم کر دی تھیں، کیونکہ بجیلہ کے لوگ مجاہدین کا ایک چوتھائی حصہ تھے، کیونکہ جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے، امام کے لیے دونوں صورتیں جائز ہوتی ہیں، چاہے وہ زمینیں مجاہدین میں تقسیم کر دے، اور چاہے تو تقسیم نہ کرے، لہذا جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (چوتھائی) زمینیں انھیں (یعنی قبیلہ بجیلہ کو) تقسیم کر دیں تو اس تقسیم کی وجہ سے وہ ان زمینوں کے مالک بن گئے، بعد میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے ہوئی کہ اگر سواد (عراق) کی تمام زمینوں کو فیکسی بنا دیا جائے تو یہ مسلمانوں کی مصلحت کے زیادہ مطابق ہوگا، اسی لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ ضرورت پیش آئی کہ وہ بجیلہ کے لوگوں کو راضی کریں۔ یا ان لوگوں کو معاوضہ ادا کریں جو اپنے اس حق کو چھوڑنے پر راضی نہ ہوں جو انھیں بلا معاوضہ ملا تھا۔“

اس تفصیل سے یہ بات کسی شک و شبہ کے بغیر ناقابل انکار طریقے پر ثابت ہو جاتی ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے عراق کی زمینوں کا جو انتظام فرمایا، اس سے نہ صرف یہ کہ بلا معاوضہ

(۱) السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۳۵ ج ۹، و کتاب الام للشافعی ص ۱۵۷ ج ۲

(۲) سنن بیہقی، حوالہ بالا و کتاب الاموال لابن عبید ص ۶۱ و ۶۲ فقرہ نمبر ۱۵۵

مالکان اراضی سے زمینیں چھین لینے پر کسی طرح استدلال نہیں ہو سکتا، بلکہ اسی واقعے میں حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ اور ان کے قبیلے کے دوسرے افراد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو معاملہ فرمایا، وہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مصالحو عامہ کے تحت بھی جائز مالکوں سے زبردستی زمینیں چھیننا جائز نہیں ہے، یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ امت کے مجموعی مصالح کے پیش نظر یہ ضروری سمجھ رہے تھے کہ یہ زمینیں جو بعض مجاہدین کو مالکانہ حقوق کے ساتھ دے دی گئی ہیں، ان سے واپس لی جائیں، لیکن انہوں نے اس غرض کے لیے ان مالکوں سے زبردستی زمینیں نہیں لیں، بلکہ انہیں راضی کر کے معاوضہ ادا فرمایا، حافظ ابن رجب نے مذکورہ بالا اقتباس میں اس نکتے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ یہ زمینیں وہ تھیں جو ان مالکوں نے قیمت ادا کر کے نہیں خریدی تھیں، بلکہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی نے بحیثیت سربراہ حکومت ان کو مال غنیمت کے حصے کے طور پر عطا فرمائی تھیں، اس کے باوجود جب وہ بلا معاوضہ یہ زمینیں واپس دینے پر راضی نہیں ہوئے، تو انہیں معاوضہ ادا فرما کر راضی کیا، کیونکہ وہ ان زمینوں کے مالک بن چکے تھے، اگر زمینوں کو بلا معاوضہ لینا حکومت کے لیے جائز ہوتا تو ان زمینوں کو سب سے پہلے زبردستی لیا جاتا، کیونکہ انہیں حاصل کرنے کے لیے مالکوں کو کوئی قیمت ادا کرنی نہیں پڑی تھی، جب ان زمینوں کو واپس لینے کے لیے بھی معاوضہ ادا کرنا ضروری سمجھا گیا تو جو اراضی ان کے مالکوں نے قیمتاً خریدی ہوں، یا خود آباد کی ہوں، ان کو بلا معاوضہ لے لینا کسی طرح جائز ہو سکتا ہے؟

۱۱۱۔ اگرچہ فاضل وفاق شری عدالت کی دلیل کے جواب میں مذکورہ بالا تشریح بالکل کافی ہے، اور اس سلسلے میں اس واقعے کی مزید تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن چونکہ وفاق شری عدالت نے جس طرح اس واقعے کو ذکر کیا ہے، اس سے کچھ دوسری غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی ہیں، اس لیے یہاں مختصر اس واقعے کی پوری تفصیل ذکر کرنا بھی ضروری ہے۔

۱۱۲۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عراق کی اراضی کا جو انتظام فرمایا اس کو وفاق شری عدالت کے فیصلے میں ”نیشٹائزیشن“ سے تعبیر کیا گیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس عمل کی یہ تشریح درست نہیں ہے۔

۱۱۳۔ اس واقعے کی یکجا طور پر مکمل تفصیل سب سے زیادہ جامعیت کے ساتھ امام ابو یوسف

نے کتاب الخراج میں بیان کی ہے، میں پہلے ذیل میں اس روایت کا مکمل ترجمہ نقل کرتا ہوں۔ (۱)  
 ”اللہ تعالیٰ نے عراق اور شام کی جو زمینیں مال غنیمت کے طور پر مسلمانوں کو عطا فرمائی تھیں، ان کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا کہ ان کے بارے میں کیا فیصلہ کیا جائے؟ بعض حضرات نے گفتگو کے دوران یہ رائے ظاہر کی کہ جن مسلمانوں نے وہ زمینیں فتح



کی ہیں، وہ ان کے حق کے طور پر انہی میں تقسیم کر دی جائیں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”جو مسلمان آئندہ آئیں گے (یعنی بعد میں پیدا ہوں گے) ان کا کیا ہوگا؟ وہ دیکھیں گے کہ تمام زمینیں اپنے مالکوں سمیت تقسیم ہو چکی ہیں، اور باپ دادوں سے میراث میں بٹی آرہی ہیں اور لوگوں کے قبضے میں ہیں، یہ رائے تو مناسب نہیں معلوم ہوتی۔“ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے کہا: ”پھر آپ کی کیا رائے ہے؟ یہ زمینیں اور ان کے باشندے سب مال غنیمت ہی کا حصہ تو ہیں۔“ (لہذا مال غنیمت کے عام قاعدے کے مطابق ہی ان کی تقسیم ہونی چاہیے) حضرت عمرؓ نے جواب دیا: ”بات تو آپ کی صحیح ہے (کہ یہ زمینیں مال غنیمت کا حصہ ہیں) لیکن میری رائے یہ نہیں ہے کہ انہیں مجاہدین میں تقسیم کیا جائے کیونکہ بخدا میرے بعد کوئی ایسا شہر فتح نہیں ہوگا جس سے کچھ زیادہ مال و جائیداد حاصل ہو، بلکہ بعید نہیں ہے کہ وہ نیا شہر مسلمانوں پر بوجھ ہی بنا رہے، اب اگر میں عراق اور شام کی زمینیں ان کے زمینداروں سمیت تقسیم کر دوں تو سرحدوں کی حفاظت کے لیے رقم کہاں سے آئے گی؟ شام اور عراق کے علاقوں میں جو یتیم اور یتیمائیں موجود ہیں ان کی دیکھ بھال کیسے ہوگی؟“

بعض حاضرین نے حضرت عمرؓ کی اس رائے پر تنقید کی، اور کہا کہ: ”کیا آپ یہ چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہماری تلواروں کے ذریعہ جو مال غنیمت عطا فرمایا ہے وہ ایسے لوگوں کے لیے روک رکھیں جو اس معرکے میں نہ حاضر تھے، نہ موجود اور ایسے لوگوں کی اولاد اور اولاد کی اولاد کے لیے روک رکھیں جو جنگ میں شامل نہیں تھے؟“ اس کے جواب میں حضرت عمرؓ یہی فرماتے کہ ”یہ ایک رائے ہے“ لوگوں نے کہا ”مزید مشورہ کر لیجیے۔“

وشارورہم فی قسمة الارضین التی آفأ اللہ علی المسلمین من أرض العراق والشام، فتکلم قوم فیہا وأرادوا أن یقسم لهم حقوقهم وما فتحوا، فقال عمر رضی اللہ عنہ: فکیف بمن یأتی من المسلمین فیجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن آبا وحیزت، ماہذا برأی فقال له عبدالرحمن بن عوف: فما الرای؟ ما الأرض والعلوج الا مما آفأ اللہ علیہم فقال عمر: ماہوالا کما تقول ولست أری ذلک واللہ لا یفتح بعدی بلد فیکون فیہ اکبرنیل بل عسی ان یکون کلا علی المسلمین فاذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها فما یسد بہ الثغور؟ وما یکون للذریة الارامل بهذا البلد وبغیرہ من أرض الشام و العراق؟ فأ کثروا علی عمر رضی اللہ عنہ وقالوا: أنقف ما آفأ اللہ علینا بأ سیافنا علی قوم لم یحضرُوا ولم یشہدُوا، ولأبناء

چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین اولین سے مشورہ فرمایا، ان کی رائیں بھی مختلف تھیں، حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی رائے یہی تھی کہ مجاہدین کے حقوق انہی میں تقسیم کر دیئے جائیں، لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی رائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے موافق تھی، اب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دس انصاری صحابہ کو بلوایا، جن میں سے پانچ قبیلہ اوس کے اور پانچ قبیلہ خزرج کے سردار اور معززین تھے جب یہ حضرات جمع ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حمد و ثناء کے بعد فرمایا:

میں نے آپ حضرات کو صرف اس لیے زحمت دی کہ اللہ تعالیٰ نے آپ لوگوں کے معاملات کی جس امانت کا بوجھ مجھ پر ڈالا ہے میں چاہتا ہوں کہ اس میں آپ بھی شریک ہوں، اس لیے کہ میں آپ لوگوں جیسا ہی ایک شخص ہوں، لہذا آپ حق بات کا برملا اظہار کریں، جو چاہے میری رائے کے خلاف رائے دے، اور جو چاہے میری موافقت کرے، میں یہ نہیں چاہتا کہ جو کچھ

القوم وأبناء أبناءهم ولم يحضروا؟ فكان عمر لا يزيد على أن يقول: هذا رأي قالوا: فاستشر قال: فاستشار المهاجرين الأولين، فاختلفوا، فاما عبدالرحمن بن عوف فكان رايه ان تقسم لهم حقوقهم، ورأي عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رضي الله عنهم رأي عمر فارسل الى عشرة من الانصار: خمسة من الاوس و خمسة من الخزرج، من كبراءهم وأشرافهم فلما اجتمعوا حمد الله واثني عليه بما هو اهل له ثم قال: اني لم ازعجكم الا لأن تشرعوا في امانتي فيما حملت من اموركم فاني واحد كأحدكم، وانتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني، ولست اريد ان تتبعوا هذا الذي هو اى معكم من الله كتاب ينطق بالحق فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريده به الا الحق قالوا: قل نسمع يا امير المؤمنين! قال: قد سمعتمكم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا اني اظلمهم حقوقهم، واني اعوذ بالله ان اركب ظلما، لئن كنت ظلمتهم شيئا هولهم واعطيته غيرهم لقد شقيت، ولكن رأيت أنه لم يبق شيئا يفتح بعد ارض كسرى وقد غنمنا الله اموالهم واراضهم وعلوهم ففقسمت ما غنموا من اموال بين اهلنا واخرجت الخمس فوجهته على

میری خواہش ہے آپ اس میں ضرور میری اتباع کریں، آپ کے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک کتاب موجود ہے، جو حق بات ہی کہتی ہے، خدا کی قسم اگر میں اپنے کسی ارادے کا اظہار کروں گا، تو اس کا مقصد بھی حق تک پہنچانا ہی ہوگا، اس پر ان حضرات نے فرمایا: ”امیر المؤمنین! آپ فرمائیے، ہم توجہ سے سنیں گے۔“

اب حضرت عمرؓ نے فرمایا: آپ نے ان لوگوں کی باتیں سنی ہوں گی جن کا خیال یہ ہے کہ میں (عراق اور شام کی زمینیں لوگوں میں تقسیم نہ کر کے) ان کے حقوق پر ظلم کر رہا ہوں، واقعہ یہ ہے کہ میں اس بات سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ کسی ظلم کا ارتکاب کروں، اگر میں نے ان لوگوں سے کوئی ایسی چیز ظلماً لی ہوتی جو ان کی ملکیت ہوتی اور وہ میں ان سے چھین کر کسی اور کو دے دیتا تو یقیناً میں شقاوت کا مرتکب ہوتا، لیکن میں نے یہ سوچا ہے کہ کسریٰ کی سر زمین کے بعد کوئی ایسی اہم سر زمین باقی نہیں رہی جو آئندہ فتح ہو، اللہ تعالیٰ نے آج ہمیں کسریٰ کا مال و دولت، اس کی زمینیں اور اس کے لوگ مال غنیمت کے طور پر عطا فرمادیئے ہیں، جہاں تک مال و دولت کا تعلق ہے، جتنا مال غنیمت میں حاصل ہوا تھا، وہ میں نے اس کے مستحقین (یعنی مجاہدین) کے درمیان تقسیم کر دیا، اور اس کا پانچواں حصہ نکال کر بیت المال میں داخل کر دیا، اسے قاعدہ کے مطابق صرف کر دیا، اور کچھ کرنے میں

وجهه وانا في توجيئه، و قدرأيت ان احبس الارضين بعلوجها واضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يو دونها فتكون فيئاً للمسلمين المقاتلة والذرية ولمن ياتي بعدهم۔ ارايتن هذه الثغور لا بدلها من رجال يلزمونها ارايتن هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بدلها من ان تشحن بالجيوش، ولا درار العطاء عليهم فمن اين يعطى هؤلاء اذا قسمت الارضون والعلوج؟ فقالوا جميعاً: الراي رايتك فنعم ماقلت وما رايت ان لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالر رجال تجري عليهم مايتفون به رجع اهلك الكفر الى مدنهم فقال: قد بان لي الامر، فمن رجل له جزالة وعقل يضع الارض مواضعها ويضع على العلوج مايحتملون؟ فاجمعوا له على عثمان بن حنيف وقالوا تبعه الى امر ذلك فان له بصراً وعقلاً وتجربة فاسرع اليه عمر فولاه مساحة ارض السواد فادت جباية سواد الكوفة قبل ان يموت عمر رضى الله عنه بعام مائة الف درهم۔“

لگا ہوا ہوں، لیکن زمینوں کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ انھیں میں ان کے مالکوں کے ساتھ روک رکھوں، اور ان لوگوں کے ذمے ان زمینوں کا خراج عائد کر دوں، اور ان کی جانوں کے تحفظ کے لیے ان پر جزیہ عائد کروں۔ یہ لوگ جزیہ اور خراج ادا کرتے رہیں اور یہ رقم مسلمانوں کے لیے فینی (کفار سے حاصل شدہ مال جو رفاہ عام کے کاموں میں خرچ ہوتا ہے) بن جائے، اس مال سے مجاہدین بھی فائدہ اٹھائیں، ان کی اولاد بھی، اور آئندہ آنے والے مسلمان بھی۔

ذرا دیکھیے تو سہی ہماری ان سرحدوں کے لیے ایسے آدمی چاہئیں جو ہمیشہ سرحدوں پر مقیم رہیں، اور ذرا ان بڑے بڑے شہروں، شام، جزیرہ، کوفہ، بصرہ اور مصر کو دیکھیے ان شہروں کو اس بات کی ضرورت ہے کہ انھیں فوج سے بھر دیا جائے اور ان کو مسلسل تنخواہیں دی جائیں، اگر تمام زمینیں اور ان کے باشندے، (غلاموں کے زور پر) تقسیم کر دیئے گئے تو اس فوج کو تنخواہیں کہاں سے دی جائیں گی؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس تشریح کے جواب میں سب نے اتفاق رائے سے کہا کہ آپ کی رائے صائب ہے۔ آپ نے اچھی بات سوچی ہے، اگر ان سرحدوں اور شہروں کو آدمیوں سے نہ بھر دیا گیا اور ان کی ایسی تنخواہیں جاری نہ کی گئیں جن سے انھیں قوت حاصل ہو تو کافر لوگ اپنے شہروں کو لوٹ جائیں گے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: بات واضح ہو گئی ہے، اب کون ایسا شخص ہے جو عقل اور تجربہ رکھتا ہو، زمینوں کا صحیح انتظام کرے، اور زمینداروں پر اتنا خراج عائد کرے جو ان کے لیے قابل برداشت ہو، سب لوگوں نے حضرت عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ کے نام پر اتفاق کیا اور کہا کہ ان کو اس کام کے لیے بھیج دیجیے، ان کو اس معاملے میں عقل و بصیرت اور تجربہ حاصل ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ جلدی سے ان کے پاس گئے، اور انھیں سواد (عراق) کی زمین کی پیمائش کا حکم دیا، چنانچہ حضرت عمر کی وفات سے ایک سال پہلے کوفہ کی زمینوں سے خراج کی آمدنی دس کروڑ درہم حاصل ہوئی،<sup>(۱)</sup>

(اصل عربی الفاظ کا ترجمہ ایک ناکہ بنتا ہے)

یہ ہے واقعہ کی پوری تفصیل، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت فاروق اعظم نے عراق کی زمینیں کسی سے چھینی نہیں تھیں، نہ وہ مملوک اراضی کو چھیننا جائز سمجھتے تھے، اس کے بجائے

صورت حال یہ تھی کہ جو علاقہ فوجی طاقت استعمال کر کے فتح کیا جائے، اس میں اسلامی حکومت کو شرعاً دو باتوں کا اختیار حاصل ہوتا ہے، ایک یہ کہ وہ مفتوحہ اراضی ان کے سابق غیر مسلم مالکوں سے لے کر مجاہدین میں تقسیم کر دے، اور دوسرے یہ کہ وہ انھیں غیر مسلم مالکوں کے استعمال میں رہنے دے، البتہ ان پر خراج اور جزیہ عائد کر دے، یہ دونوں صورتیں اسلامی حکومت کے لیے یکساں طور پر جائز ہوتی ہیں۔ لیکن عراق اور شام کی فتوحات سے پہلے طریقے پر عمل کیا جاتا رہا، اور مفتوحہ زمینیں مجاہدین میں تقسیم کی جاتی رہیں اس بناء پر بعض حضرات کا خیال یہ تھا کہ عراق اور شام کی اراضی میں بھی یہی طریقہ اختیار کرنا چاہیے، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے محسوس فرمایا کہ اس طرح عالم اسلام کی بڑھتی ہوئی ضروریات اور روز افزوں آبادی کے مسائل حل کرنے میں دشواری پیش آئے گی، اس لیے دوسری صورت اختیار فرمائی، جو یکساں طور پر جائز تھی، لیکن سابق طرز عمل کے خلاف ہونے کی بناء پر آپ نے اپنی رائے سے یہ فیصلہ نہیں لیا، بلکہ صحابہ کرام کے مشورے سے یہ اقدام کیا۔

۱۱۴۔ پھر فقہاء کرام کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف رہا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ زمینیں جب ان کے سابق غیر مسلم مالکوں کی تحویل میں چھوڑ دیں تو کس حیثیت سے چھوڑیں؟ کیا ان کے مالکانہ حقوق برقرار رکھے؟ یا ان اراضی کو تمام مسلمانوں کے لیے وقف عام قرار دیا؟ بعض فقہاء کرام، مثلاً امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہ زمینیں تمام مسلمانوں کے لیے وقف عام قرار دے دی تھیں، سابق مالکوں کو کاشتکار کے طور پر باقی رکھا گیا تھا اور جو خراج وصول کیا جاتا تھا وہ زمینوں کا کرایہ تھا جو بیت المال میں جمع ہو کر مسلمانوں کی مصالح پر خرچ ہوتا تھا، چنانچہ ان مالکوں کے لیے یہ جائز نہیں تھا کہ وہ اپنی زمینیں فروخت کر دیں، کیونکہ وہ مالک نہ تھے اور وقف کی بیع جائز نہیں ہوتی۔

۱۱۵۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سابق مسلم مالکوں کی ملکیت برقرار رکھی تھی، ان کو ان اراضیہ پر مکمل مالکانہ حقوق حاصل تھے، وہ ان زمینوں کی خرید و فروخت کر سکتے تھے، البتہ ان زمینوں پر سالانہ خراج عائد کر دیا گیا تھا، جو بیت المال میں داخل ہو کر مسلمانوں کی ضروریات اور مصلحتوں کے مطابق خرچ ہوتا تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا واقعے میں جہاں زمینوں کے لیے ”وقف“ یا ”جس“ کا لفظ استعمال ہوا ہے، اس کا مقصد ان کے نزدیک یہی ہے کہ ان زمینوں سے جو خراج حاصل ہو، وہ تمام مسلمانوں کی ضروریات پر خرچ ہوگا، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اراضی اصطلاحی طور پر وقف ہو جائیں گی، چنانچہ علامہ ابن حزمؒ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”قال أبو حنیفۃ: الامام مخیر، ان شاء قسمها، وان شاء اوقفها فان اوقفها  
فھی ملک الکفار الذین کانت علیہم“

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ امام کو اختیار ہے، چاہے تو اراضی تقسیم کر دے، اور چاہے  
تو انہیں وقف کر دے، پھر اگر وقف کرے گا تو وہ انہی کافروں کی ملکیت سمجھی جائے  
گی، جو فتح سے پہلے ان کے مالک تھے“ (۱)

بلکہ علامہ ابن قیمؒ تو امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ دوسرے ائمہ، جو اراضی عراق کے وقف ہونے کے  
قائل ہیں، ان کے بارے میں بھی یہی نقل کرتے ہیں کہ ان کی مراد بھی یہاں اصطلاحی ”وقف“ نہیں  
ہے، وہ فرماتے ہیں:

”فعلم ان الارض لاتدخل فی الغنائم، والامام یخیر فیہا بحسب  
المصلحة، وقد قسم رسول اللہ ﷺ وترك عمر، ولم یقسم، بل اقرها علی  
حالیہا وضرب علیہا خراجا مستمرا فی رقبته یكون للمقاتلة فهذا معنی  
وقفہا لیس معناه الوقف الذی یمنع عن نقل الملك فی الرقبة بل یجوز  
بیع هذه الارض كما هو عمل الامة وقد اجمعوا علی انها تورث  
وولوقف لا یورث“

اس سے معلوم ہوا کہ زمین (اس) مالِ غنیمت میں داخل نہیں ہے، (جس کی تقسیم  
ضروری ہے) بلکہ امام کو اس بارے میں اختیار ہے کہ مصلحت کے مطابق عمل کرے،  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین تقسیم فرمائی تھی، حضرت عمرؓ نے چھوڑ دیا اور  
تقسیم نہیں کیا، بلکہ اسے حسب سابق اپنے حال پر چھوڑ دیا، اور اس پر مسلسل خراج عائد  
کیا، جو مجاہدین پر خرچ ہوتا تھا، پس اراضی کے وقف ہونے کے یہ معنی ہیں، یہ معنی نہیں  
ہیں کہ یہ ایسا وقف ہے جو ملکیت کے انتقال سے مانع ہو، بلکہ ایسی زمینوں کی بیع جائز  
ہے، جیسا کہ امت کا عمل چلا آتا ہے، اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی خراجی زمین  
میں میراث بھی جاری ہوتی ہے (۲) حالانکہ وقف میں میراث جاری نہیں ہوتی“ (۳)

(۱) المحلی لابن حزم، ص ۳۴۲ ج ۷۔ (۲) علامہ ابن قیمؒ کا یہ فرمانا محلِ نظر ہے کہ اس قسم کی خراجی زمین

میں میراث جاری ہونے پر تمام فقہاء متفق ہیں، حقیقت یہ ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک ان زمینوں میں میراث بھی جاری  
نہیں ہوتی (ملاحظہ ہو دوقی علی شرح مختصر فطیل ص ۱۸۹ ج ۲)

(۳) زاد المعاد لابن قیم۔ ص ۶۹ ج ۲، مطبوعہ مصلیٰ البابا ۱۳۳۷ھ بحث فتح کہ

۱۱۶۔ اس سے واضح ہو گیا کہ امام ابو حنیفہؒ اور علامہ ابن قیمؒ وغیرہ کے نزدیک تو حضرت عمرؓ کے اس فیصلے کا حاصل یہ تھا کہ پچھلے غیر مسلم مالکوں کی ملکیت زمینوں پر برقرار رکھی گئی تھی، (البتہ خراج عائد کر دیا گیا تھا) اگر ان کی تشریح کو اختیار کیا جائے تب تو اس فیصلے کو کسی بھی حال میں نیشنلائزیشن سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا، بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ ان اراضی کو حضرت عمرؓ نے وقف کر دیا تھا، لیکن یہ وقف عام اوقاف سے مختلف تھا، لہذا اس میں میراث بھی جاری ہوتی تھی، البتہ بعض فقہاء اس کو مکمل وقف قرار دیتے ہیں۔

۱۱۷۔ اگر بالفرض ان فقہاء کا موقف بھی اختیار کیا جائے جو ان اراضی کو ”مکمل وقف“ قرار دیتے ہیں، تب بھی حضرت عمرؓ کے اس فیصلے کو نیشنلائزیشن سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ نیشنلائزیشن کے معنی یہ ہیں کہ ان زمینوں پر حکومت کو مکمل اختیار حاصل ہو جائے اور وہ ان کی مالک بن کر اگر چاہے تو کسی وقت انہیں فروخت بھی کر سکے، حالانکہ ”وقف“ قرار دینے کے بعد حکومت کا یہ اختیار ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ وقف کی بیع نہیں ہو سکتی (جس کی بحث آگے آنے والی ہے) اور حضرت عمرؓ کے اس فیصلے کی یہ تشریح فقہاء اور محدثین میں سے کسی نے نہیں کی کہ انھوں نے عراق کی زمینوں کو سرکاری زمینیں قرار دے دیا تھا، اوپر حضرت عمرؓ کے اس واقعے کی جو تفصیل امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج سے نقل کی گئی ہے، اس میں بھی کہیں اس مفہوم کی گنجائش نہیں ہے، لہذا حضرت عمرؓ نے عراق کی زمینوں کے بارے میں جو فیصلہ کیا، اسے کسی بھی صورت میں نیشنلائزیشن قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۱۱۸۔ مذکورہ بالا بحث سے مندرجہ ذیل امور واضح ہوتے ہیں:

- (۱) عراق کی زمینوں کو حضرت عمرؓ نے نیشنلائزیشن نہیں کیا تھا، بلکہ پچھلے مالکوں کی ملکیت باقی رکھ کر ان پر خراج عائد کر دیا تھا، اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ انہیں وقف کر دیا تھا۔
- (۲) یہ زمینیں کسی جائز مالک سے چھینی نہیں گئیں، نہ ان کو بلا معاوضہ ان سے لیا گیا، بلکہ یہ مفتوحہ زمینیں تھیں، ان کے بارے میں اسلامی حکومت کو وہ اختیارات حاصل ہیں جو اوپر بیان کیے گئے۔
- (۳) حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ کرتے وقت صاف لفظوں میں فرمایا کہ ”اگر میں نے ان لوگوں سے کوئی ایسی چیز ظلماً لی ہوتی جو ان کی ملکیت ہوتی، اور وہ میں ان سے چھین کر کسی اور کو دے دیتا تو میں یقیناً شقاوت کا مرتکب ہوتا،“ جس سے صاف واضح ہے کہ کسی مالک کو اس کی ملکیت سے اس کی مرضی کے بغیر بلا معاوضہ محروم کرنا ان کے نزدیک ہرگز جائز نہیں تھا۔

(۴) پچھلے کے لوگوں کو حضرت فاروق اعظمؓ نے اس فیصلے سے پہلے زمینیں مالکانہ حقوق کے ساتھ دے دی تھیں، لیکن جب عراق کی تمام زمینوں میں یکسانیت پیدا کرنے کے لیے ان سے یہ

ارضی واپس لینے کی رائے ہوئی تو آپ نے ان کو بلا کر پہلے راضی کیا، پھر ان کا مطلوبہ معاوضہ ادا کر کے وہ زمینیں واپس لے لیں۔

ان چار نکات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عراق کی اراضی کے بارے میں جو فیصلہ فرمایا، اسے نہ صرف یہ کہ بلا معاوضہ زمینیں ضبط کر لینے کے جواز سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ وصراحتاً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کسی جائز مالک سے اس کی مملوکہ زمین بلا معاوضہ لینا ہرگز جائز نہیں ہے۔

## گورنروں کے ذاتی مال کی ضبطی

۱۱۹۔ ہمارے دور کے بعض حضرات نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اور عمل سے لوگوں کی املاک بلا معاوضہ لینے پر استدلال کیا ہے، اور وہ یہ کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اپنے بعض گورنروں مثلاً حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت حارث رضی اللہ عنہ کی ذاتی املاک میں سے آدھا حصہ ضبط کر کے بیت المال میں داخل کر لیا تھا، ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت مصالح عامہ کے تحت لوگوں کی املاک پر بلا معاوضہ قبضہ کر سکتی ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دلیل بھی انتہائی کمزور ہے، اور اس کا زیر بحث مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ مال کی یہ ضبطی اس بنیاد پر نہیں تھی کہ یہ مال چونکہ تم لوگوں کی ضرورت سے زائد ہے، اس لیے ضبط کیا جا رہا ہے بلکہ اس بنیاد پر تھی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خیال میں یہ مال ان گورنروں نے اپنی حدود اختیار سے تجاوز کر کے حاصل کیا تھا، چنانچہ اس واقعہ میں یہ تفصیل موجود ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے ان سے پوچھا کہ یہ مال تمہارے پاس کہاں سے آیا؟ انھوں نے جواب میں مختلف وجوہ بیان کیں، جن میں سے ایک یہ بھی تھی کہ ہم تنخواہ کی بچت سے ذاتی تجارت بھی کرتے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ عذر قبول نہیں کیا اور فرمایا کہ ”آپ لوگوں کو تجارت کے لیے وہاں نہیں بھیجا گیا تھا“۔<sup>(۱)</sup>

قابلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد تھا کہ:

”من استعملنا علی عمل فرزقنا رزقاء فما اخذ بعد ذلك فهو غلول“

ہم نے جس شخص کو کوئی کام سونپا ہو، اور اس پر اسے تنخواہ دی ہو، تو اس کے بعد وہ جو کچھ حاصل کرے وہ خیانت ہے۔<sup>(۲)</sup>

اور اس ارشاد کی روشنی میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ یہ سمجھتے تھے کہ ان گورنروں کے لیے تنخواہ کے علاوہ

(۱) احمد الفرید، ص ۳۳ و ۳۵ ج ۱۔ طبع بیروت ۱۴۰۳ھ

(۲) سنن ابی داؤد، ص ۱۴۱ ج ۲۔



اپنے لیے کسب معاش کا کوئی اور راستہ اختیار کرنا جائز نہیں ہے، لہذا جو مال انھوں نے اس ذریعہ سے کمایا ہے، وہ ناجائز ذرائع سے حاصل ہونے کی بناء پر قابل ضبطی ہے۔

۱۲۰۔ یہ اصول متعدد فقہاء کرام نے بیان فرمایا کہ سرکاری ملازمین کی دولت اگر ان کے ظاہری وسائل سے زیادہ ہو تو حکومت اسے ناجائز ہونے کی بناء پر ضبط کر سکتی ہے۔ فقہ حنفی کی مشہور کتاب ”الدر المختار“ میں ہے:

”ان مصادر السلطان لاریاب الاموال لاتجوز الاعمال بیت المال  
مستنداً بان عمر رضی اللہ عنہ صادر اباءہریرۃ“

سربراہ حکومت کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ مالکوں سے ان کے اموال بلا معاوضہ ضبط کر لے، البتہ بیت المال کے کارندوں کے مال کو اس طرح ضبط کرنا جائز ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے مال کو ضبط کیا تھا۔<sup>(۱)</sup> اسی مسئلہ کو علامہ ابن فرحون مالکی نے علامہ ابن حبیب کے حوالے سے زیادہ تفصیل کے ساتھ تحریر فرمایا ہے، وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ فعل ہی سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ان للإمام أن يأخذ من قضاياه وعماله ما وجد في أيديهم زائداً على ما  
ارتزقوه من بيت المال وأن يحصى ما عند القاضي حين ولايته، وبما  
خدمه ما اكتسبه زائداً على رزقه“

امام (سربراہ حکومت) کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے قاضیوں اور کارندوں کے قبضے میں جو مال ایسا پائے جو بیت المال سے ان کی حاصل کی ہوئی تنخواہ سے زائد ہو اسے ضبط کر لے، اسے چاہیے کہ قاضی کے تقرر کے وقت اس کی املاک کو شمار کرے، اس کے بعد تنخواہ کے علاوہ جو مال زائد نظر آئے وہ اس سے لے لے۔<sup>(۲)</sup>

خلاصہ یہ کہ سرکاری ملازمین کی بدعنوانیوں کے سد باب کے لیے یہ طریق کار اختیار کرنا جائز ہے اس صورت میں جو مال ضبط کیا جائے گا، وہ اس کے ناجائز ذرائع سے حاصل ہونے کی بناء پر کیا جائے گا، حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اسی بنیاد پر ان حضرات کا مال ضبط کیا،۔۔۔ ہم پیچھے بار بار لکھ چکے ہیں کہ اگر کسی شخص کے بارے میں یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے کوئی جائیداد ناجائز طریقے سے حاصل کی ہے، تو اسے اصل مالک کو لوٹانا، اور مالک معلوم نہ ہونے کی صورت میں اسے بحق

سرکار ضبط کر لینا جائز ہے، لیکن یہاں بحث اس صورت کے بارے میں ہو رہی ہے جب یہ بات طے شدہ ہو کہ مالک نے ملکیت جائز طریقے سے حاصل کی ہے، لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا عمل کا ہمارے زیر بحث مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۱۲۱۔ مذکورہ بالا تشریح سے واضح ہو گیا کہ حکومت کے لیے کسی شخص کی جائز ملکیت کو بلا معاوضہ اس سے لینا، خواہ مصالح عامہ کی غرض سے ہو، قرآن و سنت کے احکام کی رو سے جائز نہیں ہے، اور اس سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جتنے اقدامات سے مخالف استدلال کیا گیا ہے، ان میں سے کسی بھی اقدام سے بلا معاوضہ لے لینے کا جواز ثابت نہیں ہوتا، بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (عراق کی زمینوں کے قصے میں) ایسے اقدام کو ”ظلم“ اور ”شقاوت“ سے تعبیر فرمایا ہے۔

### معاوضہ دے کر املاک کی جبری وصولی

۱۲۲۔ اب میں مسئلے کے دوسرے حصے کی طرف آتا ہوں، یعنی ”کیا کسی شخص کو جبراً معاوضہ دے کر اس سے اس کی کوئی ملکیت حاصل کی جاسکتی ہے؟“

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ معاوضہ دے کر زبردستی کسی سے اس کی ملکیت لے لینا درحقیقت ایک جبری بیع ہے، قرآن و سنت کے ارشادات کی روشنی میں شریعت کا اصل حکم یہی ہے کہ بیع فریقین کی باہمی رضامندی سے ہونی چاہیے، اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، اس سلسلے میں قرآن و سنت کے چند ارشادات مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) سورۃ نساء میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ“

اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ، الا یہ کہ وہ کوئی تجارت ہو، جو تمہاری باہمی رضامندی سے ہوئی ہو۔<sup>(۱)</sup>

یہ آیت دوسرے کا مال لینے کے بارے میں یہ واضح حکم دے رہی ہے کہ اس کے جائز ہونے کے لیے دو شرطیں ضروری ہیں، ایک یہ کہ وہ تجارت (یعنی بیع) کے ذریعہ ہو، اور دوسرے یہ کہ یہ بیع باہمی رضامندی سے ہوئی ہو، اور کسی بھی فریق نے دوسرے کو اس پر مجبور نہ کیا ہو۔

(۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

”قد نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع المنضطر“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع سے منع فرمایا جس میں کسی شخص کو بیع پر مجبور کیا گیا ہو۔ (۱)

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد

فرمایا:

”لا یبغرن عن بیع إلا عن تراص“

کوئی شخص بیع کر کے اس وقت تک نہ جائے جب تک باہمی رضامندی نہ ہو چکی ہو۔ (۲)

(۴) حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا:

”إنما البیع عن تراص“

بیع تو باہمی رضامندی ہی سے ہوتی ہے۔ (۳)

(۵) ابوہریرہ الرقاشیہ اپنے چچا سے روایت لکھتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد

فرمایا:

”لا یحل مال امرء مسلم إلا بطیب نفس منه“

کسی مسلمان شخص کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں۔ (۴)

(۶) حضرت ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا:

”لا یحل لمسلم أن يأخذ عصاً أخیه بغیر طیب نفس منه“

کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں ہے کہ اپنے بھائی کی لاشی بھی اس کی خوش دلی کے

بغیر لے۔ (۵)

(۱) سنن ابی داؤد، کتاب البیوع باب البیوع المنضطر، حدیث نمبر ۳۳۸۲

(۲) جامع الترمذی کتاب البیوع باب نمبر ۲۶، حدیث نمبر ۱۳۳۸

(۳) سنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، باب نمبر ۱۸، حدیث نمبر ۲۱۸۵

(۴) مجمع الزوائد، ج ۲، ج ۳، بحوالہ مسند ابویعلیٰ، مشکوٰۃ المصابیح، ج ۱، ص ۱۵۵، بحوالہ شعب الایمان للہیثمی

(۵) موارد الطمان للہیثمی، ص ۱۸۳، المطبوعہ السلفیۃ الرحمۃ

(۷) جبری بیع کے ناجائز ہونے کے سلسلے میں وہ واقعہ بطور خاص قابل ذکر ہے جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کے درمیان مسجد نبوی کی توسیع کے سلسلے میں اختلاف رائے پیش آیا تھا، اس کا مفصل واقعہ امام بیہقی نے روایت کیا ہے:

حضرت (۳) ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد نبوی میں توسیع کا ارادہ فرمایا تو جس طرف توسیع کرنا چاہتے تھے، وہاں حضرت عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کا گھر بیچ میں آگیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے مسجد میں داخل کرنے کے لیے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو معاوضہ دینا چاہا، حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے انکار کیا، اور کہا کہ یہ زمین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے عطا فرمائی تھی، دونوں میں اختلاف ہوا تو دونوں نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو ثالث مقرر کیا، اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے گھر بیچنے، حضرت ابی "سید المسلمین" (مسلمانوں کے سردار) کے لقب سے مشہور تھے، انھوں نے دونوں کو تکیہ پیش کیا، یہ حضرات ان کے سامنے بیٹھ گئے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے اپنے ارادے کا اظہار فرمایا، اور دوسرے طرف حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے یہ عذر پیش کیا کہ یہ زمین مجھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عطا فرمائی تھی۔

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے دونوں کی بات سننے کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندے اور اپنے نبی داؤد علیہ السلام کو حکم دیا تھا کہ اللہ کے لیے گھر بنائیں، حضرت داؤد نے پوچھا "پروردگار؟ یہ گھر کہاں ہو؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اس جگہ جہاں تم دیکھ رہے ہو کہ ایک فرشتہ تلواریں سونتے کھڑا ہے" حضرت داؤد علیہ السلام نے فرشتے کو صحرا کے مقام پر دیکھا، لیکن وہاں اس وقت بنی اسرائیل کے ایک لڑکے کا گھر تھا، حضرت داؤد علیہ السلام اس کے پاس گئے، اور اس سے کہا کہ مجھے حکم ملا ہے کہ اس جگہ اللہ کا گھر بنائوں۔ داؤد علیہ السلام سے لڑکے نے کہا "کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو یہ حکم دیا ہے کہ یہ گھر مجھ سے میری رضامندی کے بغیر لے لیں؟ حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا: "نہیں" اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت داؤد پر وحی آئی کہ "میں نے تمہارے ہاتھ

(۴) عن أبي هريرة قال: لما أراد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان يزيدي في مسجد رسول الله ﷺ وقعت زيادته على دار العباس بن عبدالمطلب رضي الله عنه فاراد عمر ان يدخلها في مسجد رسول الله ﷺ ويعوضه منها فابى وقال: قطيعة رسول الله ﷺ واختلفا فجعلا بينهما ابى بن كعب رضي الله عنه فأتياه في منزله وكان يسمى "سيد المسلمين" فأمر لهما بوسادة فالفيت لهما فجلسا عليها بين يديه فذكر عمر ما أراد وذكر العباس قطيعة رسول الله ﷺ فقال ابى:

زمین کے خزانے دے دیئے ہیں، لہذا اسے راضی کرو،” حضرت داؤد پھر اسکے پاس تشریف لائے، اور اس سے فرمایا کہ ”مجھے یہ حکم ملا ہے کہ تمہیں راضی کروں، لہذا میں اس زمین کے بدلے تمہیں ایک قطار سونا پیش کرتا ہوں“ اس نوجوان نے کہا: اے داؤد: میں نے قبول کیا، لیکن یہ بتائیے کہ میری زمین بہتر ہے یا یہ قطار؟ حضرت داؤد نے فرمایا ”تمہاری زمین بہتر ہے نوجوان نے کہا کہ پھر مجھے راضی کیجیے حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا کہ پھر تمہیں تین قطار دیتا ہوں اس کے بعد وہ نوجوان اپنے مطالبے میں سختی کرتا گیا یہاں تک کہ نو قطار پر راضی ہوا۔

جب حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ یہ واقعہ سنا چکے تو حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”کیا آپ نے میرے حق میں فیصلہ نہیں کر دیا؟“ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”بیشک“ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر کہا کہ: اب میں آپ لوگوں کو گواہ بناتا ہوں کہ میں نے اپنا وہ مکان کسی معاوضے کے بغیر فی سبیل اللہ مسجد کو دیدیا۔“

یہی واقعہ طبقات ابن سعد میں بھی مروی ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ شروع میں جب حضرت داؤد علیہ السلام نے اس نوجوان کو زمین بیچنے کی ترغیب دی تو اس نے انکار کر دیا تھا، اس پر انھوں نے اس سے زبردستی لینے کا ارادہ فرمایا تھا، لیکن وحی نازل ہوئی کہ ”اے داؤد: میں نے تم کو اپنا گھر تعمیر کرنے کا حکم دیا تھا، جس میں میرا ذکر کیا جائے، لیکن تم میرے گھر میں غضب کو داخل کرنا چاہتے ہو، حالانکہ غضب میری شان نہیں، تمہاری سزا یہ ہے کہ تم اب اس گھر کو نہیں بناؤ گے، حضرت داؤد نے فرمایا کہ ”پھر میری اولاد میں سے کسی کو توفیق دے دی جائے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”ہاں! تمہاری اولاد بنائے گی“ چنانچہ بعد میں حضرت سلیمان علیہ السلام نے بیت المقدس تعمیر کیا۔

ان الله عزوجل امر عبده ونبيه داود عليه السلام ان يبنى له بيتاً قال: اي رب! واين هذا البيت؟ قال: حيث ترى الملك شاهراً سيفه فراه على الصخرة واذا ما هناك يومئذ اندر لغلام من بنى اسرائيل فاتاه داود فقال: انى قد امرت ان ابني هذا المكان بيت الله عزوجل فقال له الفتى: الله امرك ان تاخذ منى بغير رضاي؟ قال: لا فاوحى الله الى داود عليه السلام: ”انى قد جعلت فى يدك خزان الارض فارضه“ فاتاه داود فقال: انى قد امرت برضاك فلك بها قطار من ذهب، قال: قد قبلت يا داودا وهى خيرام القنطار؟ قال: بل هى خير، قال: فارضى قال: فلك بهاتلات قناطير، قال: فلم يزل يشدد على داود حتى رضى منه بتسع قناطير ”فقال العباس: اليس قد قضيت لى بها؟ وصارت لى؟ قال: بلى، قال: فانى شهدك انى قد جعلته“ (السنن الكبرى للبيهقى ص ۱۶۸ ج ۶)

ابن سعد کی روایت میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے یہ بھی ذکر کیا تھا کہ انہوں نے یہ واقعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ مزید توثیق کے لیے انھیں مسجد نبوی میں لے آئے، جہاں اور بھی صحابہ کرام موجود تھے، اور ان سے فرمایا کہ اگر کسی اور نے بھی حضرت داؤد علیہ السلام کا یہ واقعہ سنا ہو تو بتائے، اس کے جواب میں حضرت ابو ذر غفاریؓ نے فرمایا کہ میں نے بھی یہ واقعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے ان کے بعد دو مزید صحابہ نے بھی اعلان کیا کہ انہوں نے بھی یہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا۔ (۱)

۱۲۳۔ قرآن و سنت کے ان ارشادات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ شرعاً وہی بیع معتبر اور قابلِ نقد ہے جو فریقین کی رضامندی سے وجود میں آئی ہو کسی شخص کو زبردستی اس کی مرضی کے خلاف بیع پر مجبور کر کے اس سے کوئی چیز خریدنا جائز نہیں، اور ایسی بیع شرعاً معتبر بھی نہیں ہوتی چنانچہ فقہاء کرام نے ایسی بیع کو فاسد قرار دیا ہے، علامہ صہبانی لکھتے ہیں:

”بیع المضطر و شراء فاسد“

جس شخص کو اس کی رضامندی کے بغیر معاملے پر مجبور کیا گیا ہو اس کی بیع و شراء فاسد

ہے۔

بلکہ اس کے تحت علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس صورت کو بھی شامل کیا ہے جب کوئی شخص اپنے ذاتی حالات کے تحت کوئی چیز بیچنے پر مجبور ہو گیا ہو اور خریدار اس کی مجبوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے قیمت اتنی کم لگائے جو بازاری نرخ کے لحاظ سے بہت کم ہو، اس کو بھی انہوں نے ”بیع المضطر“ قرار دیا ہے۔ (۲)

بہر صورت: اسلام کا اصل حکم تو یہی ہے کہ کسی شخص کو بیع پر مجبور کرنا نہ کسی فرد کے لیے جائز ہے، نہ حکومت کے لیے۔

۱۲۴۔ البتہ بعض ناگزیر حالات میں ایسی استثنائی صورتیں نکل سکتی ہیں جن میں کسی شدید ضرورت کو پورا کرنے کے لیے جبری بیع کا طریقہ اختیار کیے بغیر چارہ نہ ہو، صرف ایسے مواقع پر شریعت نے جبری بیع کی اجازت دی ہے اور اس اجازت کا ماخذ بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔

جامع ترمذی میں حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

”قلت: یا رسول اللہ! انا نمر بقوم فلاہم یضیفونا ولاہم یودون مالنا

علیہم من الحق ولا نحن ناخذ منهم فقال رسول اللہ ﷺ ان ابوا الا ان

(۱) طبقات ابن سعد، ص ۲۲۱، ج ۲ ترجمہ عباس بن عبدالمطلب (۲) رد المحتار، ص ۱۱۸، ج ۴

ناخنوا کرھا فخنوا“

میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہم کسی قوم کے پاس سے گزرتے ہیں تو نہ وہ ہماری مہمان داری کرتے ہیں، اور نہ وہ حقوق ادا کرتے ہیں جو ہمارے ان پر واجب ہیں، اور نہ ہم ان سے لیتے ہیں اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ زبردستی کیے بغیر انکار ہی کرتے رہیں تو ان سے زبردستی لے لو۔

امام ترمذی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”انما معنی هذا الحديث انهم كانوا يخرجون في الغزو، فيمرون بقوم، ولا يجدون من الطعام ما ينشرون بالثمن، فقال النبي ﷺ: ان ابوا ان يبيعوا الا ان تاخذوا كرها فخذوا هكذا مروى في بعض الحديث مفسراً“

اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ، اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

”الا جازة لهم ان ياخذوا بالقيمة كرهاً وتوجيه الحديث ان الكفار كانوا اذا نزل المسلمون اغلقوا دكاكينهم وتركوا المبايعه اضراً بالمسلمين فلما راي المسلمون ذلك شكوا الى رسول الله ﷺ ان هؤلاء لا يضيفوننا ولا شكايه في ذلك لان الضيافة تبرع واكرام، وليس حقاً ثابتاً انما المشكوى انهم لا يودون الينا بحق وهو الشراء والاياء بالقيمة فكانهم ذكروا في كلامهم الطرق الثلاث المحتملة للاخذ وهو الاخذ بالقيمة لو الاخذ بغير قيمة جبراً انما لو اكراماً منهم اما الاول فلانهم لا يبيعوننا، واما الثاني فلانك يا رسول الله منعنا ان ناخذ مال الغير بغير حق، واما المعنى بقولهم ”ولانحن ناخذ منهم“ واما الثالث فلانهم لا يضيفوننا“

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں قیمت دے کر زبردستی لینے کی اجازت دی ہے، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب مسلمان کسی بستی کے پاس پڑاؤ ڈالتے ہیں تو یہ غیر مسلم اپنی دکانیں بند کر دیتے، اور بیچنا چھوڑ دیتے، تاکہ مسلمانوں کو تکلیف ہو جب مسلمانوں نے یہ دیکھا تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ یہ لوگ ہماری مہمانی تو رضا کارانہ ہوتی ہے، اور اکرام ہوتا ہے، وہ کوئی واجب الادا حق نہیں ہے، لیکن شکایت یہ تھی کہ وہ ہمیں جائز طریقے پر خریدنے بھی نہیں دیتے، اور قیمت لے کر بھی کھانا دینے سے انکار کرتے ہیں، گویا انھوں نے تینوں

ممکن طریقوں کا ذکر کیا، ایک یہ کہ ان سے قیمت دے کر لیا جائے، دوسرے یہ کہ ہم بغیر قیمت کے ان سے جہز وصول کر لیں اور تیسرے یہ کہ ہمارا اکرام کرتے ہوئے ہماری میزبانی کریں، پہلی صورت اس لیے ممکن نہیں کہ وہ ہم سے کچھ کرنے پر تیار نہیں ہوتے، دوسری اس لیے ممکن نہیں کہ یا رسول اللہ: آپ نے ہمیں دوسرے کا مال ناحق طور پر لینے سے منع فرمایا ہے، اور انھوں نے جو کہا کہ ”نہ ہم ان سے لیتے ہیں“ اس سے یہی مراد ہے اور تیسری صورت اس لیے ممکن نہیں کہ وہ ہماری مہمانی نہیں کرتے“ (۱)

چنانچہ قاضی ابوبکر ابن عربی اس حدیث سے استنباط کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وَكذلك اذا نزلت بالناس مخصصة، وعند بعضهم طعام، لزمهم البيع منهم فان ابوا اجبروا عليه“

اسی طرح جب لوگوں پر بھوک کی حالت مسلط ہو اور بعض لوگوں کے پاس کھانا موجود ہو تو ان پر اس کھانے کی کچھ لازم ہو جاتی ہے اگر وہ انکار کریں تو انھیں اس پر مجبور کیا جائے گا“ (۲)

جبری کچھ کے سلسلے میں مجھے سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی اور ارشاد یا عمل اس کے سوا نہیں مل سکا، تاہم اس سے اتنی بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ شدید ضرورت کے مواقع پر جیسا کہ جنگ وغیرہ کے غیر معمولی حالات میں ہوتی ہے، آپ نے جبری خریداری کی اجازت عطا فرمائی۔

۱۲۵۔ خلفائے راشدین کے عہد مبارک میں ایک واقعہ مسجد حرام کی توسیع کے سلسلے میں ملتا ہے، یہ واقعہ امام ابوالولید ازرقیؒ نے مندرجہ ذیل الفاظ میں روایت کیا ہے:

عن ابن جریج، قال: كان المسجد الحرام ليس عليه جدران محاطة، نما كانت الدور محلفة به من كل جانب، غير ان بين الدور ابوابا يدخل منها الناس من كل نواحيه فضاق على الناس، فاشترى عمر بن الخطاب رضي الله عنه دورا فهدمها، وهدم على من قرب من المسجد، وابي بعضهم ان ياخذ الثمن وتمنع من البيع، فوضعت اثمانا في خزانة الكعبة حتى اخذوها بعد، ثم احاط عليه جدارا قصيرا وقال لهم عمر: انما نزلتم على الكعبة، فهو فناء هاولم تنزل الكعبة عليكم، ثم كثر الناس في زمن

(۱) الکوکب الدرر، ص ۴۹ ج ۱ مطبوعہ سہارنپور انڈیا۔ (۲) عارضة الخوذي ص ۸۷ ج ۲ مطبوعہ مصر۔



عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ، فوسع المسجد واشترى من قوم وابی  
آخرون ان یبیعوا، فهدم علیہم فصیحوا بہ، فدعاهم، فقال: انما جراکم  
علی حلی عنکم، فقد فعل بکم عمر هذا، فلم یصح بہ احد، فاحتذیت  
علی مثله، فصیحتہم بی، ثم امرہم الی الحبس، حتی کلّمہ فیہم عبداللہ  
بن خالد بن اسید فترکہم“

حضرت ابن جریج فرماتے ہیں کہ پہلے مسجد حرام کے گرد کوئی چار دیواری نہیں تھی۔  
بلکہ اسے چاروں طرف سے گھروں نے گھیرا ہوا تھا۔ البتہ گھروں کے درمیان  
دروازے تھے۔ جن کے ذریعہ لوگ مسجد میں داخل ہوتے تھے پھر مسجد لوگوں کے  
لیے تنگ ہو گئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گھروں کو خرید کر انھیں منہدم کر دیا اور  
جن لوگوں کے گھر مسجد کے بالکل قریب تھے انھیں گروا دیا، لیکن بعض لوگوں نے  
قیمت لینے اور گھر بیچنے سے انکار کر دیا چنانچہ ان کے گھروں کی قیمتیں کعبے کی الماری  
میں رکھ دی گئیں۔ یہاں تک کہ بعد میں انھوں نے لے لیں۔ اس کے بعد حضرت  
عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد کے گرد ایک چھوٹی سی دیوار بنوادی اور جو لوگ بیچنے سے  
انکار کر رہے تھے۔ ان سے فرمایا کہ ”تم کعبے پر آ کر اتر گئے ہو جبکہ یہ جگہ کعبے کا محن  
تھی اور کعبہ تم پر آ کر نہیں اترتا“ پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں نوٹوں کی  
تعداد اور زیادہ ہو گئی تو انھوں نے مسجد حرام میں توسیع کی اور کچھ لوگوں سے جگہ  
خرید لی اور بعض لوگوں نے بیچنے سے انکار کیا۔ بالآخر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان  
کے گھر منہدم کرادیے، اس پر لوگوں نے احتجاج کیا تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے  
انھیں بلوایا اور فرمایا کہ ”میرے علم نے تم لوگوں کو جبری کر دیا ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ  
نے تمہارے ساتھ یہی معاملہ فرمایا تھا، اس پر کسی نے احتجاج نہیں کیا، میں نے  
انھیں کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کی تو تم احتجاج کرتے ہو“ اس کے بعد ان  
لوگوں کو قید کرنے کا حکم دیا، لیکن عبداللہ بن خالد بن اسید رضی اللہ عنہ کی گفتگو کے نتیجے  
میں انھیں چھوڑ دیا“ (۱)

علامہ تقی الدین فاسی نے یہ واقعہ ازرقیؒ ہی سے نقل کرنے کے بعد بتایا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی  
کے زمانے میں مسجد حرام کی جو توسیع ہوئی یہ واقعہ ۶۸ و ۶۹ ج ۲ مطبوعہ مکہ مکرمہ ۱۳۰۳ھ

(۱)۔ کا۔

۱۲۶۔ یہاں قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے درمیان مسجد نبوی کی توسیع کے وقت جو اختلاف پیش آیا تھا بظاہر حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے فیصلے کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی مطمئن ہو گئے تھے کہ کسی شخص کو اپنی ملکیت فروخت کرنے پر اس کی مرضی کے خلاف مجبور نہیں کیا جاسکتا پھر مسجد حرام کے اس واقعے میں انھوں نے جبری طور پر لوگوں کے مکانات کس بنیاد پر خریدے؟

۱۲۷۔ اس سوال کا جواب تو یہ ہو سکتا ہے کہ مکہ مکرمہ کی زمینوں کی حیثیت دوسری زمینوں سے مختلف ہے قرآن کریم کا ارشاد ہے:

مَنْ أَمْسَكَ أَفْئِدَتَهُ فِيهِ وَالْأَبَدُ

”اس بیت اللہ میں یہاں کے مقیم اور باہر سے آنے والے سب برابر ہیں“

اس کی وجہ سے فقہاء کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ یہاں کی زمینیں کسی کی شخصی ملکیت نہیں ہو سکتیں۔ لہذا ان کی بیع و شراء بھی جائز نہیں ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مکہ مکرمہ کے باشندوں پر اسی قرآنی ارشاد کی وجہ سے یہ حکم عائد کیا تھا کہ وہ حاجیوں پر اپنے گھروں کے دروازے بند نہ کریں اور حاجیوں کو اجازت دی تھی کہ وہ جس گھر یا جگہ کو خالی پائیں اس میں آکر ٹھہر جائیں۔ (۲)

۱۲۸۔ اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معترضین کے جواب میں یہ فرمایا کہ ”تم کہتے ہو کہ اگر اترا گئے ہو، جب کہ یہ جگہ کہنے کا محض تھی کعبہ تم پر آکر نہیں اترا“ گویا وہ یہ سمجھتے تھے کہ یہ جگہ کسی کی ملکیت نہیں ہے، بلکہ کعبہ کی ضروریات کے لیے وقف ہے۔ لہذا جن لوگوں نے اس جگہ پر تعمیرات کر رکھی ہیں۔ وہ ایک وقف جگہ پر کی ہوئی تعمیرات ہیں، جنہیں وقف کی مصلحت کے پیش نظر جب چاہیں ہٹایا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں جو قیمت ان لوگوں کو ادا کی گئی وہ صرف تعمیر کی قیمت تھی جگہ کی نہیں۔ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی نے اس واقعے کی یہی توجیہ کی ہے۔ (۳)

۱۲۹۔ اور دوسرا جواب یہ بھی ممکن ہے کہ شدید اور ناگزیر مواقع پر جبری بیع کی اجازت حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ثابت ہے جو اوپر ذکر کی گئی ہے لیکن اس اجازت کو بہت احتیاط کے ساتھ صرف ایسے مواقع پر استعمال کیا جاسکتا ہے جہاں ضرورت اتنی شدید ہو کہ اس عمل کے بغیر چارہ نہ رہے، مسجد نبوی کی توسیع کے سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے درمیان جو

(۱) شفاء الغرام باخبار البلد المحرم لغامی، ص ۲۲۳ ج ۱

(۲) کتاب الاموال لابن عسیر، ص ۶۶

(۳) اعلام السنن ص ۲۰۳ و ۲۰۴ ج ۱۳۔

قضیہ پیش آیا، وہاں صورت یہ تھی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایسی ضرورت سمجھ رہے تھے لیکن حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی رائے میں ضرورت اس درجے کی نہیں تھی کہ اس کی بنا پر بیچ کے عام اصول میں استثناء پیدا کیا جائے اور یہ بھی بعید نہیں ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ یہ محسوس کرتے ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو اس وقت ضرورت کے تحت یہ اقدام کر رہے ہیں لیکن انھیں اندیشہ یہ تھا کہ ان کا یہ عمل آئندہ کے لیے نظیر بن جائے گا اور لوگ اسے شدید ضرورت کے بغیر بھی بے دریغ استعمال کرنا شروع کر دیں گے۔ لہذا وہ چاہتے تھے کہ اس مسئلے کی ضروری وضاحت ہو جائے کہ شدید ضرورت کے بغیر اس طرح کی جبری خریداری جائز نہیں ہے چنانچہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے فیصلے کے بعد جب یہ مقصد حاصل ہو گیا تو حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے رضا کارانہ طور پر اپنا مکان حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حوالے کر دیا۔

۱۳۰۔ دوسری طرف مسجد حرام کے معاملے میں شدید ضرورت واضح تھی اس لیے کہ مکہ مکرمہ میں سب سے پہلے بیت اللہ ہی تعمیر ہوا تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ لوگ جب چاہیں اور جتنی تعداد میں چاہیں یہاں آکر عبادت کریں۔ لہذا کعبے کے آس پاس کی جگہ اصل میں کعبہ ہی کی ضروریات کے لیے ہونی چاہیے تھی۔ لوگ اپنے طور پر یہاں آکر آباد ہو گئے تھے۔ جب ان کی آبادی کی وجہ سے اصل مقصد میں خلل آنے لگا اور یہ بھی ممکن نہیں تھا کہ اس آبادی سے ہٹ کر کسی اور جگہ مسجد تعمیر کر دی جائے کیونکہ کوئی بھی مسجد بیت اللہ اور مسجد حرام کا بدل نہیں بن سکتی تو اس آبادی کو ہٹانا جو بیت اللہ کی تعمیر کے اصل مقصد میں رکاوٹ بن رہی تھی ایسی ناگزیر ضرورت تھی کہ اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا۔ چنانچہ اس موقع پر بعض لوگوں نے اپنی ذاتی مشکلات کی بنا پر تو اعتراض کیا لیکن ایک علمی مسئلے کے طور پر کسی صحابی کا اس عمل پر کوئی اعتراض ثابت نہیں ہے۔

۱۳۱۔ لہذا ان دونوں واقعات کے مجموعے سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ کہ اصل قاعدہ یہی ہے کہ کسی شخص کی جائیداد کی جبری خریداری جائز نہیں ہے لیکن نہایت شدید اور ناگزیر ضرورت کے موقع پر اس کی گنجائش ہے۔

۱۳۲۔ چنانچہ فقہا کرام نے اسی اصول کے مطابق کئی ضروریات کے لیے جبری خریداری کو جائز قرار دیا ہے جس کی چند مثالیں ذیل میں پیش کرتا ہوں:

(۱) فقہ حنفی کی مشہور کتاب "در مختار" میں ہے:

تؤخذ ارض و دلو و حانون بجنب مسجد ضاقي على الناس بالقيمة كرها  
 جو مسجد لوگوں کے لیے تنگ ہو گئی ہو اور اس کے قریب کوئی زمین یا گھریا دکان ہو تو  
 اسے قیمت کے ذریعہ زبردستی لیا جاسکتا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی اس کی تشریح میں لکھتے ہیں:

لما روى عن الصحابة رضى الله عنهم لما ضاق المسجد الحرام اخذوا ارضين بكرة من اصحابها بالقيمة و زادوا في المسجد الحرام، بحر عن الزيلعي، قال في نور العين: ولعل الاخذ كرها ليس في كل مسجد ضاق، بل الظاهر ان يختص بمالم يكن في البلد مسجد آخر، اذ لو كان فيه مسجد آخر يمكن دفع الضرورة بالذهاب اليه، نعم فيه حرج، لكن الاخذ كرها اشد حرجا منه ويؤيد ما ذكرنا فعل الصحابة اذلا مسجد في مكة سوى المسجد الحرام“

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مسجد حرام تک پڑ گئی تو صحابہ کرام سے مروی ہے کہ انھوں نے مالکان سے ان کی زمینیں قیمت دے کر زبردستی لیں اور مسجد حرام میں اضافہ کیا۔ (بحر عین الزیلعی) اور صاحب نور العین کہتے ہیں کہ شاید زبردستی لینے کا جواز ہر اس مسجد کے لیے نہیں ہے جو تک پڑ جائے، بلکہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے جبکہ شہر میں کوئی اور مسجد نہ ہو، اس لیے کہ اگر کوئی اور مسجد ہو تو وہاں جا کر نماز پڑھنے سے ضرورت پوری ہو سکتی ہے، ہاں اس میں دقت تو ہے، لیکن زبردستی لینے میں اس سے زیادہ دقت ہے اور ہماری اس بات کی تائید صحابہ کے عمل سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسجد حرام کے سوا کوئی اور مسجد نہیں۔<sup>(۱)</sup>

(۲) فقہ مالکی کے مشہور عالم علامہ موائی لکھتے ہیں:

”ويكره الناس السلطان على بيعها اذا احتاج الناس اليها لجامعهم الذي فيه الخطبة وكذلك الطريق اليها لا الى المسجد التي لا خطبة فيها والطريق التي في القبائل لا قوام“

اگر لوگوں کو اپنی ایسی جامع مسجد کے لیے گھروں کی جگہ کی ضرورت ہو جس میں خطبہ ہوتا ہو، یا اس کی جامع مسجد تک جانے کے لیے راستے کی ضرورت ہو تو سلطان مالکوں کو اس کی بیع پر مجبور کر سکتا ہے، لیکن جن مسجدوں میں خطبہ نہیں ہوتا، یا قبائل کے لیے بنے ہوئے راستوں میں توسیع کے لیے بیع پر مجبور کرنا جائز نہیں۔<sup>(۲)</sup>

(۱) رد المحتار ص ۴۴ ج ۳ کتاب الوتف

(۲) التاج والاکیل، للموائی بمائش الخطاب ص ۴۲ ج ۶ کتاب الوتف

(۳) فقہ حنفی کی مشہور کتاب ”فتاویٰ قاضی خان“ میں ہے:

”قالوا: وللسلطان ان يجعل ملك الرجل طريقا عند الحاجة“

فقہاء نے کہا ہے کہ سلطان کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ضرورت کے وقت کسی شخص کی ملکیت کو راستہ قرار دے دے“ (۱)

اس طرح بیان کیا گیا ہے:

”لدى الحاجة يؤخذ ملك كائن من كان بالقيمة بامر السلطان ويلحق

بالطريق، لكن لا يؤخذ من يده مالم يودله الثمن“

ضرورت کے وقت سلطان کے حکم سے ہر شخص کی ملکیت خواہ وہ کوئی ہو، قیمت ادا کر کے لی جاسکتی ہے اور اسے راستے میں شامل کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کے قبضے سے اس وقت تک نہیں لی جائے گی، جب تک اسے قیمت ادا نہ کر دی گئی ہو۔ (۲)

(۵) امام محمد بن حسن شیبائی جو امام ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں اسلام کے بین الاقوامی قانون پر

اپنی معروف کتاب ”السیر الکبیر“ میں یہ مسئلہ تحریر فرماتے ہیں کہ اگر جنگ کے دوران امیر لشکر کو مرکز کی طرف کوئی ایچی بھیجنے کی ضرورت پیش آئے اور ایچی کے لیے کوئی قاتل گھوڑا موجود نہ ہو، تو اسے چاہیے کہ کسی گھوڑے کے مالک سے گھوڑا مستعار لینے کی کوشش کرے، لیکن:

وان ابى ان يعطيه الفرس ولم يجد الامام بدا من ان ياخذ الفرس منه

فيدفعه الى الرسول لضرورة جاء ت للمسلمين فلا باس بان ياخذ منه

کرها“

اگر گھوڑے کا مالک گھوڑا دینے سے انکار کر دے اور امیر کے پاس اس گھوڑے کو

حاصل کیے بغیر چارہ نہ ہو کیونکہ مسلمانوں کو ایک ضرورت ایسی پیش آگئی ہے کہ وہ

گھوڑا ایچی کو دینا ضروری ہو گیا ہے، تو ایسی صورت میں وہ گھوڑا اس سے زبردستی

لے سکتا ہے۔“

شمس الائمہ سرحی اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”لأنه نصب ناظرًا وند الضرورة يجوز له ان يأخذ مال الغير بشرط

الضمان“

اس لیے کہ امیر کو نگران مقرر کیا گیا ہے اور ضرورت کے موقع پر اس کے لیے جائز

(۱) فتاویٰ قاضی خان، ج ۲۳۶ کتاب الزکوٰۃ فضل احياء الموات (۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ نمبر ۱۲۱۶

ہے کہ کسی دوسرے کا مال لے لے، بشرطیکہ اس کا معاوضہ ادا کرے“ (۱)

(۶) احتکار، یعنی گراں فروشی کی غرض سے اشیاء ضرورت کی ذخیرہ اندوزی، حدیث کی رو سے ناجائز ہے، اب اگر کسی شخص نے ایسی اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کر رکھی ہو جن کی بستی میں قلت ہے، اور لوگوں کو ان کی ضرورت ہے، تو فقہاء کرام نے اس صورت میں بھی قاضی کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ ایسے ذخیرہ اندوزوں کو ان اشیاء ضرورت کی فروخت پر مجبور کر سکتا ہے، اس سلسلے میں فقہ حنفی کی کتاب ”الاختیار“ میں مسئلے کی تفصیل بیان کی گئی ہے:

”واذا رفع الى القاضي حال المحتكر بامرہ ببيع ما يفضل من قوته و عياله فان امتنع باع عليه، لانه في مقدار قوته و عياله غير محتكر، و يترك قوتهم على اعتبار السعة و قيل: اذا رفع اليه لول مرة نهاه عن الاحتكار، فان رفع اليه ثانيا حبسه و عذره بما يرى زجر له، و دفعا للضرر عن الناس قال محمد: اجبر المحتكرين على البيع ما احتكروا ولا اسعر، و يقال له: بع كما يبيع الناس و بالزيادة يتغابن الناس في مثلها، ولا اتركه يبيع باكثر۔۔۔ وقد قال اصحابنا: اذا خاف الامام على اهل مصر المضايح و الهلاك اخذ الطعام من المحتكرين، و فرقه عليهم، و اذا وجدوا ردوا مثله و ليس هذا حجرا، و انما هو للضرورة كما في المخصصة“

اگر قاضی کے پاس ذخیرہ اندوزی کرنے والے کا معاملہ لایا جائے، تو وہ اسے حکم دے کہ جتنی غذائی اشیاء اس کے اپنے اور اس کے اہل و عیال کی ضرورت سے زائد ہوں، انہیں بیچ دے، اگر وہ انکار کرے تو قاضی اس کی طرف سے بیچ دے اس لیے کہ اپنی اور اپنے عیال کی غذائی ضرورت کی حد تک وہ ذخیرہ اندوزی کا مرتکب نہیں ہے، اور ان کی غذائی ضرورت کا اندازہ اس کی وسعت کے مطابق کیا جائے گا اور بعض فقہاء کا کہنا ہے کہ جب کسی ایسے شخص کا معاملہ پہلی بار پیش ہو تو قاضی اسے احتکار سے منع کرے، اگر دوبارہ وہ (احتکار کے جرم میں) پیش ہو تو اسے قید کر دے جو اسے اس کے عمل سے روک سکے، اور لوگوں کی تکلیف دور ہو، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میں ذخیرہ اندوزی کرنے والوں کو بیچ پر مجبور کروں گا، لیکن کوئی خاص قیمت بیچ کے لیے مقرر نہیں کروں گا، اس کے بجائے اس سے کہا جائے گا کہ تم اسی طرح

فروخت کرو جیسے لوگ فروخت کر رہے ہیں، اور اگر وہ تھوڑی سی زیادتی کے ساتھ بھی بیچ دے جس کی عموماً لوگ پرواہ نہیں کرتے، تو بھی کچھ حرج نہیں، لیکن میں اس سے زیادہ قیمت لے کر بیچنے کی اجازت نہیں دوں گا۔۔۔ اور ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی سربراہ حکومت کو کسی شہر والوں کے بارے میں اندیشہ ہو کہ وہ بھوک کی وجہ سے ہلاک ہو جائیں گے تو وہ ذخیرہ امدوزوں سے غذائی اشیاء لے کر ان میں تقسیم کر دے گا، پھر جب ان لوگوں کو استطاعت ہو وہ اتنا ہی واپس کر دیں گے۔“ (۱)

۱۳۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث، خلفائے راشدین کے عمل اور فقہاء کرام کی مذکورہ بالا تصریحات سے مجموعی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی شخص کو اپنی ملکیت فروخت کرنے پر مجبور کرنا عام حالات میں تو بالکل جائز نہیں ہے۔ لیکن کسی ناگزیر ضرورت کی بناء پر حکومت اسلامی کسی شخص کو بیع پر مجبور کر سکتی ہے۔

۱۳۴۔ اب سوال یہ ہے کہ اس ضرورت کا معیار کیا ہوا؟ اس سلسلے میں فقہاء کرام نے اصول فقہ میں چند درجات بیان فرمائے ہیں، جنہیں ضرورت حاجت، منفعت، زینت اور فضول کی اصطلاحات سے تعبیر فرمایا ہے:

ضرورت کی تعریف عموماً فقہاء نے اس طرح کی ہے:

بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك، لو قارب، كالمضطر لا كل واللبس، بحيث لو بقى جاعاً لو عر يانا هلك لو تلف منه عضو، وهذا يبيع تناول المحرم

کسی کا ایسی حدیث پر پہنچ جانا کہ اگر وہ ناجائز کام کا ارتکاب نہ کرے، تو یا بالکل ہلاک ہو جائے گا، یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے گا، مثلاً وہ شخص جو کھانے یا پہننے پر اتنا مجبور ہو کہ اگر بھوکا یا بے ہنہ رہے تو مر جائے، یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو جائے، ایسے موقع پر حرام کا استعمال جائز ہے۔“ (۲)

(۱) اختیار تعطیل الخیار، لمصلیٰ ص ۱۶۱ ج ۴ کتاب الکرمیۃ

یہ مسئلہ اور بھی فقہاء کرام نے لکھا ہے۔ (ملاحظہ ہو بدائع الصنائع ص ۱۲۹ ج ۱۵ الطراق الحکمیۃ لابن قیم ص ۸۵۲۸۲، والحبۃ لابن تیمیہ ص ۳۱، ۱۷۱، ۱۷۲ ج ۵ شرح مسلم لابی ص ۳۰۲، ۳۰۵ ج ۴ مزید تفصیلات کے لئے دیکھیے:

موسوعة الفقہ الاسلامی المصریۃ ص ۱۹۸ و ۱۹۹ ج ۳

(۲) المستغور فی القواعد للورکشی ص ۳۱۹ ج ۲۔ والاشیاء والنظار لابن نجیم ص ۱۱۹ ج ۱

حاجت کی تعریف یہ کی گئی ہے:

”ان يكون الانسان في حالة من الجهد المشقة التي لا تؤدي به الى الهلاك اذا لم يتناول المحرم شرعا“

انسان ایسی حالت میں ہو کہ اگر حرام شرعی کا ارتکاب نہ کرے تو ہلاک نہیں ہوگا، لیکن سخت مشقت ہوگی۔“ (۱)

اس حالت میں حکم فقہاء نے یہ بیان فرمایا ہے کہ:

”هذا لا يبيح الحرام، ويبيح الفطر في الصوم“

اس حالت میں حرام چیز کا کھانہ تو جائز نہیں، لیکن روزہ توڑنا جائز ہوتا ہے“ (۲)

تیسرا درجہ منفعت ہے، اس کی تعریف یہ کی جاسکتی ہے کہ ”یہ ایسی حالت کا نام ہے جس میں ناجائز کام کا ارتکاب نہ کرنے سے نہ تو ہلاکت کا اندیشہ ہے، نہ کوئی شدید مشقت پیش آتی ہے، البتہ وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جو ناجائز کام سے بظاہر حاصل ہوتا، فقہاء کرام نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ ایک شخص کے پاس بھوک مٹانے کے لیے جو کی روٹی موجود ہے، لیکن اسے گندم کی روٹی، بکرے کے گوشت اور روغنی کھانے کا شوق ہے، اور جو کی روٹی پسند نہیں، اس درجے سے کسی شرعی حکم میں کوئی تہدیلی نہیں آسکتی۔

چوتھا درجہ زینت ہے، یعنی وہ حالت جس میں ناجائز کام نہ کرنے سے نہ ہلاکت ہوتی ہے، نہ کوئی ناقابل برداشت مشقت پیش آتی ہے اور ناجائز کے ارتکاب سے کوئی حقیقی فائدہ بھی حاصل نہیں ہوتا، البتہ ظاہری سجاوٹ کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے، مثلاً کسی شخص کے پاس بقدر ضرورت کپڑے موجود ہیں، لیکن وہ چاہتا ہے کہ فیشن کے مطابق کپڑے حاصل کرے، اس درجے سے بھی کسی شرعی حکم میں تہدیلی نہیں آسکتی۔“ (۳)

پانچواں درجہ فضول ہے، یعنی ایسی حالت میں جس میں ناجائز کے ارتکاب سے نہ ہلاکت کو دور کرنا مقصود ہے، نہ مشقت کو، نہ اس سے کوئی فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس درجے سے احکام میں کسی تغیر کا تو کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

۱۳۵۔ ان پانچ درجات میں سے پہلا درجہ یعنی ”ضرورت“ ایسا ہے کہ اس کی بنیاد پر بقدر ضرورت حرام کے استعمال کی اجازت ہو جاتی ہے، دوسرا درجہ یعنی ”حاجت“ ایسا ہے کہ اگرچہ اس سے

(۱) نظریۃ الضرورة الشرعیة ڈاکٹر وحید الازہلی۔ ص ۳۷ طبع بیروت ۱۴۰۲ھ

(۲) اشباحہ النظائر ص ۱۱۹ ج ۱۔

(۳) اشباحہ النظائر ص ۱۱۹ ج ۱۔



کسی حرام چیز کے استعمال کا جواز پیدا نہیں ہوتا، لیکن اگر وہ عمومی شکل اختیار کر جائے، یعنی وہ حاجت انفرادی نہ ہو، بلکہ اجتماعی ہو، تو وہ اجتماعی حاجت بھی بہت سے مسائل میں ”ضرورت“ کے قائم مقام ہو جاتی ہے، اور اس کی وجہ سے احکام میں تغیر آ جاتا ہے، چنانچہ فقہاء کرام کے ہاں یہ قاعدہ مشہور ہے کہ:

”الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الاحاد“ اس

عمومی حاجت کو اس انفرادی ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاسکتا ہے جو افراد کو

پیش آتی ہے۔<sup>(۱)</sup>

اس کے علاوہ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ جو چیز حرام قطعی ہو، اس کا جواز صرف ”ضرورت“ کے حالات میں ہوتا ہے، وہاں حاجت کا اعتبار نہیں ہے، لیکن جس چیز کی حرمت قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو، وہاں ”حاجت“ کی بنیاد پر بھی گنجائش پیدا ہو سکتی ہے۔

۱۳۶۔ اس تفصیل کے بعد دیکھنا یہ ہے کہ ”جبری بیع“ کون سی صورت میں جائز ہو سکتی ہے؟ حدیث میں ”جبری بیع“ کا جو ایک موقع بیان کیا گیا ہے، یعنی مجاہدین کا راستے کی بستیوں سے جبراً کھانا خریدنا، وہ ”ضرورت“ ہی کی حالت ہے کیونکہ اگر اس کی اجازت نہ ہو تو پورے لشکر کے بھوکے مر جانے کا اندیشہ ہے۔

۱۳۷۔ لیکن فقہاء کرام کے حوالہ سے جبری بیع کی جو صورتیں پیچھے بیان کی گئی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کرام نے ”اجتماعی حاجت“ کو بھی ”ضرورت“ کے قائم مقام قرار دے کر ”جبری بیع“ کی اجازت دی ہے، ظاہر ہے کہ مسجد کے تنگ ہونے سے یا راستے کی تنگی سے کسی کی ہلاکت واقع ہونے کا اندیشہ تو ہمیشہ ایسی ضرورت نہیں ہوگی جس کے بغیر لشکر کی ہلاکت کا خطرہ ہو، لیکن اس کے بغیر شدید مشقت کا اندیشہ ضرور ہوگا، اور یہ مشقت چونکہ اجتماعی نوعیت کی ہے، اس لیے اسے بھی ”ضرورت“ قرار دے کر جبری بیع کی اجازت دی گئی ہے۔

۱۳۸۔ اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا پانچ درجات میں سے ”ضرورت“ اور ”اجتماعی حاجت“ دو درجات ایسے ہیں جن کی موجودگی میں ”جبری خریداری“ کا جواز نکل سکتا ہے، لیکن باقی تین درجات یعنی ”منفعت“ ”زینت“ یا ”فضول“ کے لیے جبری خریداری جائز نہ ہوگی۔

۱۳۹۔ اب مذکورہ بحث سے جبری خریداری کے جواز کے لیے ضرورت کا معیار مقرر کرتے ہوئے یہ نتائج برآمد ہوتے ہیں:

(۱) عام حالات میں کسی شخص کو اس کی ملکیت فروخت کرنے پر مجبور کرنا جائز نہیں۔

(۱) المنشور فی القواعد للورکشی ص ۳۳ ج ۱

(۲) صرف ”ضرورت“ یا عمومی حاجت“ کے موقع پر ہی جبری خریداری جائز ہو سکتی ہے اور اس کا معیار یہ ہے کہ اس جبری خریداری کے بغیر یا تو کسی کی جان چلی جائے یا کاروبار راست خطرہ گمان غالب کے درجے میں پیدا ہو گیا ہو، یا اس کے بغیر عام انسانوں کو شدید مشقت میں مبتلا ہونے کا غالب گمان ہو۔

(۳) مذکورہ ”ضرورت“ یا عمومی حاجت“ کو دور کرنے کا اس جبری خریداری کے سوا کوئی راستہ نہ ہو، اور یہ فیصلہ تمام ممکنہ متبادل طریقوں پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد کیا گیا ہو، لہذا محض ”مفاد عامہ“ (Public Interest) کی مجمل بنیاد کافی نہیں، جب تک ”ضرورت“ یا عمومی حاجت“ کا یقین نہ ہو گیا ہو۔

(۴) جبری خریداری میں جو چیز زبردستی کسی شخص سے لی جا رہی ہے، اس کا معاوضہ جبری خریداری کی تاریخ میں اس شے کے بازاری نرخ (Market Value) کے مطابق معین کیا جائے، کیونکہ اوپر بحث سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شریعت نے جس جگہ جبری خریداری کی اجازت دی ہے، وہاں ”قیمت“ یا ”ضمان“ کی ادائیگی لازم قرار دی ہے، اور ”قیمت“ یا ”ضمان“ دونوں کا مطلب ”بازاری نرخ“ کے مطابق ادائیگی ہے، محض کسی حاکم کی طرف سے استبدادی طور پر (Arbitrary) معاوضہ کے تعین کو ”قیمت“ یا ”ضمان“ نہیں کہا جاسکتا۔

(۵) بازاری نرخ کے مطابق یہ معاوضہ مطلوبہ شے کا قبضہ لینے سے پہلے یا اس کے ساتھ ساتھ ادا کر دیا جائے (البتہ اتنی عمومی تاخیر جو انتظامی طور پر ناگزیر ہو، اور جسے قابل ذکر تاخیر نہ سمجھا جائے، ”ساتھ ساتھ“ ہی میں داخل سمجھی جاسکتی ہے)

ان شرائط کی مکمل رعایت کے ساتھ حاکم مجاز کو شرعاً یہ اختیار دیا جاسکتا ہے کہ وہ کسی کی ملکیت جبری طور پر خرید لے۔

## غریبوں کی امداد کے لیے املاک کی ضبطی

۱۳۰۔ اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا غریبوں کی امداد کے لیے مال دار افراد کی املاک کا کوئی حصہ جبری طور پر ضبط کیا جاسکتا ہے؟

۱۳۱۔ اس کا جواب مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں یہ ہے کہ جہاں تک بلا معاوضہ ضبطی کا تعلق ہے وہ صرف ایک انتہائی (Extreme) موقع پر بقدر ضرورت جائز ہے، اور وہ انتہائی موقع یہ ہے کہ کوئی شخص شدید بھوک سے واقعہ بیتاب ہو، یا کسی کو تن ڈھا پھنے کے لیے کپڑا میسر نہ ہو، یا شدید موسم کی مدافعت کے لیے اس کے پاس نہ کچھ موجود، نہ حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ ہو تو ایسے شخص کی یہ وقتی

ضرورت پوری کرنا ہر اس مسلمان پر فرض ہے، جس کے علم میں یہ ضرورت آئی ہو، اگر کوئی شخص یہ فریضہ ادا نہ کرے تو اسے بزور حکومت اس کی ادائیگی پر مجبور کرنے کے لیے اس سے ضروریات زندگی یا ان کی قیمت کی رقم کا اتنا حصہ بلا معاوضہ لیا جاسکتا ہے جو مذکورہ شخص کی وقتی ضرورت پوری کر سکے، اور مالک کی ناگزیر ضرورت سے زائد ہو۔

۱۴۲۔ اس ایک صورت کے سوا جس کی تفصیل پیچھے بیان ہو چکی ہے، کسی بھی صورت میں اسلامی حکومت کے کسی باشندے سے (مسلم یا غیر مسلم) کی کسی ملکیت پر بلا معاوضہ قبضہ کر لینا کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔

۱۴۳۔ جہاں تک ایسے اشخاص کا تعلق ہے، جو بھوک پیاس سے بیتاب یا برائی کا شکار نہیں ہیں، بلکہ اپنی روزمرہ کی ضروریات، خواہ بہت معمولی انداز میں صرف بقدر ضرورت پوری کر رہے ہیں، لیکن مشقت کے ساتھ پوری کر رہے ہیں، سوان کا معاشی رتبہ بلند کرنے کے لیے اسلام نے ”تحدید ملکیت“ یا ”املاک کی جبری ضبطی“ کا طریقہ اختیار کرنے کے بجائے دوسرے ایسے احکام دیئے ہیں، جن کے ذریعے یہ مقصد حاصل کیا جاسکے، ان احکام میں ”زکوٰۃ“ کی فرضیت، رشتہ داروں کے نفقے کے احکام، دارثت کے احکام سود، رشوت، قمار وغیرہ کی حرمت وغیرہ سرفہرست ہیں، اگر ان احکام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو وہ زبردست معاشی تفاوت جو معاشرے کے لیے خطرناک ہو سکتا ہے، خود بخود دور ہوتا رہتا ہے، لہذا اسلام نے اس فرض کے لیے اس شخص کی املاک کی ضبطی کی اجازت نہیں دی جو زکوٰۃ وغیرہ کے احکام پر عمل پیرا ہو، اور جس کی آمدنی کا کوئی ذریعہ ناجائز نہ ہو۔

۱۴۴۔ ہاں اگر کسی شخص نے کوئی دولت ناجائز طریقے سے حاصل کی ہے تو اس صورت میں وہ اس کی ملکیت ہی نہیں، لہذا اس پوری ناجائز دولت کو اس سے چھین کر اصل مالک کو، اور اگر اصل مالک معلوم نہ ہو سکے، یا اس کو لوٹنا کسی وجہ سے ممکن نہ ہو تو عام غرباء کو تقسیم کرنا اسلامی حکومت کے لیے نہ صرف جائز، بلکہ ضروری ہے۔ اس صورت میں ملکیت کی تحدید کا سوال نہیں، بلکہ وہ ناجائز دولت پوری کی پوری واپس لے لی جائے گی۔

۱۴۵۔ البتہ اگر بے جا ارتکاز دولت کے خاتمے کے لیے اسلام نے جو احکام دیئے ہیں، مثلاً زکوٰۃ، عشر، خراج، دارثت اور سود و قمار کی حرمت وغیرہ، اگر ان تمام احکام پر عمل کے باوجود کوئی غیر معمولی صورت حال ایسی پیدا ہو جائے کہ کسی خاص قسم کی دولت کسی خاص طبقے میں سٹ کر رہ گئی ہو، اور اس کی بناء پر دوسروں کو شدید مشقت اور دشواری کا سامنا ہو تو اس صورت میں اس ”عمومی حاجت“ کی بناء پر دوسروں کو شدید مشقت اور دشواری کا سامنا ہو تو اس صورت میں اس ”عمومی حاجت“ کی بناء پر وہ

ردات انہی پانچ شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے معاوضہ دے کر اس کے مالکوں سے وصول کی جاسکتی ہے۔

### زمینوں کا ارتکاز

۱۳۶۔ بعض اوقات یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ ہمارے معاشرے میں زمینوں کے غیر معمولی طور پر بڑے بڑے رقبے چند بڑے بڑے زمینداروں کی ملکیت میں تھے، اور اس طرح زمینوں کا چند ہاتھوں میں ارتکاز ہو کر رہ گیا تھا، اس ارتکاز سے بے شمار معاشی، سیاسی اور معاشرتی مسائل پیدا ہوئے، جنہوں نے معاشرے کو خراب کر کے رکھ دیا، اگر ان بڑے زمینداروں سے زمینیں چھینی نہ جاتیں تو ارتکاز کے اس فتنے کا سد باب کیسے ممکن تھا؟

۱۳۷۔ لیکن اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ہمارے معاشرے میں دولت کا بے جا ارتکاز صرف زمینوں کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ دولت کے ہر شعبے میں موجود ہے، لیکن اس کی وجہ اسلامی احکام سے روگردانی ہے، دوسرے شعبوں کی طرح زمینوں میں بھی یہ بے جا ارتکاز اس بنا پر نہیں ہوا کہ ملکیت زمین کی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی تھی اور نہ اس کا علاج یہ تھا کہ ملکیت کی ایک حد مقرر کر کے باقی تمام زمینیں چھین لی جائیں بلکہ درحقیقت اس ارتکاز کی اصل وجہ یہ تھی کہ ان زمینوں کے معاملے میں شرعی احکام پر عمل نہیں ہوا، مثلاً زمینوں کے تعلق سے انتہائی افسوس ناک بات یہ رہی ہے کہ ان زمینوں میں سالہا سال سے شرعی احکام کے مطابق وارثت جاری رہتی تو ہرگز ممکن نہیں تھا کہ اتنے بڑے بڑے رقبے چند ہاتھوں میں سمٹ کر رہ جائیں۔

۱۳۸۔ اسی طرح زمینوں کی ملکیت کے حصول میں جائز و ناجائز اور حلال و حرام کی کوئی تفریق روا نہیں رکھی گئی، چنانچہ بہت سی زمینیں حرام طریقوں سے حاصل ہوئیں، لیکن ان کی قانونی ملکیت تسلیم کی گئی۔

۱۳۹۔ ہماری نظر میں موجودہ زمینداری نظام میں جو خرابیاں واضح طور پر نظر آتی ہیں ان کا حل اس طرح کی ”تحدید ملکیت“ نہیں ہے جس کے ذریعے گزروں اور ایکڑوں کے حساب سے ملکیت کی حد مقرر کر دی جائے، جس کی واضح اور ناقابل انکار دلیل یہ ہے کہ ”زرعی اصلاحات“ کے نام سے ملک میں کئی بار یہ تحدید مقرر کی گئیں، ان میں سے آخری تحدید جو ۱۹۷۷ء کے ایکٹ نمبر ۲ کے ذریعے کی گئی تھی، اس کو بھی اب دس سال کا عرصہ گزر چکا ہے، لیکن ان بار بار کی تحدیدات کے باوجود موجودہ زمینداری نظام کو نہ کوئی خرابیاں بھی جوں کی توں باقی رہیں، اور زمینوں کے ارتکاز کے مفاسد کا بھی کوئی مؤثر سد باب نہیں ہو سکا۔ اس طرح کی تحدیدات ہمیشہ چور دروازوں کا راستہ کھلا رکھتی ہیں، اور ان کی

بنام پر مطلوبہ مقاصد حاصل نہیں ہوتے۔

۱۵۰۔ درحقیقت ان خرابیوں کے انسداد کے لیے اسلام نے ایسے احکام دیئے ہیں جن کے ذریعے بالواسطہ طور پر (Indirectly) خود بخود املاک میں تحدید ہوتی رہتی ہے، اور چند ہاتھوں میں زمینوں کے بے جا ارتکاز کا کوئی راستہ برقرار نہیں رہتا۔ ان احکام میں سے مندرجہ ذیل بطور خاص قابل ذکر ہیں:

(۱) شرعی وراثت کے احکام پر پوری طرح عمل کیا جائے، اور ان احکام کو مؤثر بہ ماضی (Retrospective) قرار دیا جائے، کیونکہ جس کسی شخص نے کسی دوسرے وارث کا حق پامال کر کے اس پر قبضہ کیا ہے، اس کی ملکیت ناجائز ہے اور وہ ہمیشہ ناجائز ہی رہے گی، جب تک اسے اصل مالک کو نہ لوٹایا جائے۔

(۲) جن لوگوں نے کسی ایسے طریقے سے کسی زمین کی قانونی ملکیت حاصل کی ہے جو شریعت میں حرام ہے، مثلاً رشوت وغیرہ، ان سے وہ زمینیں واپس لے کر اصل مالکوں کو لوٹائی جائیں، اور اگر اصل مالک معلوم نہ ہوں، یا قابل دریافت (Traceable) نہ ہوں تو غریبوں میں تقسیم کی جائیں، اس غرض کے لیے ایک کمیشن قائم کیا جاسکتا ہے، جو اراضی کی تحقیق کر کے اس پر عمل کرے۔

(۳) اس فیصلے کے شروع میں وہ احادیث ذکر کی جا چکی ہیں جن میں یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ غیر مملوک بنجر زمین کو جو شخص بھی آباد کر لے، وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس طرح آباد کرنے کے لیے حکومت کی اجازت ضروری ہے، اس اصول کے تحت نئی آبادی کے وقت ایسے لوگوں کو ترجیح دی جائے جن کے پاس پہلے سے زمین نہیں ہے، یا بہت کم ہے۔

(۴) پھر غیر مملوک بنجر زمینوں کی آباد کاری کے تحت اگر کسی زمیندار نے خود یا اپنی تنخواہ دار مزدور کے ذریعے زمین آباد کی ہے، تب تو وہ اس کا مالک ہے، لیکن اگر اس نے آبادی ہی کاشتکاروں کے ذریعہ کروائی ہے تو پھر آباد شدہ زمین کا مالک انہی کاشتکاروں کو قرار دیا جاسکتا ہے جنہوں نے وہ زمین خود آباد کی۔

(۵) بہت سی زمینیں لوگوں نے سودی رہن کے طور پر قبضے میں لی تھیں، اور رفتہ رفتہ وہ ان زمینوں کے مالک بن بیٹھے۔ یہ ملکیت بھی شرعی اعتبار سے درست نہیں ہے۔ یہ زمینیں ان کے اصل مالکوں کی طرف واپس کی جائیں، اور اس دوران ان زمینوں سے رہن رکھنے والوں نے جو فائدہ اٹھایا ہے، اس کا کرایہ اصل قرض میں محسوب کیا جائے اور قرض میں محسوب ہونے کے بعد زمینیں ان کے تصرف میں رہی ہوں تو اس سے زائد مدت کا کرایہ اصل مالکوں کو دلوایا جاسکتا ہے۔

(۶) مزارعت (بٹائی) کے معاملات میں جو ظلم و ستم زمینداروں کی طرف سے کسانوں پر ہوتے ہیں، ان کی وجہ وہ فاسد شرطیں ہیں جو زمیندار کسانوں کی بے چارگی سے فائدہ اٹھا کر ان پر قوی یا عملی طور پر عائد کر دیتے ہیں اور جو اسلام کی رو سے قطعی ناجائز اور حرام ہیں، اور ان میں سے بہت سی بیگار کے حکم میں حکم میں آتی ہیں۔ ایسی تمام شرائط کو خواہ وہ زبانی طے کی جاتی ہوں، یا رسم و رواج کے ذریعے ان پر عمل چلا آتا ہو، قانوناً ممنوع قرار دے کر قانون کی سختی سے پابندی کرائی جائے۔

(۷) اسلام حکومت کو یہ بھی اختیار ہے کہ اگر زمینداروں کے بارے میں یہ احساس ہو کہ وہ کاشتکاروں کی مجبوری کی وجہ سے ناجائز فائدہ اٹھا کر ان سے بٹائی کی شرح اتنی مقرر کرتے ہیں جو کاشتکار کے ساتھ انصاف پر مبنی نہیں ہوتی، تو وہ بٹائی کی کم از کم شرح قانونی طور پر مقرر کر سکتی ہے، جس کے ذریعے کاشتکار کو اس کی محنت کا پورا اصل مل جائے، اور معاشی تفاوت میں کمی واقع ہو۔

(۸) مزارعت کے نظام میں جو موجودہ خرابیاں پائی جاتی ہیں، اگر مذکورہ بالا طریقوں سے ان پر پوری طرح قابو پانا ممکن نہ ہو تو اسلامی حکومت کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ ایک عبوری دور کے لیے یہ اعلان کر دے کہ اب زمینیں بٹائی پر نہیں دی جائیں گی، بلکہ کاشت کار مقررہ اجرت پر زمیندار کے لیے بحیثیت مزدور کام کریں گے، اس اجرت کی تعیین بھی حکومت کر سکتی ہے، اور بڑی بڑی زمینوں کے مالن پر یہ شرط بھی عائد کی جاسکتی ہے کہ وہ ایک عبوری دور تک زمین کا کچھ حصہ سالانہ اجرت میں مزدور کاشتکار کو دیں گے۔

(۹) پیداوار کی فروخت کے موجودہ نظام میں یہ فروخت کی اتنے واسطوں سے ہو کر گزرتی ہے کہ ہر درمیانی مرحلے پر قیمت کا حصہ تقسیم ہوتا چلا جاتا ہے، آڑھتیوں، دلالوں اور دوسرے درمیانی اشخاص (Middle Men) کی بہتات سے جو نقصانات ہوتے ہیں، وہ ظاہر ہیں، اسی لیے اسلام میں ان درمیانی واسطوں کو پسند نہیں کیا گیا۔ ان واسطوں کو ختم یا کم کرنے کے لیے یا تو ایسے منظم بازار قائم کیے جائیں جن میں دیہی کاشتکار خود پیداوار فروخت کر سکیں یا امداد باہمی کی ایسی انجمنیں قائم کی جائیں جو خود کاشت کاروں پر مشتمل ہوں اور وہ فرد خنگی کا کام انجام دیں، تاکہ قیمت کا جو بڑا حصہ درمیانی اشخاص کے پاس چلا جاتا ہے، اس سے کاشتکار اور عام صارفین فائدہ اٹھا سکیں۔

اگر زرعی اصلاحات ان خطوط پر کی جائیں تو نہ صرف یہ کہ یہ اقدامات شریعت کے عین تقاضے کے مطابق ہوں گے، بلکہ ان سے وہ خرابیاں بھی پیدا نہیں ہوں گی جو کیاتی تحدید ملکیت کے ذریعے ہوتی ہیں۔

چونکہ زمینوں کے بے جا ارتکاز کے سد باب کے لیے مذکورہ بالا طریقے موجود ہیں، اور انہیں

کام میں نہیں لایا گیا، اس لیے معاوضہ دے کر جبری خریداری کی جو شرائط اوپر بیان کی گئی ہیں، وہ بھی یہاں پوری نہیں ہوتیں۔

## وقف کا مسئلہ

۱۵۱۔ اور جب یہ دفعات ذاتی ملکیتوں کے حق میں قرآن و سنت سے متصادم ہیں، تو وقف کے حق میں بدرجہ اولیٰ قرآن و سنت سے متصادم ہیں، کیونکہ وقف کی بیع باہمی رضامندی سے بھی جائز نہیں ہوتی (الایہ کہ واقف نے وقف کرتے وقت شرائط وقف میں یہ شرط لگا دی ہو کہ مخصوص حالات میں وقف کی مصلحت کی خاطر یا کسی ناگزیر ضرورت سے وقف جائیداد کو بیچ کر اس کی رقم سے کوئی دوسری جائیداد خرید لی جائے گی، اور اس کو پہلے وقف کے مقاصد کے لیے وقف سمجھا جائے گا) اس سلسلے میں وفاقی شرعی عدالت کے اقلیتی فیصلے میں (جو جسٹس کریم اللہ درانی مرحوم نے لکھا ہے) جو دلائل دیئے گئے ہیں، وہ کافی و شافی ہیں، اکثر جی فیصلے میں اگرچہ وقف کی زمین کو بھی مفاد عامہ کے تحت بلا معاوضہ یا بلا معاوضہ زبردستی لے لینے کو جائز قرار دیا گیا ہے، لیکن اس معاملے میں انہوں نے قرآن و سنت کی کوئی دلیل پیش نہیں کی، اس کے بجائے صرف یہ کہہ دیا ہے کہ اگر کسی وقف زمین کی جگہ کوئی ڈیم بنانا پڑے تو کیا حکومت کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ ڈیم کے لیے اس وقف زمین کو لے لے؟

۱۵۲۔ حقیقت یہ ہے کہ ڈیم کی جس ضرورت کا ذکر فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں کیا گیا ہے، اس سے وقف کو بلا معاوضہ لے لینے کا جواز تو کسی طرح ثابت نہیں ہوتا، بلکہ جبری خریداری کا جواز بھی نہیں نکلا، کیونکہ ایسی شدید اور ناگزیر ضرورت کی صورت میں ”وقف“ ہی کے احکام میں ”استبدال“ کا ایک مفصل باب موجود ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسی ناگزیر ضرورت کے موقع پر اس وقت زمین کی ہم پلہ اور ہم مقدار زمین کسی اور جگہ اسی وقف کے اغراض و مقاصد کی تکمیل کے لیے دے دی جاتی ہے، جس سے وقف کا مقصد بھی حاصل ہو جاتا ہے، اور مذکورہ ضرورت بھی پوری ہو جاتی ہے، یا وقف جائیداد کو معقول معاوضے پر بیچ کر اس کی رقم سے دوسری جائیداد خرید لی جاتی ہے، اس کے لیے بھی کچھ شرائط ہیں، جن کے بغیر یہ ”استبدال“ جائز نہیں، جن کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو (رد المحتار، کتاب الوقف ص ۳۸۴ ج ۴، مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی) لیکن چونکہ وہ ہمارے موضوع سے خارج ہے، اس لیے یہاں ان کی تفصیل بیان کرنا غیر ضروری ہے یہ بات بہر حال متعین ہے کہ زیر بحث قوانین میں جس طرح اوقاف کو قبضے میں لینے کی اجازت دی گئی ہے، اس کا ”استبدال“ اور اس کی شرائط سے دور کا بھی تعلق نہیں۔

## زمینوں کی تقسیم اور بیع پر پابندی

۱۵۳۔ اب میں شریعت اپیل نمبر ۴.... در.... ۱۹۸۱ء کی طرف آتا ہوں، اس اپیل میں لینڈ ریفرمزر ریگولیشن (ایم ایل آر ۱۱۵) ۱۹۷۲ء کے پیرا گراف نمبر ۲۲، ۲۳ اور ۲۵ کے بعض احکام کو چیلنج کیا گیا ہے۔  
مذکورہ ریگولیشن کے پیرا گراف نمبر ۲۲ کے احکام یہ ہیں:

- (۱) ایسی مشترک ملکیت کی زمین (Joint holding) جو گزارے کی مقدار (Subsistence holding) کے برابر یا اس سے کم ہو، اس کو کسی بھی حال میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔
- (۲) ایسی مشترک ملکیت کی زمین جو گزارے کی مقدار سے زیادہ ہو، لیکن کفایتی مقدار (Economic Holding) سے کم ہو، اس کو اس طرح تقسیم نہیں کیا جائے گا کہ تقسیم کے نتیجے میں کسی شریک کی کل ملکیت اس کی پہلے سے مملوک زمین کو شامل کر کے گزارے کی مقدار سے کم رہ جائے؟

- (۳) ایسی مشترک ملکیت کی زمین جو کفایتی مقدار کے برابر ہو، کسی بھی حالت میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

- (۴) ایسی مشترک ملکیت کی زمین جو کفایتی مقدار سے زائد ہو، اس طرح تقسیم نہیں کی جائے گی کہ تقسیم کے نتیجے میں کسی بھی شریک کی کل ملکیت اس کے پہلے سے مملوک زمین کو شامل کر کے کفایتی مقدار کے برابر نہ رہے، یا کسی ایک شریک کی ملکیت گزارے کی مقدار سے کم رہ جائے۔

- (۵) اس پیرا گراف کے مذکورہ بالا احکام کی خلاف ورزی میں جو تقسیم کی جائیگی وہ کالعدم ہوگی۔

۱۵۴۔ اپیل کنندہ کو اس پیرا گراف پر اعتراض یہ ہے کہ یہ قوانین انفرادی ملکیت کے حقوق میں ایسی مداخلت کر رہے ہیں جس کی شریعت اجازت نہیں دیتی۔ اپیل کنندہ نے ان قوانین کے خلاف قرآن کریم کی ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں کسی کے انتقال پر اس کی املاک اس کے وارثوں کے درمیان تقسیم کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اپیل کنندہ کا موقف یہ ہے کہ کسی زمین کے ہر وارث یا ہر شریک کو شرعی حق حاصل ہے کہ وہ اپنا حصہ دوسرے شرکاء سے ممتاز اور الگ کر کے وصول کرنے کا مطالبہ کرے۔ مذکورہ بالا قانون اس کا حق تلف کر رہا ہے لہذا وہ قابل تنسیخ ہے۔

۱۵۵۔ اس کے مقابلے میں فاضل وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ حکومت نے یہ قانون مصلحت عامہ کے تحت بنایا ہے۔ جدید معاشی تحقیق سے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ زرعی زمینوں کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کر کے کاشت کرنے سے مجموعی پیداوار میں کمی ہوتی



ہے۔ لہذا پاکستان جیسے ملک میں جہاں پیداوار بڑھانے کا ہر ممکن طریقہ اختیار کرنا ضروری ہے، اگر زمینوں کی تقسیم پر پابندی عائد کر دی جائے تو اس سے قرآن و سنت کے کسی حکم کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔

۱۵۶۔ میں نے اس مسئلہ پر تفصیل سے غور کیا، اور میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اس معاملے میں وفاقی شرعی عدالت کا موقف وزن رکھتا ہے، اسی فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۴۸ سے ۵۵ تک میں اس مسئلے پر بحث کر چکا ہوں کہ مباحات کے دائرے میں حکومت کو مصالح عامہ کی خاطر ایسے احکام جاری کرنے کا حق حاصل ہے، جن میں کسی کی ملکیت چھینے بغیر اس کے استعمال کے طریقے پر کوئی پابندی عائد کر دی گئی ہو، بشرطیکہ اس پابندی سے قرآن و سنت کے کسی حکم کی خلاف ورزی لازم نہ آئے۔

۱۵۷۔ اپیل کنندہ نے میراث کی جن آیات سے استدلال کیا ہے، ان سے اپیل کنندہ کا موقف ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ ان آیات سے جو بات ثابت ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ کسی شخص کے مرنے کے بعد اس کے ترکے کی ملکیت اس کے ورثاء کی طرف حصہ رسدی منتقل ہو جائے گی، لیکن ورثاء کی ملکیت ثابت ہونے کے بعد وہ آپس میں تصفیہ کس طرح کریں؟ اس کا کوئی مخصوص طریقہ ان آیات کریمہ میں متعین کرنے کے بعد ورثاء یہ چاہیں کہ اس جائیداد کو تقسیم کرنے کے بجائے اس کو مشترک حیثیت ہی میں باقی رکھیں، اور اس سے حصہ رسدی فائدہ اٹھاتے رہیں، تو مذکورہ آیات میں اس کی ممانعت نہیں ہے۔

۱۵۸۔ اسی طرح اگر کوئی مشترک جائیداد اسی نوعیت کی ہو کہ اس کے حصے بخرے کرنے کے بعد وہ بیکار ہو جائے، شرکاء کے لیے قابل انتفاع نہ رہے، یا کسی ایک شریک کا حصہ اتنا کم رہ جائے کہ وہ اس سے کما حقہ فائدہ نہ اٹھا سکے تو ان تمام صورتوں میں بھی مشترک جائیداد کو تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔

۱۵۹۔ ان مسائل پر تقریباً تمام فقہاء متفق ہیں، مثلاً علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”فان كان في بعضه ضرر بكل واحد منهما فلا تجوز فسخة الجبر فيه و ذلك نحو

للؤلؤة الواحدة.... والحبيبة والحائط والحمام والبيت الصغير والحائوت الصغير

اگر مشترک جائیداد کے حصے کرنے سے دونوں شریکوں کو نقصان پہنچتا ہو تو اس میں

جبری تقسیم نہیں ہو سکتی، مثلاً ایک موتی.... خیمہ، دیوار، حمام، چھوٹا گھر اور چھوٹی

دکان۔ (۱)

۱۶۰۔ عام طور پر حنفی فقہاء نے تقسیم نہ کرنے کے اس حکم کو اس صورت کے ساتھ مخصوص قرار دیا

ہے، جب تقسیم کے بعد کوئی شریک اپنے حصے سے وہ فائدہ نہ اٹھا سکے، جو تقسیم سے پہلے اٹھا رہا تھا، لیکن امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس صورت کو بھی داخل قرار دیتے ہیں جب کہ تقسیم کے بعد کسی شخص کے حصے کی قیمت پہلے سے کم ہو جائے، علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

”و عن احمد روية أخرى ان المانع هو ان تنقص قيمة نصيب احدهما؛ بالقسمة عن حال الشراكة سوله لتفعوا به مفسوماً لولم يتفعوا وقال القاضى: هذا ظاهر كلام احمد، لانه قال فى روية لميموني: اذا قال بعضهم: يقسم و بعضهم: لاتقسم، فان كان فيه نقصان من ثمنه بيع و اعطوا الثمن، فاعتبر نقصان الثمن و هذا ظاهر كلام الشافعى، لان نقص قيمته ضرر و اضرار منفي شرعاً

امام احمد سے ایک روایت اور ہے، اور وہ یہ کہ یہ بات بھی تقسیم سے مانع ہے کہ کسی شریک کے حصے کی قیمت تقسیم کی بناء پر اس قیمت سے کم ہو جائے جو شرکت کی حالت میں تھی، خواہ وہ تقسیم کے بعد اس سے نفع اٹھا سکے یا نہیں اٹھا سکے۔ قاضی کہتے ہیں کہ: امام احمد کا ظاہر موقف یہی ہے اس لیے کہ انھوں نے ميموني کی روایت میں کہا ہے کہ اگر کچھ شریک تقسیم کرنے کو کہیں، اور کچھ شریک تقسیم سے انکار کریں تو اگر تقسیم سے قیمت میں کمی آتی ہو تو (اسے تقسیم نہیں کیا جائے گا، بلکہ) اسے بیچ کر ہر شریک کو اس کی قیمت دے دی جائے گی، اس مسئلہ میں امام احمد نے قیمت کی کمی کا بھی اعتبار کیا ہے اور امام شافعی کا ظاہر موقف بھی یہی ہے، کیونکہ قیمت میں کمی ایک ضرر ہے، اور شرعاً ضرر کو دور کرنا چاہیے۔<sup>(۱)</sup>

بلکہ آگے چل کر علامہ ابن قدامہ کا یہ عام مقولہ نقل کرتے ہیں کہ:

كل قسمة فيها ضرر لا اري قسمتها و هذا قول ابن ابى لیلی و ابی ثور ہر وہ تقسیم جس میں کوئی ضرر (نقصان) ہو، میں اس کا قائل نہیں ہوں اور ابن ابی لیلی اور ابو ثور کا بھی یہی نقطہ نظر ہے۔<sup>(۲)</sup>

فقہاء کرام نے ضرر کی وجہ سے تقسیم کو جو منع فرمایا ہے، اس کی بنیاد ایک حدیث پر ہے:

(۱) المغنی لابن قدامہ۔ ص ۳۹۳ ج ۱۱ (۲) المغنی لابن قدامہ۔ ص ۳۹۳ ج ۱۱ علامہ عظیم آبادی نے اس حدیث کے

ایک راوی صدیق بن موسیٰ پر اعتراض کیا ہے، لیکن امام ابن حبان انھیں ثقات میں شمار کرتے ہیں، ابن عیینہ ان کی تعریف کرتے ہیں۔ اور ابن حاتم ان پر کوئی جرح نہیں کرتے۔ (لسان المیزان ص ۱۸۹ ج ۳)۔

عن عمرو بن جميع عن النبي ﷺ انه قال: لا تعضية على اهل الميراث الا ما حمل القسم

اہل میراث پر مال کو تقسیم کرنا واجب نہیں ہے،  
الا یہ کہ وہ مال ایسا ہو جو تقسیم کا احتمال رکھتا ہو۔<sup>(۱)</sup>  
اس حدیث کی تشریح میں امام ابو عبیدہ فرماتے ہیں:

هو ان يخلف شيء اذ قسم كان فيه ضرر على بعضهم او عليهم جميعاً  
یہ حدیث اس صورت سے متعلق ہے جب کوئی شخص ایسی چیز چھوڑ کر مرے کہ اگر  
اسے تقسیم کیا جائے تو اس تقسیم سے بعض ورثاء کو یا سب کو ضرر (نقصان) پہنچے۔  
(المغنی) لابن قدامہ ص ۴۹۵ ج ۱۱

اور علامہ زنجیری اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

هي التفريق، من عشت الشاة ای اذا كان في التركة ما يستنصر الورثة بقسمة  
كحجة الجوهر، والعلسان، والحمام، ونحوها لم يقسم، ولكن ثمة  
”تعضیه“ تقسیم کو کہتے ہیں، بکری کے حصے بکری کے حصے کو تعضیه کہتے ہیں، اور یہ لفظ  
اسی سے نکلا ہے، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر ترکہ کے میں کوئی چیز ایسی ہو جس  
کی تقسیم سے ورثاء کو ضرر پہنچے، مثلاً کسی جوہر کا ایک دانہ، یا چادر یا حمام وغیرہ تو اسے  
تقسیم نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔  
(الفاقی للزنجیری ص ۱۶۲ ج ۲)

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر تقسیم سے شرکاء یا کسی ایک شریک کو نقصان  
پہنچنے کا احتمال غالب ہو تو اس صورت میں کسی جائیداد کو تقسیم نہ کرنا میراث کے احکام کے منافی نہیں  
ہے، بشرطیکہ ہر شریک کا حصہ ملکیت محفوظ رہے، اور کسی شخص کو اپنے مملوک سے محروم نہ ہونا پڑے۔  
۱۶۱۔ اس میں شک نہیں کہ فقہاء کرام نے تقسیم کے جو موانع بیان کیے ہیں، وہ زیادہ تر انفرادی  
ضرر سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی ان میں تقسیم کا نقصان کسی ایک شریک یا تمام شرکاء کو پہنچتا ہے، اور اجتماعی  
ضرر سے انہوں نے بحث نہیں فرمائی، لیکن جب یہ اصول مان لیا جائے کہ ”ضرر“ کی بنیاد پر تقسیم کو چھوڑا  
جاسکتا ہے، تو اس میں اجتماعی ضرر بھی خود بخود داخل ہو جاتا ہے۔

۱۶۲۔ لہذا اگر تقسیم در تقسیم کے نتیجے میں ملک کی مجموعی پیداوار متاثر ہو رہی ہو، اور اس سے

(۱) سنن الدار قطنی ص ۲۱۹ ج ۳۔ کنز العمال ص ۵ ج ۱۱ فراغ نمبر ۳۳

پورے ملک کی معاشی حالت ”ضرر“ کا شکار ہو سکتی ہو تو ایسی صورت میں اگر حکومت کسی معقول حد سے زائد تقسیم پر پابندی عائد کر دے، تو مذکورہ بالا اصول کے تحت بظاہر اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اور ایسی پابندی کو قرآن و سنت کے احکام سے متصادم کہنا بظاہر مشکل ہے، لیکن اب دیکھنا یہ ہے کہ کفایتی مقدار یا گزارے کی مقدار کی زمین کو مزید تقسیم کرنے سے واقعہ ”ضرر“ لاحق ہوتا ہے یا نہیں؟ اور یہ ضرر کس درجے کا ہے؟ اس موضوع پر ہمیں ان اہیلوں کی سماعت کے دوران خاطر خواہ معاونت نہیں مل سکی، اس لیے فی الحال اس حصے کے حتمی فیصلے کو مؤخر کیا جاتا ہے۔

۱۶۳۔ مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ کے پیرا گراف نمبر ۳۳ کی مختلف شقوں کے احکام کا خلاصہ یہ کہ زمین کا کوئی بھی ایسا انتقال (خواہ بیع کے ذریعے ہو یا ہبہ کے ذریعے) قانوناً ممنوع ہوگا، جس کے نتیجے میں کسی ایک شخص کی مقبوضہ زمین کفایتی مقدار (Economic Holding) سے کم رہ جائے، یا اگر وہ پہلے ہی کفایتی مقدار سے کم ہو تو گزارے کی مقدار (Subsistence Holding) سے کم رہ جائے۔

اہل کنندہ نے اس پیرا گراف کو بھی اسی بنیاد پر چیلنج کیا ہے کہ یہ حقوق ملکیت میں حکومت کی بیجا مداخلت ہے، جو قرآن و سنت کے احکام کے خلاف ہے۔

۱۶۴۔ دراصل اس پیرا گراف کے احکام کا مقصد بھی وہی ہے جو تقسیم پر پابندی عائد کرنا مقصود معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ اسی پیرا گراف میں یہ صراحت موجود ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زمین فروخت کرنا چاہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے، تاہم اس کا لازمی تقاضہ یہ بھی ہونا چاہیے کہ اگر کوئی شخص اپنی زمین کے کسی حصے کی بیع اس طرح کرنا چاہے کہ خریدار اور وہ زمین کے مشترک مالک بن جائیں، اور زمین الگ الگ تقسیم نہ ہو تو اس پر بھی کوئی پابندی نہ ہو، لیکن اس پیرا گراف کے تحت قانوناً جائز نہیں ہوگی، جس سے زمین بائع اور خریدار کے درمیان تقسیم ہوئے بغیر مشترک ہو جائے، جس کو اسلامی فقہ میں مشاع کہا جاتا ہے، اور یہ بات بالکل درست ہے کہ اس قسم کی بیع پر پابندی عائد کرنے کا جواز نہیں ہے، اس لیے کہ زمینوں کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بیٹنے کی جس خرابی کا انسداد مقصود ہے، وہ اس صورت میں پیدا نہیں ہوتی، ظاہر ہے کہ میراث کے احکام کے ذریعے ایک چھوٹی سے چھوٹی زمین میں بھی مزید حصہ دار پیدا ہو سکتے ہیں، اور ان مزید حصہ داروں کے شریک ہونے میں زیر نظر قانون کوئی رکاوٹ نہیں ڈالتا۔ تاوقتیکہ زمین ان کی مشترک ملکیت رہے، لہذا اگر زمین کی فروخت کے نتیجے میں مزید حصہ دار پیدا ہو جائیں، تو اس میں بھی کوئی رکاوٹ نہیں ہونی چاہیے، تاوقتیکہ بیچنے والا اور خریدار دونوں زمین کے مشترک مالک رہیں، اور آپس میں اسے تقسیم نہ کریں۔

۱۶۵۔ اگر ایک چھوٹی زمین کے مالک کو اپنے لیے کچھ رقم کی ضرورت ہے، اور وہی اپنی

پوری زمین اس لیے بیچنا نہیں چاہتا کہ اس طرح وہ اپنے ذریعہ معاش سے محروم ہو جائے گا، اور اپنی وہ سرحد سے زمین کا ایک حصہ بیچ کر پوری کر سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو ایسا کرنے سے روکا جائے، قرآن و سنت کی رو سے مالک کو اپنی ہر ملکیت کھلی یا جزوی دونوں طریقوں سے بیچنے کا پورا اختیار ہے، لہذا پیرا گراف کا وہ حصہ جو ایسی بیچ سے منع کرتا ہو، بظاہر قرآن و سنت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

۱۶۶۔ لیکن ریگولیشن کے پیرا گراف نمبر ۲۲ میں تقسیم پر جو پابندی عائد کی گئی ہے، اس کے معاملے میں حتمی فیصلے کوئی الحال ملتی رکھا گیا ہے، اور اس پیرا گراف کا اس مسئلے سے گہرا تعلق ہے، نیز اس سلسلے میں وفاقی شرعی عدالت کا ایک اور تازہ فیصلہ حال ہی میں منظر عام پر آیا ہے، مناسب ہے کہ اس پر بھی غور کر لیا جائے، اس لیے اس نکتے پر بھی حتمی فیصلے کو مؤخر رکھا جاتا ہے۔

### مزارعت ختم کرنے پر پابندی

۱۶۷۔ اپیل کنندہ نے مارشل لا ریگولیشن ۱۱۵ کے پیرا گراف ۲۵ کو بھی چیلنج کیا ہے، اس پیرا گراف میں کہا گیا ہے کہ کوئی مالک زمین کسی مزارع یا کرایہ دار سے زمین خالی نہیں کر سکتا، الا یہ کہ وہ مزارعت کی شرائط کے مطابق کرایہ ادا نہ کرتا ہو، یا زمین کو اس انداز میں استعمال کرتا ہو، جس سے اس کا مقصد فوت ہو جائے، یا اس ریگولیشن کے مطابق اس پر کوئی سزا عائد ہوگئی ہو، یا وہ زمین کو طے شدہ یا رواجی شرائط کے مطابق کاشت نہ کر سکتا ہو، یا اس نے زمین کسی اور کو ذیلی مزارعت پر دیدی ہو۔ ۱۶۸۔ اپیل کنندہ کا اعتراض یہ ہے کہ مالک زمین اور مزارع کے درمیان جب کوئی معاہدہ ہو جائے تو اس معاہدہ کے مطابق مالک کو انخلاء کا حق ہونا چاہیے، اور یہ حکم دے دینا کہ جب کسی زمین میں کوئی مزارع ایک مرتبہ کام شروع کر دے تو مالک اس کے ساتھ مزارعت کے معاملے کو کسی بھی حال میں ختم نہ کر سکے، یہ حقوق ملکیت میں ایسی دخل اندازی ہے جو شریعت کی خلاف ورزی ہے۔

۱۶۹۔ میں اس فیصلے کے پیرا گراف ۱۰ سے پیرا گراف ۳۰ تک قرآن و سنت کے وہ دلائل ذکر کر چکا ہوں جن کی رو سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ملکیت کے معاملے میں زمین اور دوسری اشیاء کے درمیان کوئی فرق نہیں، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ زمین شخص ملکیت میں آسکتی ہے، تو اس کا منطقی نتیجہ یہی ہے کہ کوئی دوسرا شخص اگر اسے استعمال کرے تو وہ مالک کے ساتھ کسی معاہدے کے تحت ہی ہونا چاہیے، چنانچہ مزارعت یا کرایہ دونوں وہ جائز عقود اور معاہدات (Contracts) ہیں، جن کے تحت کوئی شخص کسی دوسرے کی زمین جائز طور پر استعمال کر سکتا ہے، اور معاہدات کے بارے میں قرآن کریم کا واضح ارشاد

ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ  
اے ایمان والو! معاہدات کو پورا کرو۔ (۱)

نیز ارشاد ہے:

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا

عہد کو پورا کرو، بلاشبہ عہد کے بارے میں (آخرت میں) سوال ہوگا۔ (۲)

کیونکہ مزارعت بھی ایک معاہدہ ہے، لہذا ان آیات کی روشنی میں اس کا شرائط معاہدہ کے تابع ہونا ضروری ہوگا، چنانچہ اگر مزارعت کے وقت اس معاہدہ کے جاری رہنے کے لیے فریقین کے درمیان کوئی مدت طے کر لی گئی ہو، تو اس مدت کے ختم ہونے پر معاہدہ کا ختم ہو جانا مذکورہ آیتوں کا لازمی تقاضہ ہے، جبکہ زیر نظر قانون اس کے برخلاف یہ حکم دیتا ہے کہ فریقین کے درمیان خواہ کوئی مدت مقرر ہوئی ہو، مزارعت کا معاہدہ مالک زمین کی طرف سے اس وقت تک ختم نہیں کیا جاسکتا جب تک ان پانچ حالتوں میں سے کوئی حالت نہ پائی جائے جو ریگولیشن کے پیرا گراف نمبر ۲۵ میں مذکور ہیں۔

۱۷۰۔ قرآن کریم کے بعد اگر احادیث کو دیکھا جائے تو ان سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مزارعت ایک معاہدہ ہے اور اس کی مدت (Tenure) معاہدہ کے شروع میں فریقین کی رضامندی سے طے کی جائے گی، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں سے مزارعت کا جو معاملہ فرمایا تھا، اس میں یہ صراحت موجود تھی کہ ان کو مزارعت پر اس وقت تک باقی رکھا جائے گا جب تک ہم چاہیں، چنانچہ صحیح مسلم میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں سے یہ معاملہ کرتے ہوئے یہ الفاظ ارشاد فرمائے:

نقرکم علی ذالک ماشئا

ہم آپ لوگوں کو زمین پر اس وقت تک باقی رکھیں گے جب تک ہم چاہیں گے۔ (۳)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں کہ:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا خلاصہ یہ تھا کہ ان کے ساتھ صرف ایک سال کا معاہدہ ہوا تھا، اور ہر سال اس معاہدے کی تجدید کی جاتی تھی۔ (۴)

اسی معاہدے کے مطابق حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا زمانہ آیا تو انھوں نے یہودیوں سے وہ زمینیں

(۱) سورۃ مائدہ۔ آیت ۱ (۲) سورۃ بنی اسرائیل۔ آیت ۳۴۔ (۳) صحیح مسلم، باب المساقات۔

(۴) صحیح مسلم، شرح نووی۔

واپس لے لیں، اور اس موقع پر ایک خطبے میں تقرر کرتے ہوئے فرمایا:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ عَامِلَ يَهُودَ خَيْرَ عَلَىٰ أَنَا خَرَجَهُمْ

اِذَا شِئْنَا فَمَنْ كَانَ لَهُ مَالٌ فَلْيَلْحَقْ بِهِ وَأَنْتَىٰ مَخْرَجَ الْيَهُودَ فَأَخْرَجَهُمْ

سنن ابوداؤد کے مطبوعہ اردو ترجمے میں یہ حدیث نمبر ۲۸۰۱ ہے، اور اس کا ترجمہ مندرجہ ذیل الفاظ میں کیا گیا ہے:

اے لوگو! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں سے یہ معاملہ طے کیا تھا

کہ جب چاہیں گے ہم ان کو نکال دیں گے، لہذا جس شخص کا جو مال ان کے پاس

ہو وہ ان سے اپنا مال لے لے، کیونکہ میں یہودیوں کو نکالنے ہی والا ہوں۔<sup>(۱)</sup>

اس واقعہ سے یہ بات واضح ہے کہ مزارعت کا معاملہ معاہدے کی شرائط کے تابع ہوتا ہے اور

معاملے کے وقت جو شرائط طے کر لی گئی ہوں، فریقین پر اس کی پابندی لازمی ہے، عہد رسالت اور عہد

صحابہ میں مزارعت کے معاملے کا عام رواج تھا، یہاں تک کہ حضرت ابو جعفر محمد باقر رحمۃ اللہ علیہ

فرماتے ہیں:

”مَا بِالْمَدِينَةِ أَهْلُ بَيْتِ هَجْرَةَ لَا يَعْطُونَ أَرْضَهُمْ بِالثَّلْثِ وَالرُّبْعِ“

مدینہ میں مہاجرین کا کوئی گھرانہ ایسا نہیں تھا جو اپنی زمین تہائی یا چوتھائی کی بٹائی پر

نہ دیتا ہو۔<sup>(۲)</sup>

ان تمام معاملات میں یہ بات مشترک نظر آتی ہے کہ مزارعت کو معاہدے کی شرائط کے تابع قرار

دیا جاتا تھا اور یہ صورت کہیں نہیں تھی کہ کسی شخص کو زمین مزارعت پر دینے کے بعد مالک کو اس کے

ساتھ مزارعت ختم کرنے کا حق باقی نہ رہے۔

۱۷۱۔ درحقیقت مزارعت کی مدت معاہدہ ختم ہونے کے بعد اگر کوئی شخص ایک طرفہ طور پر

زمین میں کاشت کرتا رہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مالک کی مرضی کے بغیر اس کی ملکیت کو استعمال

کر رہا ہے، اور اس کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد موجود ہے:

مَنْ زَرَعَ فِي أَرْضٍ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَلَيْسَ لَهُ مِنْ لُزْرَعِ شَيْءٍ وَلَهُ نَفَقَتُهُ

جو شخص دوسرے لوگوں کی زمین ان کی اجازت کے بغیر کاشت کرے تو اس کے لیے

کھیتی کا کوئی حصہ حلال نہیں، البتہ اس کے لیے اپنے خرچ (اور محنت) کے

(۱) سنن ابی داؤد، کتاب الخراج، باب حکم ارض خیبر، حدیث نمبر ۳۰۰۶

(۲) مصنف عبدالرزاق، ص ۱۰۰ ج ۸ حدیث نمبر ۱۳۳۷۔

بقدر (کھیتی) حلال ہے۔ (۱)

اس کے علاوہ اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۶۸ سے ۸۴ تک وہ احادیث ذکر کی جا چکی ہیں، جن میں کسی دوسرے کے مال، بالخصوص زمین کو اس کی اجازت کے بغیر استعمال کرنے پر شدید وعیدیں مذکور ہیں، ان سے بھی یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔

۱۷۶۔ انہی دلائل کی بناء پر فقہاء کرام نے مزارعت کی صحت کے لیے یہ شرط ضروری قرار دی ہے کہ مزارعت کا معاملہ کرتے وقت کسی معین مدت کا بیان ضروری ہے، البتہ اگر کسی علاقے میں کسی خاص مدت کا ایسا رواج ہو کہ تمام زمینیں اسی مدت کے لیے کرایہ یا مزارعت پر دی جاتی ہوں، تو اس صورت میں مزارعت کی مدت بیان کیے بغیر بھی معاملہ درست ہو جاتا ہے، اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ زمین مروجہ مدت کے لیے مزارعت پر دی گئی، چنانچہ صاحب درمختار لکھتے ہیں:

فی بلادنا تصح بلا بیان مدة ويقع على اول زرع واحد

ہمارے علاقے میں مدت کا بیان کیے بغیر بھی مزارعت درست ہو جاتی ہے اور اس کو

صرف ایک فصل کے لیے سمجھا جائے گا۔ (۲)

یہ موقف صرف فقہاء حنفیہ کا نہیں، بلکہ تمام فقہاء اسی کے قائل رہے ہیں، چنانچہ علاؤ الدین منذر لکھتے ہیں:

واجب على ان اكثراء الارض بالذهب والفضة وقتاً معلوماً جائز

اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ زمین کو نقدی کے عوض ایک معین وقت کے لیے کرایہ

پر لینا جائز ہے۔ (۳)

اور ڈاکٹر سعدی ابو حنیب لکھتے ہیں:

ان المزارعة على جزء شائع عما يخرج من الارض كالثلث او النصف

لو السدس او الى جزء مسمى منصوباً من الجميع الى مدة معروفة جائزة

بالاجماع المتيقن المقطوع به

بٹائی کا معاملہ اس طرح کرنا کہ زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار کا ایک متناسب

(Proportionate) حصہ زمین کی اجرت کے طور پر مقرر کیا گیا ہو، مثلاً تہائی،

آدھا یا چھٹا حصہ، یا کوئی بھی ایسا متعین حصہ جس کی نسبت مجموعی پیداوار سے ہو، اور

معاملہ کی ایک مدت مقرر کی گئی ہو، باجماع یقینی طور پر جائز ہے۔ (۴)

(۱) جامع الترمذی، ابواب الاحکام، باب نمبر ۲۹ حدیث نمبر ۱۳۷۸ (۲) الدر المختار مع رد المحتار، ص ۱۹۳ ج ۵ مطبوعہ کوئٹہ

(۳) کتاب الا ۱۰۰ علاء الدین المندرج، ص ۱۷۷ مسئلہ نمبر ۵۳۳ (۴) موسوعة الاجماع، ص ۹۹۶ ج ۲ مطبع بیروت



اس پوری بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مزارعت قرآن و سنت کی رو سے ایک معاہدہ ہے، جس میں معاملے کی مدت کا بیان ضروری ہے، اور جب فریقین کے درمیان کوئی مدت مقرر ہو جائے تو فریقین پر اس کا مابند لازم ہے، اور کسی ترقی کو اس مدت سے زائد مزارعت کے معاملے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، لہذا مارشل لا اور ریکولیشن ۱۱۵ کا پیرا گراف ۲۵ شق نمبر ۱ چونکہ ان احکام سے ٹکراتا ہے، لہذا اس کے معاملے میں اپیل کنندہ کی اپیل منظور کرتے ہوئے پیرا گراف نمبر ۲۵ شق نمبر ۱ کو مکمل طور پر قرآن و سنت کے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔

### ٹیکس اور بیج وغیرہ کے اخراجات

۱۷۳۔ مارشل لا اور ریکولیشن ۱۱۵ کے پیرا گراف نمبر ۲۵ شق نمبر ۲ میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ۱۹۷۲ء کی فصل خریف سے:

- (۱) زمین پر عائد ہونے والے تمام ٹیکس اور سرکاری واجبات زمیندار کے ذمہ ہوں گے۔
- (۲) آبپانی کی ادائیگی اور بیج فراہم کرنے کی ذمہ داری بھی زمیندار پر ہوگی۔
- (۳) کھاد اور کیڑے مار ادویہ کے اخراجات زمیندار اور کاشت کار کے درمیان برابر تقسیم ہوں گے۔

اپیل کنندہ کو ان احکام پر بھی اعتراض ہے، اور اس کا موقف یہ ہے کہ اس معاملے میں مالک زمین کو مکمل اختیار ہونا چاہیے کہ وہ مزارعت کی جو شرائط پڑھے، طے کر لے۔

۱۷۴۔ لیکن اپیل کنندہ کا یہ موقف قابل تسلیم نہیں، جیسا کہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے، اسلام نے زمین پر انفرادی ملکیت کو تسلیم تو کیا ہے، لیکن یہ ملکیت ہر حال میں شرع احکام کے تابع اور اس کی پابند ہے، لہذا یہ اسناد درست نہیں کہ معاہدہ کے شرائط طے کرنے میں مالک زمین مکمل طور پر خود مختار اور آزاد ہے۔

۱۷۵۔ جہاں تک بیج کا تعلق ہے، اس کی ذمہ داری بھی زمیندار پر ڈالنے میں نہ صرف یہ کہ شرعاً کوئی قباحت نہیں ہے، بلکہ بعض فقہاء کرام کے نزدیک تو بیج کاشت کار کے ذمہ ڈالنا جائز ہی نہیں، چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

”ظاہر المذہب ان المزارعة انما نصح اذا كان البذر من رب الارض  
والعمل من العامل .... وهو مذہب ابن سیرین والشافعی واسحاق لانہ  
عقد يشترك العامل ورب المال في نمائه فوجب ان يكون راس المال

كله من عند احد هما كالمساكات والمضاربة

حنبلی مذہب کی ظاہر روایت یہ ہے کہ مزارعت اس صورت میں درست ہو سکتی ہے جب بیج زمین دار فراہم کرے، اور کاشت کار کی صرف محنت ہو..... یہی محمد بن سیرینؒ، امام شافعیؒ اور امام اسحاقؒ کا مذہب ہے، کیونکہ یہ ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں نفع حاصل کرنے کے لیے محنت کار اور مالک سرمایہ مل کر آپس میں شرکت کرتے ہیں، لہذا سرمایہ پورا کا پورا مالک کی طرف سے ہونا چاہیے جیسا کہ مساكات اور مضاربہ میں ہوتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

اگرچہ دوسرے فقہاء (جن میں فقہاء حنفیہ بھی داخل ہیں) یہ فرماتے ہیں کہ اگر فریق متفق ہوں تو بیج کی ذمہ داری کاشت کار پر ڈالی جاسکتی ہے، لیکن ایسا کرنا ضروری نہیں۔<sup>(۲)</sup> لہذا اگر قانون میں بیج فراہم کرنے کی ذمہ داری مالک زمین پر عائد کی ہے، تو اس میں کوئی ایسی بات نہیں جسے قرآن و سنت سے متصادم کہا جائے۔

۱۷۷۔ یہی معاملہ آبیانے کا بھی ہے، کہ کھیتی کو سیراب کرنے کا عمل اگرچہ کاشت کار کے ذمہ ہے، لیکن اس پر آنے والے اخراجات اگر زمیندار پر عائد کیے جائیں تو اس میں شرعاً کوئی قباحت نہیں، چنانچہ بعض فقہاء نے فرمایا کہ:

فأما البقرة التي تدبر الدولاب فقال اصحابنا هي عمل رب المال لانها ليست من العمل

وہ بیل جو رہٹ چلانے کے لیے استعمال کیا جائے، ہمارے فقہاء کا قول ہے کہ اس کا فراہم کرنا زمین دار کے ذمہ ہے، کیونکہ وہ عمل کا حصہ نہیں۔<sup>(۳)</sup>

لہذا آبیانے کو زمین دار کے ذمہ قرار دینا بھی قرآن و سنت کے احکام سے متصادم نہیں۔

۱۷۸۔ جہاں تک کھاد اور کیڑے مار دواؤں کو نصف نصف تقسیم کرنے کا تعلق ہے، اس کے بارے میں بھی قرآن و سنت میں کوئی صریح حکم موجود نہیں، اور فقہاء کرام کی آراء اس میں مختلف ہیں، علامہ ابن قدامہؒ نے امام شافعیؒ کا قول بیان کیا ہے کہ:

”فأما تسمير الارض بالذبل ان احتاجت اليه فشرأ ذلك على رب المال“

(۱) المغنی لابن قدامہ، ص ۳۳ ج ۵۔ مطبوعہ ریاض۔ سعودی عرب

(۲) رد المحتار، ص ۱۹۵ و ۱۹۶ ج ۵۔ مطبوعہ کوئٹہ

(۳) المغنی لابن قدامہ، ص ۳۰۲ ج ۵۔

لانه ليس من العمل فحري مجرى مايلحق به  
جہاں تک زمین میں گوہر وغیرہ کی کھاد ڈالنے کا تعلق ہے، اگر زمین کو اس کی  
ضرورت ہو تو اس کی خریداری کی ذمہ داری زمیندار پر ہوگی، کیونکہ وہ عمل کا حصہ  
نہیں، لہذا اس کا وہی حکم ہوگا جو جفتی کرنے کے آلات کا حکم ہوتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

لہذا اگر پوری کھاد اور پوری دواؤں کا خرچہ بھی زمیندار پر ڈالا جائے تو اس میں شرعاً کوئی  
قباحت نہیں، اب جب کہ یہ اخراجات دونوں پر نصف نصف ڈالے گئے ہیں، تو بطریق اولیٰ یہ قانون  
قرآن و سنت سے متصادم نہیں، لہذا مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ کے پیرا گراف نمبر ۲۵ شق نمبر ۲ کے بارے  
میں یہ اپیل مسترد کی جاتی ہے۔

### حق کاشت کاری کی وراثت

۱۷۹۔ شریعت اپیل نمبر ۲۱ در ۱۹۸۳ء حکومت پنجاب کی طرف سے دائر کی گئی ہے، جس کا پس  
منظر یہ ہے کہ فیڈرل شریعت کورٹ نے دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳۔ ڈی کے تحت خود اپنی تحریک پر  
پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کا جائز لیتے ہوئے اس کی دفعہ ۶۰۔ اے میں ایک ترمیم کا حکم دیا، اس  
فیصلے کے خلاف صوبائی حکومت پنجاب نے یہ اپیل دائر کی ہے۔

۱۸۰۔ پنجاب ٹیننسی ایکٹ کی دفعہ ۶۰۔ اے کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی کاشت کار نہ ہو تو  
موروثی کاشت کار (Occupancy Tenant) ہو، اور نہ کسی ایسی زمین کا کاشت کار ہو جو  
زمیندار نے کسی مروجہ قانون کے تحت ذاتی کاشت کے لیے محفوظ رکھی ہو، اور نہ اس کی کاشت کاری  
کسی معاہدے یا کسی ہیئت مجاز کے فیصلے یا حکم کے تحت کسی معین مدت کے لیے ہو، اگر ایسا کاشت کار  
مر جائے، تو اس کا حق کاشت کاری اس کے مرنے کے بعد اس کے ترجیحی وارث (Preferred  
Heir) کی طرف منتقل ہو جائے گا اور اگر اس کا کوئی ترجیحی وارث نہ ہو تو اس کے سب سے بڑے بیٹے  
کی طرف۔

۱۸۱۔ فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے میں یہ ہدایت دی ہے کہ اگر کاشت کار مسلمان ہو  
تو ترجیحی وارث یا بیٹے کے بجائے یہاں حق کاشت کاری کاشت کار کے شخص قانون کے مطابق اس  
کے تمام ورثاء کی طرف منتقل کرنے کا اثر رکھتی ہو۔

۱۸۲۔ اپیل کنندہ نے اپنی دجوہات اپیل میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ حق کاشت کاری

اسلام کی رو سے قابل وراثت نہیں ہے، لہذا اس کو تمام درہاء کی طرف منتقل کرنے کا حکم دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔

۱۸۳۔ میں اپیل کنندہ کے اس موقف سے اتفاق کرتا ہوں، اوپر شریعت اپیل نمبر ۴ در ۱۹۸۱ء کا تصفیہ کرتے ہوئے قرآن و سنت کے دلائل سے یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ مزارعت یا کاشتکاری ایک معاہدہ ہے، جو فریقین کی رضامندی سے وجود میں آتا ہے، اور معاہدہ کے شرائط کے تابع ہوتا ہے، لہذا کسی بھی حالت میں ایک فریق کو اس معاہدے کے باقی رکھنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اور چونکہ عام معاہدات کا حال یہ ہے کہ وہ فریقین میں سے کسی ایک کی موت پر ختم ہو جاتے ہیں، الا یہ کہ معاہدے ہی میں اس کے خلاف کوئی صراحت موجود ہو، اس لیے حق کاشتکاری کوئی ایسی جائیداد نہیں ہے جو قابل وراثت ہو، اپیل کنندہ نے وجوہات اپیل کے ساتھ جو تحریری بیان داخل کیا ہے، اس میں اسلامی احکام کے جو حوالے دیئے گئے ہیں، ان سے بلاشبہ یہی ثابت ہوتا ہے۔

۱۸۴۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے میں حق کاشتکاری کو قابل وراثت قرار دینے کے لیے جس بات پر انحصار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ رائج الوقت قوانین کے تحت جن میں مارشل لاہ ریگولیشن ۱۱۵ اور (Punjab Protection and REstoration of Tenancy Right 1950) داخل ہیں، یہ حکم دیا گیا ہے کہ کسی کاشت کار کو کسی زمین سے اس وقت تک بے دخل نہیں کیا جاسکے گا، جب تک ان بنیادوں میں سے کوئی بنیاد نہ پائی جائے جو ان قوانین میں درج ہیں، فاضل وفاقی شرعی عدالت کا کہنا یہ ہے کہ ان قوانین کی موجودگی میں اب کاشتکار کا حق ایک دائمی حق بن گیا ہے، جو کاشتکاری کی موت پر ختم نہیں ہوتا، لہذا اس کو قابل وراثت ہونا چاہیے۔

۱۸۵۔ لیکن شریعت اپیل نمبر ۴ در ۱۹۸۱ء کا تصفیہ کرتے ہوئے قرآن و سنت کے دلائل کی رو سے میں یہ قرار دے چکا ہوں کہ مارشل لاہ ریگولیشن ۱۱۵ کا جبراً گراف ۲۵۔ اے جو کاشتکاری کو علی الاطلاق ایک دائمی حق قرار دیتا ہے، قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہے، لہذا جس بنیاد پر فاضل وفاقی شرعی عدالت نے حق کاشتکاری کو قابل وراثت قرار دیا، اس کے منہدم ہو جانے کے بعد فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کے لیے کوئی بنیاد باقی نہیں رہتی۔

۱۸۶۔ لیکن جب ایک مرتبہ یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ حق کاشتکاری قابل وراثت نہیں ہے بلکہ معاہدے کی شرائط کے تابع ہے، اور خود اپیل کنندہ نے اپنی اپیل میں اسی موقف پر زور دیا ہے، اور اس کے دلائل فراہم کیے ہیں، تو جس طرح حق کاشتکاری کا درہاء کی طرف منتقل ہونا غلط قرار پاتا ہے، اسی طرح ترجیحی وارث یا سب سے بڑے بیٹے کی طرف منتقل ہونا بھی قرآن و سنت کے احکام کی رو سے

درست نہیں، کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مالک کی مرضی کے بغیر کسی خاص شخص کے ساتھ مزارعت کا معاہدہ جبری طور پر عمل میں لایا گیا ہے، اور اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۶۵ سے ۸۴ تک جو احادیث نقل کی گئی ہیں، وہ اس کے ناجائز ہونے پر دلالت کرتی ہیں، نیز حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث:

مَنْ زَرَعَ فِي أَرْضٍ قَوْمٍ بَغَيْرِ إِذْنِهِمْ فَلَيْسَ لَهُ مِنَ الزَّرْعِ شَيْءٌ وَلَهُ نَفَقَتُهُ  
جو شخص دوسروں کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر کاشت کرے، اس کے لیے  
کھیتی کا کوئی حصہ حلال نہیں، ہاں اس کا کیا ہوا خرچ اس کا حق ہے۔<sup>(۱)</sup>

یہ حدیث بھی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر کوئی شخص جبراً کسی کی زمین کا کاشت کار نہیں بن سکتا۔

اور یہ تمام احکام درحقیقت اس اصول پر مبنی ہیں، جو قرآن کریم کی اس آیت میں ارشاد فرمایا گیا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا بِتِجَارَةٍ  
عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ

اس اصول کے مزید دلائل اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۱۲۲ میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیے جا چکے ہیں، لہذا اپیل کنندہ نے اپنی وجوہات اپیل میں جو موقف اختیار کیا ہے کہ حق کاشتکاری قابل وراثت نہیں ہے، بلکہ کاشتکاری کی موت پر ختم ہو جاتا ہے، اسی کا منطقی تقاضہ یہ ہے کہ کاشتکاری کی موت کے بعد کاشتکاری کسی بھی شخص کی طرف جبراً منتقل نہ کی جائے، لہذا پنجاب ٹینسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۶۰۔۱ جو یہ حق ترجیحی وارث یا بڑے بیٹے کی طرف منتقل کرتی ہے، مذکورہ بالا اصول کے تحت پوری کی پوری قرآن و سنت سے متصادم ہے۔

۱۸۷۔ اگرچہ عوام الناس کی طرف سے کوئی ایسی اپیل ہمارے سامنے نہیں ہے، جو مذکورہ ایکٹ کی دفعہ ۶۰۔۱ کے کو قرآن و سنت سے متصادم بنا دینے کا مطالبہ کر رہی ہو، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ حق کاشتکاری کے ناقابل وراثت ہونے کا معاملہ دفعہ ۶۰۔۱ کے شرعی حیثیت سے اس قدر پیوستہ ہے کہ ہمارے سامنے صوبائی حکومت پنجاب کی جو اپیل زیر سماعت ہے، قرآن و سنت کی روشنی میں اس کا ٹھیک ٹھیک تصفیہ اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ دفعہ ۶۰۔۱ کے احکام کو اس کے مجموعی تناظر (Perspective) میں دیکھ کر اس کے بارے میں قرآن و سنت کے احکام کا صحیح منشا تلاش نہ کیا جائے، چنانچہ میرے نزدیک اس اپیل کا تصفیہ کرتے ہوئے دفعہ ۶۰۔۱ کے مجموعی شرعی حیثیت کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ دینا اپنے حدود اختیار سے تجاوز نہیں، لہذا پنجاب ٹینسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۶۰۔۱ کے کو قرآن و سنت سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔

## زیر نظر قوانین کے بارے میں فیصلے کا خلاصہ

۱۸۸۔ اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ (لینڈ ریفرم ریگولیشن ۱۹۷۲ء) کی دفعہ ۹، ۸ میں ملکیت کی حد نہری زمین میں ۱۱۵۰ ایکڑ، اور بارانی زمین میں ۱۳۰۰ ایکڑ یا بارہ ہزار پیداداری یونٹ (جو بھی زیادہ ہو) مقرر کی گئی تھی، اور اسی دفعہ کی شق (۲) سے واضح ہے کہ اس تحدید کا مقصد یہ ہے کہ اس سے زیادہ زمین مالک سے بلا معاوضہ لے لی جائے۔۔۔ دفعہ ۱۰ میں سرکاری ملازمین کے لیے ۱۱۰۰ ایکڑ کی حد اسی لیے مقرر کی گئی ہے، اور دفعہ ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶ اور ۱۷ میں مذکورہ حد سے زائد ہر زمین کو سرکاری ملکیت قرار دیا گیا ہے، اور دفعہ ۱۸، ۱۹، ۲۰ اور ۲۱ میں اس طرح لی ہوئی زمینوں کو استعمال کرنے کے طریقے متعین کیے گئے ہیں۔

اسی ریگولیشن کی دفعہ ۷ میں زمینوں کے ایسے انتقال پر پابندی عائد کی گئی ہے جن کے ذریعہ تحدید ملکیت کے احکام سے فرار اختیار کیا جاسکتا ہو، اس دفعہ کا مقصد بھی بلا معاوضہ زمینوں کے حصول کی رکاوٹوں کو دور کرتا ہے۔

جو بحث اوپر کی گئی ہے، اس کی روشنی میں کسی کی جائز ملکیت پر بلا معاوضہ قبضہ کرنا متعدد آیات قرآنی اور بہت سی احادیث کے صریحاً مخالف ہے، اور چونکہ ان دفعات سے ان آیات و احادیث کی خلاف ورزی ہوتی ہے، لہذا ان تمام دفعات کو قرآن و سنت سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔

(۲) نیز اسی ریگولیشن کی دفعہ ۲۵ ذیل دفعہ ۱ میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ کوئی زمیندار چند مخصوص صورتوں کے سوا کسی بھی حالت میں اپنے مزارع کا انخلا نہیں کر سکتا۔

اوپر کی بحث کی روشنی میں قرآن و سنت کے دلائل سے ثابت کیا گیا ہے کہ مزارعت کی مدت (Tenure) فریقین کے باہمی معاہدے کے تابع ہوتی ہے، لہذا اس ریگولیشن کی دفعہ ۲۵ ذیلی دفعہ ۱ کو بھی قرآن و سنت کے احکام سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔

البتہ اس ریگولیشن کی دفعہ ۲۲ میں تقسیم اراضی پر جو پابندی عائد کی گئی ہے، اور دفعہ ۲۳ میں اس

غرض کے لیے انتقال پر جو پابندی عائد کی گئی ہے، اس کے بارے میں فیصلہ محفوظ رکھا جاتا ہے، اور دفعہ ۲۵ ذیلی دفعہ ۲ میں زمیندار پر جو ذمہ داریاں عائد کی گئی ہیں، ان کے بارے میں یہ قرار دیا جاتا ہے کہ وہ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم نہیں ہیں۔

(۳) اسی طرح پنجاب ٹینسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۶۰۔۱ اے کے بارے میں یہ قرار دیا جاتا ہے کہ وہ اس لحاظ سے قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہے کہ اس میں کاشتکاری کی موت کے بعد جب کاشتکاری اس کے ترجیحی وارث (Preferred heir) یا اس کی غیر موجودگی میں اس کے بڑے بیٹے کی طرف منتقل کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جب کہ حق کاشتکاری وراثت میں کسی کو منتقل نہیں ہو سکتا۔

(۴) لینڈ ریفرم ایکٹ ۱۹۷۷ء کی دفعہ ۳ کے ذریعہ زمین کی ملکیت کی حد مزید گھٹا کر نہری زمین میں ۱۱۰۰ ایکڑ اور بارانی زمین میں ۱۲۰۰ ایکڑ (یا آٹھ ہزار پیداداری یونٹ) کر دی گئی ہے، دفعہ ۴، ۵ اور ۶ کے ذریعے اسی تحدید ملکیت کے مقاصد حاصل کرنے کے لیے زمینوں کی تقسیم اور انتخابات پر مختلف پابندیاں عائد کی گئی ہیں، دفعہ ۹ کے ذریعے یہ حکم دیا گیا ہے کہ یوم آغاز قانون سے چار ماہ کے اندر یہ زمینیں حکومت کے حوالے کر دی جائیں، جو ان کی مالک تصور ہوگی، پھر دفعہ ۱۱، ۱۲ اور ۱۳ میں حکومت کی طرف سے دفعہ ۹ کے تحت لی گئی زمینوں کا معاوضہ ادا کرنے کے احکام دیئے گئے ہیں، اور دفعہ ۱۵، ۱۶ اور ۱۷ میں اس طرح حاصل کی گئی زمینوں کے استعمال کے متعلق قوانین بنائے گئے ہیں۔

۱۸۹۔ مذکورہ بالا بحث میں واضح کیا جا چکا ہے کہ کسی شخص کی جائز ملکیت کو زبردستی معاوضہ دے کر لینا صرف ”ضرورت“ اور ”عمومی حاجت“ کے تحت جائز ہے، جس کی شرائط بیان ہو چکی ہیں، ان شرائط میں سے تین شرطیں یہ ہیں:

(الف) ”ضرورت“ اور ”عمومی حاجت“ کو دور کرنے کا اس جبری خریداری کے سوا کوئی راستہ نہ ہو، اور یہ فیصلہ تمام ممکنہ متبادل طریقوں پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد کیا گیا ہو، لہذا محض مفاد عامہ (Public interest) کی مجمل بنیاد کافی نہیں، جب تک ”ضرورت“ یا ”عمومی حاجت“ کا تعلق نہ ہو چکا ہو۔

زیر نظر قانون میں یہ شرط اس لیے مفقود ہے کہ، جیسا کہ اس قانون کی تمہید (Preamble) میں کہا گیا ہے اس کا مقصد ”زیادہ منصفانہ تقسیم دولت“ ہے حالانکہ ”زیادہ منصفانہ تقسیم دولت“ اور بے جا ارتکاز دولت کے انسداد کے لیے اسلام نے جو طریقے اختیار کیے ہیں، اور

جن کا ذکر اس فیصلے میں ہو چکا ہے ان کو اختیار کیے بغیر یہ قدم اٹھایا گیا ہے، جب ”زیادہ منصفانہ تقسیم دولت“ کے متبادل طریقے موجود ہیں تو وہ ”ضرورت“ یا ”عمومی حاجت“ نہیں پائی گئی جو جبری خریداری کے جواز کی لازمی شرط ہے۔

(ب) جبری خریداری کے جواز کی دوسری شرط یہ ہے کہ اس کا معاوضہ بازاری نرخ (Market Value) کے مطابق ادا کیا جائے، جب کہ مذکورہ قانون کی دفعہ ۱۱ میں ہر پیداواری یونٹ کا معاوضہ ۳۰ روپے مقرر کیا گیا ہے، خواہ اس کا بازاری نرخ کچھ بھی ہو، اور دفعہ ۱۲ میں زمین پر پائی جانے والی تنصیبات (Installations) کی وہ قیمت لگائی گئی ہے، جو ان کی اصل لاگت (Cost) کے برابر ہو، خواہ ان کی موجودہ بازاری قیمت کتنی بڑھ چکی ہو۔

(ج) جبری خریداری کی تیسری شرط یہ تھی کہ معاوضہ یا توقیعے سے پہلے یا اس کے ساتھ ساتھ ادا کر دیا جائے، یا اتنی دیر میں کہ اسے قابل ذکر تاخیر نہ سمجھا جاتا ہو، لیکن دفعہ نمبر ۱۳ کے تحت یہ ادائیگی سودی بانڈز کے ذریعے کرنے کا حکم کیا گیا ہے۔

ان وجوہ سے اس ایکٹ کی مذکورہ بالا دفعات کو بھی قرآن و سنت سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔

## نتائج

۱۹۰۔ مذکورہ بالا تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ مندرجہ ذیل قوانین کو قرآن و سنت سے متصادم قرار دیا جاتا ہے:

- (۱) لینڈ ریفارمرز ریگولیشن ۱۹۷۲ء (مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵) کی دفعات ۷، ۸، ۹ اور دفعات ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰ اور ۲۱ نیز دفعہ ۲۵ کی ذیلی دفعہ نمبر ۱۔
- (۲) لینڈ ریفارمرز ایکٹ ۱۹۷۷ء کی دفعہ ۳، ۴، ۵، ۶، ۹، دفعہ ۱۱، ۱۲، ۱۳، اور دفعہ ۱۵، ۱۶ اور ۱۷۔
- (۳) دی پنجاب ٹیننسی ایکٹ نمبر ۱۶۔ در۔ ۱۹۸۷ء کی دفعہ ۶۰۔ ۱۔ ان تصریحات کے ساتھ شریعت اپیل نمبر ۱، ۱۹۸۱ء اپیل نمبر ۳، ۸، ۹، ۱۰۔ ۱۹۸۱ء اور اپیل نمبر ۱، ۱۹۸۷ء منظور کی جاتی ہیں اور اپیل نمبر ۴۔ در۔ ۱۹۸۱ء اور اپیل نمبر ۲۱۔ در۔ ۱۹۸۳ء کو جزوی طور پر منظور کیا جاتا ہے۔

اپیل نمبر ۱۔ ۱۹۸۱ء میں اپیل کنندہ چونکہ ایک وقف ہے، اس لیے اس کے اخراجات مقدمہ



مسئول الیہ وفاقی حکومت ادا کرے گی، باقی اپیلوں کے اخراجات کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیا جا رہا۔

(محمد افضل ظلمہ)

چیئر مین

(نسیم حسن شاہ)

ممبر

(شفیع الرحمن)

ممبر

(پیر محمد کرم شاہ)

ممبر

(محمد تقی عثمانی)

ممبر

(اشاعت کے لیے منظور ہے)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ضمیمہ

## ملکیت زمین پر کچھ شبہات اور ان کا جواب

ملکیت زمین کا مسئلہ تشدد ہے گا، اگر یہاں بعض ان ”دلائل“ یا شبہات پر گفتگو نہ کی جائے جو ہمارے دور کے بعض اہل قلم نے یہ ثابت کرنے کے لیے پیش کیے ہیں کہ زمین انفرادی ملکیت کے تحت نہیں آسکتی۔ چنانچہ یہ شبہات اور ان کے جوابات ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں:

### ۱۔ زمین اللہ کی ہے

ملکیت زمین کی نفی کے لیے آج کل قرآن کریم کی جو آیت سب سے پہلے خامے زور و شور کے ساتھ پیش کی جاتی ہے، وہ سورہ اعراف کی یہ آیت ہے:

إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ

بلاشبہ زمین اللہ کی ہے۔ اللہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے، اس کو وارث بنا دیتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

کہا جاتا ہے کہ جب زمین اللہ کی ملکیت ہے تو وہ کسی شخص کی انفرادی ملکیت میں نہیں آسکتی اور جس طرح ایک وقف اللہ کی ملکیت ہونے کی وجہ سے کسی کی ذاتی ملکیت نہیں بن سکتا، اسی طرح زمین بھی کسی کی شخصی جائیداد نہیں بن سکتی۔

ہم نے تصور ملکیت کے بارے میں قرآن کریم کے جوار شادات پیچھے ذکر کیے ہیں ان کو غیر جانب داری اور انصاف کے ساتھ دیکھ لیا جائے تو صاف واضح ہو جاتا ہے کہ اس دلیل میں کوئی ادنیٰ وزن نہیں ہے۔ جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) جس طرح زمین کے بارے میں قرآن کریم نے یہ کہا ہے کہ وہ اللہ کی ہے، اسی طرح زمین و آسمان کی ہر چیز کے بارے میں بالکل یہی الفاظ استعمال فرمائے گئے ہیں، بلکہ ایسی

آیات کی تعداد کہیں زیادہ ہے جن میں زمین و آسمان میں پائی جانے والی ہر چیز کو اللہ تعالیٰ کی ملکیت قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:

وَاللّٰهُ مَالِیُ السَّمٰوٰتِ وَمَالِیُ الْاَرْضِ

اور اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے۔ (۱)

بلکہ پہلی آیت میں تو صرف یہ کہا گیا تھا کہ ”زمین اللہ کی ہے“ لیکن اس آیت میں کہا گیا ہے کہ ”اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں میں اور جو کچھ زمین میں ہے“۔ یعنی اس میں ملکیت کو اللہ تعالیٰ کی ذات پر منحصر کر دیا گیا ہے۔ لہذا اگر پہلی آیت کی بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ زمین ”اللہ کی ملکیت“ ہونے کی وجہ سے کسی کی ذاتی ملکیت میں نہیں آسکتی، تو دوسری آیت میں زیادہ قوت کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے کہ آسمان و زمین کی کوئی چیز (بشمول اشیائے صرف) ”اللہ ہی کی ملکیت“ ہونے کی وجہ سے کسی بھی انسان کی ذاتی ملکیت نہیں بن سکتی، پھر زمین کی کیا خصوصیت ہے؟ روٹی کپڑے سے لے کر فرنیچر اور دوسرے گھریلو ساز و سامان تک کسی بھی چیز پر کسی انسان کی انفرادی ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ حالانکہ ان چیزوں کے بارے میں آج کوئی کڑے سے کڑا اشتراکی مفہوم بھی یہ نہیں کہتا کہ یہ ذاتی ملکیت میں نہیں آسکتیں۔

اس سے صاف واضح ہو گیا کہ کسی چیز کا ”اللہ کی ملکیت“ یا ”اللہ ہی کی ملکیت“ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ دنیوی احکام کے لحاظ سے وہ کسی انسان کی انفرادی ملکیت نہیں بن سکتی، بلکہ اس سے ملکیت کے اسی بنیادی تصور کی طرف اشارہ ہے کہ ”حقیقی ملکیت“ ہر چیز پر اللہ ہی کی ہے، وہ زمین ہو یا مکان، کھانا کپڑا ہو یا دوسرا ساز و سامان، ان سب چیزوں کا مالک حقیقی اللہ تعالیٰ ہی ہے، چنانچہ اس کو مکمل اختیار حاصل ہے کہ وہ جس کو چاہے، یہ چیزیں دے دے، جس سے چاہے، وہ واپس لے لے، اور جس کسی کو دے، اس کو جن شرائط کا چاہے، پابند کر دے، لیکن اسی ”حقیقی ملکیت“ کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو خاص شرائط اور احکام کے ساتھ ان اشیاء پر ایک ”قانونی ملکیت“ عطا فرما رکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کے قوانین و احکام کے لحاظ سے ایسے انسانوں کو ان چیزوں کا مالک سمجھا جائے گا، اور وہ شرعی احکام کے دائرے میں رہتے ہوئے ان اشیاء پر مالکانہ تصرف کے مجاز ہوں گے۔ اس معاملے میں زمین اور اشیائے صرف میں اللہ تعالیٰ نے کوئی فرق روا نہیں رکھا، بلکہ تمام اشیاء کو ایک ہی حکم میں قرار دیا ہے، جیسا کہ پچھلے باب میں قرآنی آیات کے حوالے سے تفصیل کے ساتھ

(۱) یہ اور اس سے ملنے جلتے الفاظ قرآن مجید میں دیسوں جگہ پر مذکور ہیں۔ مثلاً البقرہ: ۲، آل عمران: ۱۰۹، نساء:

۱۲۶: ۳، النعام: ۱۳، یونس: ۱۰، ۵۵: ۶۶، الرعد: ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۰، النحل: ۱۶، ۵۲، طہ: ۲۰، الحج: ۲۳، النور: ۲۳:

۶۳، الروم: ۳۰، لقمان: ۳۱، ۳۶، ۳۷، الشوری: ۳۲۔

میان کیا جا چکا ہے۔

(۲) آگے پیچھے کے الفاظ کو بالکل فراموش کر کے کوئی شخص عبارت کے صرف درمیانی ایک دو لفظ کو پکڑ کر بیٹھ جائے تو بات اور ہے، ورنہ سورۃ اعراف کی مذکورہ آیت کو اگر پورے سیاق و سباق کے ساتھ پڑھا جائے تو اس سے نہ صرف یہ کہ زمین پر شخص ملکیت کی نفی نہیں ہوتی، بلکہ اس سے زمین کی ذاتی ملکیت کا ثبوت ملتا ہے۔ اس لیے کہ دراصل اس آیت میں حضرت موسیٰ کا ایک مقولہ بیان کیا گیا ہے جو آپ نے فرعون کے ایک متکبرانہ جملے کے جواب میں اپنی قوم سے کہا تھا۔ پوری آیت اس طرح ہے:

قَالَ سَنَقُولُ آبَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ، قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ  
فرعون نے کہا کہ ہم ان بنی اسرائیل کے بیٹوں کو قتل کر ڈالیں گے اور ان کی عورتوں کو زندہ رکھیں گے، اور ہم ان پر زور آور ہیں اور موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا کہ تم اللہ سے مدد مانگو، اور صبر کرو۔ بلاشبہ زمین اللہ کی ہے، وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے، اس کا وارث بنا دیتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

فرعون نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ وہ ہمیشہ بنی اسرائیل پر بالادست رہے گا، اور مصر کا مالک ہونے کی حیثیت سے ان کو اپنے قہر کا نشانہ بنائے رکھے گا۔ فرعون کے اس جاہلانہ اعلان سے بنی اسرائیل کو طبعی طور پر جو تشویش لاحق ہوئی ہوگی، حضرت موسیٰ نے اس کا ازالہ کرنے کے لیے اپنی قوم سے فرمایا کہ فرعون سمجھتا ہے کہ مصر کی سر زمین کا مالک وہ ہے، حالانکہ پوری زمین پر حقیقی ملکیت اللہ کی ہے، وہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا ہے، اس کی ملکیت عطا کر دیتا ہے، اگر آج اس نے یہ ملکیت فرعون کو دے رکھی ہے تو کل بنی اسرائیل کو دے سکتا ہے۔ لہذا فرعون سے ڈرنے اور اس سے سہولت مانگنے کے بجائے اللہ سے مدد مانگو، اور صبر سے کام لو۔ اللہ تعالیٰ تمہیں اس زمین کا مالک بنا سکتا ہے۔

اس سے صاف واضح ہے کہ یہاں زمین پر صرف اللہ تعالیٰ کی حقیقی ملکیت ہی کا بیان نہیں کیا گیا، بلکہ اس "قانونی ملکیت" کو بھی ساتھ ساتھ ذکر کر دیا گیا ہے جو حقیقی انسانوں کو عطا فرماتا ہے۔ اور اس کے لیے لفظ بھی "وارث بنانے" کا استعمال فرمایا گیا ہے کسی چیز کا "وارث" چونکہ اس کا مالک ہوتا ہے، اس لیے اس لفظ نے واضح کر دیا کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقی ملکیت ہی کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ وہ دنیا میں جس کو چاہتا ہے زمین کا مالک بنا دیتا ہے۔ زمین پر انسان کی قانونی ملکیت کی اس سے زیادہ وضاحت اور کیا

ہوگی؟

## ۲۔ زمین مخلوق کے لیے

ایک اسی طرح کا استدلال سورۃ الرحمن کی ایک آیت سے بھی کیا جاتا ہے جس میں ارشاد ہے:

وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ

اور (اللہ نے) زمین کو مخلوق کے لیے پیدا کیا۔

کہا جاتا ہے کہ اس آیت کی رو سے زمین پوری مخلوق کے لیے پیدا کی گئی ہے، اور وہ انسانوں کی اجتماعی ملکیت ہے۔ زمین کو کسی حصے کا مالک بن کر دوسروں کو اس کے منافع سے نہیں روک سکتا۔

لیکن یہ ”دلیل“ پہلی دلیل سے بھی زیادہ کمزور، بلکہ بے بنیاد ہے، جس کی وجہ مندرجہ ذیل

ہیں:

(۱) اس آیت میں صرف یہ نہیں کہا گیا کہ زمین ”انسانوں کے لیے پیدا کی گئی ہے“ بلکہ فرمایا یہ گیا ہے کہ زمین مخلوق کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ لہذا اس میں صرف انسان نہیں، بلکہ تمام چوپائے، مویشی، درندے اور ہر قسم کے حیوانات بھی داخل ہیں، مخلوق کے لیے قرآن کریم نے لفظ ”الانام“ استعمال فرمایا ہے، جس کے معنی کل مخلوق کے ہیں، اور اس میں وہ تمام مخلوقات شامل ہیں جن پر نیند طاری ہوتی ہے۔ عربی لغت کے مشہور عالم علامہ زبیدیؒ لکھتے ہیں:-

وهو المخلوق ، لو كل من يعثر به النوم

”انام“ کے معنی مخلوق کے ہیں، یا یوں کہہ لیجیے کہ وہ تمام مخلوقات جن پر نیند طاری

ہوتی ہے۔ (۱)

لہذا اگر اس آیت کا یہ مطلب ہے کہ زمین ”انام“ کی اجتماعی ملکیت ہے تو اس ”اجتماعی ملکیت“ میں تمام درندے، پرندے، حشرات الارض اور ہر طرح کے حیوانات بھی شریک ہیں پھر تو یہ کہنا چاہیے کہ انسان کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ زمین کے کسی حصے کو صرف انسانوں کے لیے مخصوص کر کے اس میں جانوروں کا داخلہ منع کر دے۔

(۲) واقعہ یہ ہے کہ اس آیت میں ملکیت کا مسئلہ بیان نہیں کیا جا رہا ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت و رحمت کی نشانیاں بیان کرتے ہوئے یہ بتا رہے ہیں کہ ہم نے زمین تمہارے اور پوری مخلوق کے فائدے کے لیے پیدا کی ہے، اور اس سے مخلوقات کا ہر فرد اپنی ضرورت، صلاحیت اور استطاعت سے

مطابق فائدہ اٹھاتا ہے، فائدہ اٹھانے کے طریقے مختلف ہیں کوئی کسی قطعہ زمین کا مالک بن کر اس سے فائدہ اٹھا رہا ہے، کوئی کرایہ دار یا کاشتکار کی حیثیت میں فائدہ اٹھا رہا ہے، کوئی زمین پر چل کر فائدہ اٹھا رہا ہے، غرض مخلوق کا ہر فرد، خواہ وہ انسان ہو یا حیوان، کسی نہ کسی شکل میں زمین سے مستفید ہو رہا ہے۔

یہ ہے قرآن کریم کے سیاق و سباق کے مطابق آیت کا صحیح مطلب۔ یہاں اس مسئلے سے کوئی بحث نہیں کی جا رہی ہے کہ زمین پر کسی شخص کی قانونی ملکیت تسلیم کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اور نہ معقولیت کی کسی ادنیٰ مقدار کے ساتھ اس آیت میں اس ”اجتماعی ملکیت“ کا وہ تصور داخل کیا جاسکتا ہے جو عہد حاضر کے بعض اشتراکی مفکرین نے پیش کیا ہے۔

(۳) جس طرح زمین کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ وہ مخلوق کے لیے پیدا کی گئی ہے، اس طرح زمین میں پائی جانے والی تمام اشیاء کے بارے میں بھی یہ فرمایا گیا ہے کہ وہ انسانوں کے فائدے کے لیے پیدا کی گئی ہیں چنانچہ ارشاد ہے:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

اللہ وہ ذات ہے جس نے تمہارے لیے پیدا کیا جو کچھ زمین میں ہے۔

اس میں زمین میں پائی جانے والی ہر چیز کے لیے کہا گیا ہے کہ وہ انسانوں کے فائدے کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ کیا کوئی شخص اس آیت کی بنیاد پر یہ کہہ سکتا ہے کہ چونکہ زمین کی ہر چیز تمام انسانوں کے لیے بنائی گئی ہے۔ لہذا کوئی شخص زمین پر پائی جانے والی کسی چیز کا تنہا مالک نہیں ہو سکتا؟ ظاہر ہے کہ یہ بات کوئی کڑے سے کڑا اشتراکی بھی نہیں کہہ سکتا، کیونکہ اشیائے صرف اور ذاتی استعمال کی چیزوں پر انفرادی ملکیت کو ہر شخص تسلیم کرتا ہے، اگر زمین پر پائی جانے والی اشیاء کے بارے میں یہ بات نہیں کہی جاسکتی، اور یقیناً نہیں کہی جاسکتی، تو زمین کے بارے میں وہی بات کیسے درست ہو سکتی ہے جب کہ قرآن کریم میں دونوں جگہ الفاظ ایک ہی جیسے استعمال ہوئے ہیں؟

### ۳۔ سواء للساکنین

ایک اور استدلال زمین کی شخصی ملکیت کے خلاف، سورہ حم السجدہ کی اس آیت سے کیا جاتا ہے: (۱)

قُلْ إِنِّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا

(۱) حم السجدہ: ۱۰۔

ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَ جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَ بَارَكَ فِيهَا وَ قَدَّرَ فِيهَا  
أَقْوَامَهَا فَبِئْسَ أَزْوَاجًا يَتَزَوَّاهُ لِّلْغَايِلِينَ۔

اس آیت کا ترجمہ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے اس طرح فرمایا ہے:

آپ (ان لوگوں سے) فرمائیے کہ کیا تم لوگ ایسے خدا کا انکار کرتے ہو جس نے زمین کو دو روز (کی مقدار وقت) میں پیدا کر دیا، اور تم اس کے شریک ٹھہراتے ہو، یہی (خدا جس کی قدرت معلوم ہوئی) سارے جہان کا رب ہے اور اس نے زمین کے اوپر پہاڑ بنا دیئے، اور اس (زمین) میں فائدے کی چیزیں رکھ دیں (جیسے نباتات و حیوانات وغیرہ) اور اس (زمین) میں اس (کے رہنے والوں) کی فرائض تجویز کر دیں (.... یعنی زمین میں ہر قسم کے غلے میوے پیدا کر دیئے، کہیں کچھ، کہیں کچھ جن کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ یہ سب) چار دن میں (ہوا) (دو دن میں زمین، دو دن میں پہاڑ وغیرہ جو شمار میں) پورے ہیں پوچھنے والوں کے لیے (یعنی ان لوگوں کے لیے جو تخلیق کائنات کی کیفیت اور کثرت کے متعلق آپ سے سوالات کرتے ہیں)

اور حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب قدس سرہ نے اس آیت کا ترجمہ یوں فرمایا ہے:

”تو کہہ، کیا تم منکر ہو اس سے جس نے بتائی زمین دو دن میں، اور برابر کرتے ہو اس کے ساتھ اوروں کو، وہ ہے رب جہان کا۔ اور رکھے اس میں ہماری پہاڑ اوپر سے، اور برکت رکھی اس کے اندر اور ٹھہرائیں اس میں خوراکیں اسکی چار دن میں۔ پورا ہوا پوچھنے والوں کو“

اور مولانا فتح محمد جالندھری صاحب نے آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے:

”کہو کیا تم اس سے انکار کرتے ہو جس نے زمین کو دو دن میں پیدا کیا، اور (بتوں کو) اس کا مد مقابل بناتے ہو، وہی تو سارے جہان کا مالک ہے، اور اس نے زمین میں اسی کے اوپر پہاڑ بنائے، اور زمین میں برکت رکھی، اور اس میں سب بہان معیشت مقرر کیا۔ (سب) چار دن میں۔ (اور تمام) طلبگاروں کے لیے یکساں۔“

آیت کے یہ تراجم جو مختلف حضرات نے اپنے اپنے الفاظ میں فرمائے ہیں، اگر خالی الذہن ہو ان کو غیر جانبداری سے پڑھا جائے تو اس میں کہیں خوردبین لگا کر بھی یہ بات برآمد نہیں کی جاسکے

کہ زمین پر کسی کی شخصی ملکیت ناجائز ہے۔ لیکن جو لوگ پہلے سے ایک تصور ذہن میں جما کر قرآن کریم کے الفاظ میں اس کو زبردستی داخل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، وہ بعید سے بعید مفہوم بھی قرآن کریم کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ چنانچہ زمین کی شخصی ملکیت کی نفی کرنے والوں نے مولانا فتح محمد جالندھری صاحبؒ کے ترجمے کے آخری الفاظ اپنے موقف کی تائید کے لیے منتخب کر لیے، اور کہا کہ ”طلبگاروں کے لیے یکساں“ کا مطلب یہ ہے، اور کوئی شخص اس کا ذاتی طور پر مالک نہیں ہو سکتا۔

ان حضرات نے استدلال کے جوش میں اس بات پر بھی غور نہیں فرمایا کہ اگر بالفرض اسی آخری جملے کا وہی ترجمہ کیا جائے جو مولانا فتح محمد صاحب جالندھریؒ نے فرمایا ہے، اور اس ترجمے کا وہی مطلب لیا جائے جو یہ حضرات لے رہے ہیں (یعنی اجتماعی ملکیت) تو یہ جملہ آیت کے بالکل آخر میں آیا ہے، اور زمین کے تذکرے سے بہت دور ہے۔ اس سے متصل پہلے جس چیز کا ذکر ہے، وہ زمین نہیں، بلکہ زمین میں پیدا ہونے والا سامان معیشت، غلہ اور پھل وغیرہ ہے اور آخری جملہ اس طرح ہے کہ:

”اور اس (زمین) میں سب سامان معیشت مقرر کیا۔ (سب) چار دن میں۔ (اور

تمام) طلبگاروں کے لیے یکساں۔“

لہذا اگر ”طلبگاروں کے لیے یکساں“ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجتماعی ملکیت میں ہے تو اس کا زیادہ واضح تعلق اس ”سامان معیشت“ یعنی غلے اور پھل وغیرہ سے ہوگا جس کا ذکر چل رہا ہے۔ لہذا پھر تو یہ کہنا چاہیے، کہ کوئی غلہ، کوئی پھل، کوئی میوہ کسی انسان کی ذاتی ملکیت نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ ہمیشہ اجتماعی ملکیت ہوگا، حالانکہ اشیائے صرف پر جن میں تقسیم کے بعد غلہ بھی شامل ہے، انفرادی ملکیت سے کوئی انکار نہیں کرتا۔ غور کیا جائے تو صرف یہی نکتہ اس ”دلیل“ کی تردید کے لیے کافی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ یہ آیت ان یہودیوں کے سوال کے جواب میں نازل ہوئی تھی۔ جو آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے۔ اور انہوں نے آپ ﷺ سے پوچھا تھا کہ آسمان اور زمین کی تخلیق کس طرح ہوئی؟ چنانچہ اس آیت میں زمین اور اس کی مخلوقات کی مدت تخلیق چار دن بیان کر کے یہ فرمایا گیا کہ سواہ لکھائیں۔ اب حضرت قتادہؒ اور سدیؒ جو قرون اول کے مشہور مفسرین میں سے ہیں، یہ فرماتے ہیں کہ اس جملے میں ”ساکلین“ سے مراد وہ سوال کرنے والے ہیں جو زمین کی تخلیق کے بارے میں آنحضرت ﷺ سے سوال کرنے



آئے تھے، اور اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ تخلیق زمین کی جتنی تفصیل اس آیت میں بیان کی گئی ہے، وہ ان سوال کرنے والوں کے لیے بیان کی جا رہی ہے، اور ان میں سے جو شخص بھی آپ ﷺ سے اس سلسلے میں سوال کرنے آئے، ان سب کو یہی جواب دیئے کہ یہ تخلیق پورے پورے چار دن میں ہوئی۔ (۱) حضرت مولانا تھانویؒ حضرت شیخ الہندؒ اور حضرت مولانا شاہ عبدالقادر صاحب محدث دہلویؒ نے اسی تفسیر کے مطابق اسی جملے کا ترجمہ یوں فرمایا ہے کہ:

”پورے ہیں پوچھنے والوں کے لیے“

یا

”پورا ہوا پوچھنے والوں کو“

عربی گرامر کے قاعدے سے اس تفسیر کے مطابق ”سواء“ کا تعلق ”اربعة ایام“ سے ہے یعنی ”پورے پورے چار دن“ اور السائلین کا تعلق ایک محذوف جملے سے ہے یعنی یہ بات پوچھنے والوں کے جواب میں بتائی جا رہی ہے چنانچہ علامہ آلوسیؒ لکھتے ہیں: (۲)

وقيدت الايام الاربعة بقوله تعالى: سواء فانه مصدر موكدل مضمّر هو صفة لا يام اى استوت سواء..... وقوله تعالى للسائلين متعلق بمحذوف وقع خبرا لمبتدأ محذوف، اى هذا المحصر فى اربعة كائن للسائلين عن مدة خلق الارض وما فيها۔

عربی قواعد اور محاورات کے اسلوب کے لحاظ سے آیت کی یہ تفسیر بلا تکلف صحیح ہے، چنانچہ مفسرین کی ایک بڑی جماعت نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

البتہ بعض حضرات مفسرین نے آیت کے ایک دوسرے معنی بھی بیان فرمائے ہیں۔ اور وہ یہ کہ ”سائلین“ کے معنی ”طلبگار“ کے ہیں اور سواء کے معنی ”پورے پورے“ کے ہیں۔ اور اس جملے کا تعلق ”اقواتھا“ سے ہے۔ اسی تفسیر کے مطابق مولانا فتح محمد جالندھری صاحبؒ نے آیت کے آخری حصے کا ترجمہ اس طرح فرمایا ہے کہ:

”اور اس (زمین) میں سب سامان معیشت مقرر کیا۔ (سب) چار دن میں۔ (اور تمام) طلبگاروں کے لیے یکساں“

(۱) دیکھیے تفسیر ابن جریر طبری ص ۹۴، ۹۵ ج ۲۴ جلد ۱۲ طبع دار الفکر، بیروت۔

(۲) روح المعانی ص ۲۱۰ ج ۲۳۔

یہاں ”یکساں“ کے معنی عربی محاورے کے مطابق پورے پورے کے ہیں آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین میں غذاؤں اور پھلوں وغیرہ کی شکل میں جو سامان معیشت مقرر فرمایا ہے وہ تمام حاجت مندوں کی ضرورت پورا کرنے میں یکساں ہے۔ یہ تفسیر حضرت جابر بن زید سے مروی ہے (۱) اور مشہور مفسر حافظ ابن کثیرؒ نے اس کی تشریح ان الفاظ میں فرمائی ہے:

قال ابن زید: معناه وقدر فیہا اقواتہا ای اربعة ایام سواء للسائلین ای علی وفق مراد من له حاجة الی رزق أو حاجة، فان الله تعالى قدر له ما هو محتاج الیه وهما القول بشبه ما ذکره فی قوله تعالى: واتاكم من کل ما سألتموه“

جابر بن زید کہتے ہیں کہ آیت قرآنی وقدر فیہا.... سواء للسائلین کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے زمین میں جو غذائیں پیدا فرمائیں وہ ان لوگوں کی حاجت کے مطابق پیدا فرمائیں جن کو رزق کی ضرورت ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے اتنی مقدار پیدا فرمائی ہے جس کی ان کو ضرورت ہے۔ اور اس تفسیر کے مطابق اس آیت کے معنی اس آیت کے مشابہ ہیں جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ”اس نے تمہیں ہر وہ چیز دی جس کا تم نے سوال کیا“ (۲)

چنانچہ آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین میں جو غذائیں پیدا فرمائیں، وہ کسی مستحکم منصوبے کے بغیر پیدا نہیں فرمادیں، بلکہ اس حساب سے پیدا فرمائیں کہ انسانوں اور جانوروں میں سے جن جن کو جس رزق کی ضرورت تھی، وہ ان کی ضرورت کے مطابق پیدا فرمایا۔ چنانچہ زمین میں پائے جانے والے رزق سے اس کائنات کی تمام مخلوقات جن میں انسان اور جانور سب داخل ہیں اپنی اپنی ضرورتیں پوری کرتے ہیں، اور ہر ایک کو اپنی حاجت کے مطابق سامان ملتا ہے، اس سامان کے حصول کے طریقے مختلف ہیں، کوئی زمین میں کاشت کر کے اس کا پھل حاصل کرتا ہے، کوئی خرید کر حاصل کرتا ہے، کسی کو یہ چیزیں میراث یا تحفے کے طور پر مل جاتی ہیں، کسی کو صدقے یا زکوٰۃ کے طور پر ملتی ہیں، اور کوئی (یعنی جانور) چل پھر کر اور منہ مار کر اپنی ضروریات حاصل کرتا ہے، لیکن ملتی سب کو ہیں۔

عربی زبان میں ”سواء“ کے معنی جہاں ”برابر“ کے آتے ہیں، وہاں ”پورے پورے“ کے بھی آتے ہیں۔ اور اس آیت میں وہی معنی مراد ہیں، یعنی یہ غذائیں تمام حاجت مندوں کے لیے ان کی

(۱) تفسیر ابن جریر طبری ج ۳ ص ۹۷۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ص ۳۹ ج ۳۔

مجموعی حاجتوں کے پورے پورے مطابق ہوتی ہیں، ”برابر“ کے معنی یہاں اول تو اس لیے نہیں ہو سکتے کہ اس صورت میں مطلب یہ ہو جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جو غذائیں زمین میں پیدا فرمائی ہیں وہ تمام حاجت مندوں میں برابر تقسیم ہوتی ہیں۔ حالانکہ یہ بات مشاہدے کے بالکل خلاف ہے، آج تک کبھی ایسا نہیں ہوا کہ زمین کی پیداوار کائنات کے تمام انسانوں اور جانوروں کے درمیان برابر تقسیم ہوئی ہو۔ یہاں تک کہ وہ خالص اشتراکی ممالک جنہوں نے ”مساوات“ کا دعویٰ بڑے زور و شور سے کیا تھا، ان میں بھی کبھی ایک دن کے لیے بھی ایسا نہیں ہوا کہ تمام انسانوں کو برابر غذا ملی ہو۔ اور ظاہر ہے کہ قرآن کریم کی طرف ایسی بات کی نسبت نہیں کی جاسکتی جو مشاہدے کے سراسر خلاف ہو۔

اس آیت میں ”برابر“ کے معنی مراد نہ لے سکنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم کی ایک دوسری آیت نے اس بات کی صراحت نفی فرمادی ہے کہ وسائل معاش تمام انسانوں میں برابر تقسیم ہوتے ہیں چنانچہ سورہ زخرف میں ارشاد ہے:

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ  
ذَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ مَسَاحِرِئًا وَرَحْمَةً مِنَّا يَجْمَعُونَ۔  
ہم نے ان کے درمیان دنیوی زندگی میں ان کے سامان معیشت کو تقسیم کیا ہے، اور  
ان میں بعض کو بعض دوسروں پر کئی درجے فوقیت دی ہے، تاکہ ان میں سے ایک  
دوسرے سے کام لے سکے۔ اور آپ کے پروردگار کی رحمت اس چیز سے کہیں بہتر  
ہے جو یہ لوگ جمع کرتے ہیں۔<sup>(۱)</sup>

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر مبہم الفاظ میں یہ بات واضح فرمادی ہے کہ معیشت کی تقسیم میں اس نے سب کو برابر دینے کا اہتمام نہیں فرمایا، بلکہ اپنی حکمت باللہ سے اپنے بندوں کے درمیان مدارج قائم فرمائے ہیں، کسی کو کم دیا گیا ہے، کسی کو زیادہ، اور اس کی حکمت و مصلحت وہی جانتا ہے۔ جس نے انسان کو پیدا کیا، اور جو ان کی ضروریات، ان کے حراج و مذاق، ان کی طبیعت اور نفسیاتی کیفیات، غرض ہر چیز سے پوری طرح باخبر ہے، اور جب یہ بات سورہ زخرف کی اس آیت میں غیر مبہم طریقے سے بیان فرمادی گئی تو ”سواء للساکنین“ کا یہ مطلب کیسے ہو سکتا ہے کہ زمین کی پیداوار تمام انسانوں میں برابر برابر تقسیم کی گئی ہے؟

## ایک اصولی بات

بس یہ ہیں قرآن کریم کی وہ چند آیتیں جن کو عام طور سے زمین کی شخصی ملکیت کے خلاف بطور استدلال پیش کیا جاتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک آیت کا وہ مطلب پیچھے بیان کر دیا گیا ہے۔ جو عربی زبان کے قواعد و اسالیب اور قرآن کریم کے طرز بیان کے عین مطابق بھی ہے، اور چودہ سو سال سے تمام مفسرین امت نے ان آیتوں کا یہی مطلب سمجھا ہے، اور کسی فرد واحد نے بھی ان آیتوں سے یہ نہیں سمجھا کہ ان سے زمین کی شخصی ملکیت کی نفی مقصود ہے۔

لیکن فرد افراد انہوں آیتوں سے استدلال کا جواب الگ الگ معلوم کرنے کے بعد ایک اہم بات اصولی طور پر یہ قابل غور ہے کہ ان تینوں آیتوں میں سے کوئی آیت بھی براہ راست ملکیت کے مسئلے کو بیان کرنے کے لیے نازل نہیں ہوئی۔ انہوں آیتوں میں موضوع گفتگو کچھ اور ہے۔ پہلی آیت میں فرعون کے بلند ہانگ دعوؤں کی تردید مقصود ہے، دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ اپنے وہ احسانات بیان فرما رہے ہیں جو انہوں نے اپنے بندوں پر فرمائے ہیں۔ اور اس ضمن میں کائنات کے اندر پھیلی ہوئی مختلف نعمتوں کا تذکرہ مقصود ہے، تاکہ ان کا تصور کر کے بندے اس کا شکر بجالائیں اور تیسری آیت میں آسمان و زمین کی تخلیق کی مدت وغیرہ کا ذکر مقصود ہے۔ ان میں سے کوئی بھی آیت ایسی نہیں ہے جس کا مرکزی موضوع ملکیت کے مسئلے یا اس فلسفے کو بیان کرنا ہو۔

دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ عرب کے جس معاشرے میں آنحضرت ﷺ تشریف لائے، اور جس میں قرآن کریم نازل ہوا، اس میں زمین پر انفرادی ملکیت کو ایک مسلم اصول کے طور پر اختیار کیا گیا تھا، عرب کے تمام قبائل اسی انفرادی ملکیت کی بنیاد پر زمینوں کا بندوبست کرتے آرہے تھے، صدیوں سے زمین کی خرید و فروخت اور اس کو کرائے یا مزارعت پر دینے کا عام رواج تھا۔ قبائلی قانون کے تحت کسی شخص کی مملوکہ زمین پر دست درازی غصب سمجھی جاتی تھی۔ غرض جو شخص زمین کا مالک ہوتا۔ اس کو ملکیت کے تمام حقوق دیئے جاتے تھے۔ انفرادی ملکیت کا یہ ادارہ صدیوں سے اس قدر مستحکم تھا کہ اسے ختم کرنا کوئی معمولی کام نہیں تھا، یہ اتنا انقلابی کام تھا کہ اس کے لیے ذہن تیار کرنے اور اس پر لوگوں کو آمادہ کرنے کے لیے بڑی جدوجہد اور بڑے وقت کی ضرورت تھی۔ اگر واقعاً قرآن کریم کا منشا یہ تھا کہ ”انفرادی ملکیت“ کا یہ ادارہ جڑ مول سے ختم کر دیا جائے تو کیا یہ بات عقل میں آسکتی ہے کہ اتنے زبردست انقلابی حکم کے لیے کوئی ایک بھی صریح آیت نازل نہ کی جائے بلکہ دوسرے موضوعات کے ضمن میں اس انقلابی حکم کو اتنے غیر اہم انداز سے اور ایسے مشتبہ الفاظ میں بیان

کیا جائے کہ اس کو آیت کے الفاظ سے کشید کرنے کے لیے محنت کرنی پڑے، اور پھر بھی امت کی اکثریت یہی کہتی رہے کہ ان الفاظ کا مطلب وہ نہیں ہے جو ان سے کشید کیا جا رہا ہے؟ کیا صدیوں سے معاشرے میں جمی اور بیٹھی ہوئی عادتوں کو ختم کرنے کا انقلابی حکم اسی طرح دیا جاتا ہے؟

اہل عرب کی سب سے بنیادی خرابی بت پرستی تھی، جو ان کی رگ و پے میں سرایت کر گئی تھی، قرآن کریم نے اس کو ختم فرمانا چاہا سو اس کے خلاف اتنی کثرت سے آیتیں نازل فرمائیں کہ ان کا شمار مشکل ہے، اور بت پرستی کی قباحتیں اتنے مختلف طریقوں سے بیان فرمائیں کہ اس بات میں کوئی ادنیٰ اشتباہ نہ رہے کہ قرآن کریم بت پرستی کا مخالف ہے۔

شراب اہل عرب کی زندگی کا ایک لازمی جزو بن کر رہ گئی تھی، جب قرآن کریم نے اس برائی کو ختم فرمانا چاہا تو غیر مبہم اور صریح الفاظ میں اس سے پرہیز کرنے کی تاکید اس طرح فرمائی کہ اس کا کوئی دوسرا مطلب نکالنا ممکن ہی نہیں ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر ”زمین کی شخصی ملکیت“ کو بھی قرآن کریم ختم کرنا چاہتا تھا، تو کیا اتنا عظیم انقلابی حکم اس بات کا بھی مستحق نہیں تھا کہ اسے کم از کم کسی ایک جگہ باقاعدہ موضوع بنا کر صریح الفاظ میں ذکر کیا جائے۔

میں سمجھتا ہوں کہ جو شخص بھی اس نکتے پر انصاف کے ساتھ غور کرے گا وہ اس کے سوا کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ درحقیقت قرآن کریم نے زمین کی شخصی ملکیت کا ارادہ ختم نہیں فرمایا۔ اور جن آجوں سے کھینچ تان کر مفہوم اخذ کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے ان کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا۔

پھر اگر بالفرض قرآن کریم نے یا رسول اللہ ﷺ نے زمین کی شخصی ملکیت کو ختم فرمایا ہوتا تو یہ انقلابی حکم اپنے ساتھ بی شمار مسائل لے کر آتا۔ شخصی ملکیت کو ختم کرنے کا طریق کار کیا ہوگا؟ جو لوگ اس وقت زمینوں کے مالک ہیں، ان کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے گا؟ اگر ان سے زمینیں زبردستی چھینی جائیں گی تو ان کو معاوضہ ادا کیا جائے گا یا نہیں؟ معاوضہ ہوگا تو کس بنیاد پر ہوگا؟ شخصی ملکیت کو ختم کرنے کے بعد زمینوں سے فائدہ اٹھانے اور پیداوار حاصل کرنے کا طریقہ کیا ہوگا؟ اگر لوگوں میں کاشت کے کے لیے زمینیں تقسیم کی جائیں گی تو یہ تقسیم کس بنیاد پر اور کس حساب سے ہوگی؟ ایک شخص کو کتنا رقبہ زمین کاشت کے لیے دیا جائے گا؟ حاصل ہونے والی پیداوار پر اس کو مالکانہ حقوق حاصل ہوں گے یا نہیں؟ ہوں گے تو کن ضابطوں کے ماتحت ہوں گے؟ غرض اس قسم کے بی شمار مسائل ہیں جن کا مفصل واضح اور غیر مبہم جواب مہیا کیے بغیر زمین کی شخصی ملکیت کا خاتمہ قطعی طور پر ناممکن ہے۔ اگر قرآن و سنت نے واقعتاً شخصی ملکیت کا خاتمہ کیا ہوتا تو ممکن نہیں تھا کہ وہ اس قسم کے مسائل کا واضح حل

مہیا نہ کریں۔ ایسی صورت میں قرآن و سنت ان مسائل کے جوابات سے لبریز ہونے چاہیے تھے۔  
لیکن قرآن و سنت کے وسیع ذخیرے میں ان میں سے کسی مسئلے کا کوئی حل تو کہا، اس کا بحیثیت  
مسئلے ادنیٰ سیاذ کر بھی نہیں ملتا۔ بلکہ اس کے خلاف ایسے بیشمار احکام ملتے ہیں جن میں زمین کی شخصی  
ملکیت کو واضح طور پر تسلیم کیا گیا ہے، (چنانچہ پچھلے باب میں ان احکام کی مثالیں گزر چکی ہیں۔ اور کچھ  
مزید مثالیں آگے آرہی ہیں)۔

اب یہ عجیب و غریب معاملہ ہے کہ زمین کی شخصی ملکیت کے خاتمے جیسا انقلابی حکم جس کے  
دامن میں مسائل کا ایک جہان آباد ہے اس کا قرآن و سنت نے کہیں بھی کوئی واضح ذکر نہیں فرمایا۔ اور  
یہ سارا انقلاب آیات قدرت کے ضمن میں ایک مفلوک سے اشارے کے ذریعے لے آیا گیا ہے، نہ  
اس سے پہلے اس انقلابی حکم کی کوئی تمہید ہے، نہ اس کے بعد پیدا ہونے والے مسائل سے کوئی تعرض کیا  
گیا ہے! کیا کوئی شخص اپنے ہوش و حواس کی سلامتی کے ساتھ قرآن کریم اور اللہ تعالیٰ کی حکمت بالغہ کی  
طرف ایسی بے ہنگام بات منسوب کر سکتا ہے؟

### زمین بھائی کو دے دو

بعض حضرات نے زمین کی شخصی ملکیت کی نفی کے لیے ایک حدیث کا سہارا لینے کی کوشش کی  
ہے۔ یہ حدیث حضرت جابرؓ سے مروی ہے، اور اس کے جن الفاظ سے استدلال کی کوشش کی گئی ہے وہ یہ  
ہیں:

من كانت له ارض فليزرعها، وليمنحها اخاه،

جس شخص کی کوئی زمین ہو اسے چاہیے کہ وہ اس میں کاشت کرے، یا اپنے بھائی کو دے

دے۔

کہا جاتا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین کسی شخص کی ذاتی ملکیت نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر  
ذاتی ملکیت ہوتی تو یہ حکم نہیں دیا جاتا کہ خود کاشت نہ کرنے کی صورت میں وہ اپنے بھائی کو دے دی  
جائے۔

لیکن اس حدیث سے ذاتی ملکیت کی نفی پر استدلال اس قدر بے بنیاد ہے کہ اس سے زیادہ بے بنیاد  
استدلال کا تصور مشکل ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ حدیث شخصی ملکیت کے خلاف تو کیا ہوتی؟ ذرا سا غور کیا  
جائے تو یہ شخص ملکیت کا ناقابل انکاش ثبوت مہیا کرتی ہے، جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اول تو حدیث کے مکمل الفاظ یہ ہیں

من كانت له أرض فليزرعها، أوليمنحها أخاه، فإن لم يفعل فليمسلك أرضه

”جس شخص کی کوئی زمین ہو اسے چاہیے کہ وہ اس میں کاشت کرے یا اپنے بھائی کو دے دے، اور اگر یہ بھی نہ کرے تو اپنی زمین اپنے پاس رکھے“

اب استدلال کرنے والے کرتے ہیں کہ حدیث کا صرف پہلا جملہ نقل کر دیتے ہیں، اور آخری خط کشیدہ جملہ حذف کر جاتے ہیں کیونکہ اس جملے سے حدیث کا صحیح مطلب فوراً واضح ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ دوسرے بھائی کو دینا کوئی فرض یا واجب نہیں ہے، بلکہ مسلمانوں میں بھائی چارے کی فضا قائم کرنے کی خاطر یہ ترغیب دی گئی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زمین کے کسی حصے پر خود کاشت نہ کر سکے تو بہتر یہ ہے کہ وہ اپنے کسی دوسرے بھائی کو کاشت کے لیے دیدے، لیکن اس خیال کے پیش نظر کہ کہیں اس حکم کو فرض یا واجب نہ سمجھ لیا جائے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں خود یہ وضاحت فرمادی کہ ایسا کرنا اس کے ذمے فرض یا واجب نہیں ہے، چنانچہ اگر وہ اپنی زمین کسی اور کو نہ دے اور خود اپنے پاس ہی رہنے دے تو ایسا کرنا بھی جائز ہے۔

اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی غایت احتیاط کا اندازہ ہوتا ہے کہ آپ نے کتنی باریک بینی سے شخصی ملکیت کے اصول کا تحفظ فرمایا کہ اصل مقصد اس بات کی ترغیب دینا تھا کہ لوگ اپنی فاضل زمینیں ضرورت مند افراد کو کاشت کے لیے مستعار دے دیا کریں، چنانچہ آپ ﷺ نے اس کی ترغیب بھی دی، لیکن ساتھ ہی ساتھ اس بات کا خاص اہتمام بھی فرمایا کہ اس حکم کو فرض یا واجب نہ سمجھ لیا جائے، اور اس سے ملکیت کے شرعی حقوق مجروح نہ ہوں، چنانچہ اس معاملے میں ہر چھوٹے سے چھوٹے شک کو زائل کرنے کے لیے یہ بھی فرمادیا کہ ”اگر یہ بھی نہ کرے تو اپنی زمین اپنے پاس رکھے۔“

(۲) اس حدیث کے ابتدائی لفظ یہ ہیں کہ

من كانت له أرض ”جس شخص کی کوئی زمین ہو“

یہ الفاظ بذات خود اس بات کو تسلیم کرنے پر مبنی ہیں کہ زمین کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں آسکتی ہے۔ کیونکہ ”کسی شخص کی زمین“ کا بدیہی مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس کی مملوکہ زمین۔ خاص طور پر عربی زبان میں لفظ ”لہ“ استعمال کیا گیا ہے جس میں حرف ”لام“ ملکیت ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ لہذا اس کا زیادہ صحیح ترجمہ یہ ہوگا کہ ”جس شخص کی ملکیت میں کوئی زمین ہو“ یہ زمین کسی شخص کی ملکیت کا واضح ثبوت نہیں تو اور کیا ہے؟

(۳) پھر بھائی کو دینے کے لیے جو الفاظ حدیث میں استعمال کیے گئے ہیں، وہ ہیں: "قَلْبُ مَنْحُهَا أَخَاهُ"۔ یہ الفاظ عربی زبان میں کسی کو کوئی چیز مستقل طور پر دینے کے لیے نہیں، بلکہ عاریۃً دینے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ یعنی کسی شخص کو کوئی چیز عارضی استعمال کے لیے دینا جس کے بعد اس پر واجب ہے کہ وہ دوبارہ اصل مالک کو واپس کر دے۔ چنانچہ عربی لغت کے مشہور عالم علامہ ابن سیدہ لکھتے ہیں:

منه المشاة والناقة... أعاده إياها

(عرب کہتے ہیں) منحه المشاة والناقة، یعنی بکری یا اونٹنی اس کو عاریۃً دے دی۔ (۱)

اور مشہور لغوی ابن فارس لکھتے ہیں:

"والممنحة: منيحة اللبن، كالناقة لو المشاة يعطيها الرجل آخر يحتلبها ثم يردها" (۲)

منحہ عربی میں اس جانور کو کہتے ہیں جو دودھ کے لیے مستعار دیا گیا ہو مثلاً کوئی شخص

اپنی بکری یا اونٹنی دوسرے کو اس لیے دے دے کہ وہ دودھ دودھ کر اسے واپس کر

دے۔

اور ایک حدیث میں بھی یہ لفظ صراحۃً عاریت کے لیے استعمال ہوا ہے، چنانچہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"الممنحة مردودة" (۳)

"منحہ" (عاریت) کا واپس کرنا ضروری ہے۔

اور صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہی حدیث ایک اور طریق میں ان الفاظ سے بھی مروی ہے:

من كانت له أرض فليهبها أوليبرها" (۴)

جس شخص کی کوئی زمین ہو، اسے چاہیے کہ وہ یا تو اس کا ہبہ کر دے یا اسے عاریۃً دیدے۔

اس لیے مشہور محدث اور لغوی امام ابو عبیدہ قمر ماتے ہیں کہ مذکورہ حدیث میں "منح" کے معنی عاریۃً دینے ہی کے ہیں۔ امام ابو عبیدہ کے الفاظ یہ ہیں:

"من كانت له أرض فليزرعها أوليبرعها أخاه أي يدفعها إليه حتى

يزرعها فاذا رفع زرعها ردها إلى صاحبها" (۵)

(۱) الحکم، لابن سیدہ ص ۲۹۷ ج ۳ (۲) بحکم مقایس لغت، لابن فارس ص ۲۷۸ ج ۵۔ مزید دیکھیے تاج العروس ص

۲۲۳ ج ۲۔ (۳) أخرجه ابن جریر عن ابن جریج (۴) الفتح الکبیر للبیہقی ص ۱۵۹ ج ۳ (۵) صحیح مسلم،

کتاب المساقاة، باب کراء الارض۔ (۵) لسان العرب ص ۲۳۶ ج ۳



یہ جو حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ ”جس شخص کی کوئی زمین ہو، وہ اس میں کاشت کرے یا اپنے بھائی کو دے دے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے کاشت کرنے کے لیے دے دے، چنانچہ جب وہ اپنی فصل اٹھا چکے تو زمین اس کے اصلی مالک کو واپس کر دے۔

ان حوالوں سے یہ بات ناقابل انکار طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بھائی کو زمین دینے کی جو ترغیب دی ہے، اس کا مطلب عارضی استعمال کے لیے دینا ہے، جس کے بعد وہ پھر اصل مالک کے پاس آئے گی۔ اور واپسی کی یہ شرط صاف بتا رہی ہے کہ وہ زمین مستعار دینے والے کی ملکیت میں ہے، اور اسے اس پر پورے مالکانہ حقوق حاصل ہیں۔

اور اگر بالفرض یہاں ”منع“ کے معنی ہبہ کرنے کے لیے بھی لیے جائیں کیونکہ ہبہ ایسی چیز کا درست ہوتا ہے جو ہبہ کرنے والے کی ملکیت میں ہو اگر میں کسی چیز کا مالک نہیں ہوں تو میں اس کا ہبہ بھی نہیں کر سکتا۔ اس صورت میں بھی یہ حدیث زمین پر شخصی ملکیت کا واضح ثبوت فراہم کرتی ہے۔ لہذا اس سے الٹا ملکیت زمین کی نفی پر استدلال کرنا اگر عناد پر نہیں تو حدیث کے الفاظ، عربی زبان اور اس کے محاورات سے شدید نادانیت پر ضرور مبنی ہے۔

## مزارعت کا مسئلہ

بعض حضرات زمین کی شخصی ملکیت کے خلاف وہ احادیث بھی پیش کرتے ہیں جن میں مزارعت سے منع کیا گیا ہے۔ چونکہ مزارعت کے جواز یا عدم جواز کا مسئلہ بذات خود بھی فی الجملہ اہمیت کا حامل ہے، اس لیے اس باب میں ہم مختصر اس مسئلے کی حقیقت واضح کرنا بھی مناسب سمجھتے ہیں۔ لیکن قبل اس کے کہ ہم مزارعت کے موضوع پر سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور آپ ﷺ کے طرز عمل کی تشریح کریں۔ چند باتیں تمہید کے طور پر سمجھ لینی ضروری ہیں۔

(۱) سب سے پہلے تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ ”مزارعت“ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی زمین کا مالک اپنی زمین دوسرے شخص کو اس شرط پر کاشت کے لیے دے کہ وہ پیداوار کا کچھ حصہ زمین کے استعمال کے عوض مالک کو ادا کرے گا۔ اگر پیداوار کا کوئی حصہ کاشتکار کے ذمے لازم کر دیا جائے تو اسے عربی میں ”مزارعہ“ یا ”مخابرہ“ کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہی معاملہ باغات اور درختوں میں کیا جائے تو اسے عربی زبان میں ”مساقاۃ“ یا ”معاملہ“ کہتے ہیں۔ اور اردو میں ”مزارعت“ یا ”مساقات“ کو ”بٹائی“ بھی کہا جاتا ہے۔

لیکن اگر مالک زمین کاشت کار کو زمین دیتے وقت پیداوار کا کوئی حصہ طے کرنے کے بجائے زمین کا کرایہ نقدی کی صورت میں مقرر کر لے تو اسے عربی میں "کراء الارض" یا "اجارہ" کہتے ہیں اور اردو میں "کرایہ پر دینے" یا "ٹھیکے پر دینے" سے تعبیر کرتے ہیں۔ البتہ کبھی کبھی عربی زبان میں "کراء الارض" کے لفظ کو مزارعت کے لیے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے، جیسا کہ انشاء اللہ آگے اس کی مثالیں آئیں گی۔

(۲) "مزارعت"، "مساقات" اور "اجارہ" تینوں طریقے زمانہ جاہلیت سے عربوں میں معروف چلے آتے تھے، اور ان پر بے کھٹکے عمل ہوتا تھا۔ لیکن سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان طریقوں میں کچھ اصلاحی تبدیلیاں فرمائیں، ان کی بعض صورتوں کو ناجائز قرار دیا، بعض کو جائز رکھا، بعض احکام و جوہی انداز (Mandatory nature) کے دیئے۔ اور بعض احکام مشورے، نصیحت اور بھائی چارے کی بنیاد پر عطا فرمائے۔

(۳) احادیثِ نبویہ کا جو عظیم الشان ذخیرہ الحمد للہ ہمارے پاس موجود ہے، اس سے ادنیٰ واقفیت رکھنے والا ہر شخص جانتا ہے کہ یہ احادیث اس طرح مدون نہیں ہوئیں کہ کسی ایک صحابی نے کسی ایک موضوع کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام ارشادات کو یکجا کر کے اس موضوع کے تمام پہلوؤں کے بارے میں ایک جامع و مانع کتاب مرتب کر دی ہو۔ بلکہ حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جس سادگی کے ساتھ احادیث سنیں، اسی سادگی کے ساتھ اپنے شاگردوں کی طرف منتقل فرمائیں، بسا اوقات یہ بھی ہوا کہ جس خاص موضوع کے بارے میں گفتگو چل رہی ہو، کسی حدیث کا صرف وہ حصہ اس وقت نقل فرمایا جو اس موضوع سے متعلق تھا، اور دوسرا حصہ موضوعِ گفتگو سے غیر متعلق ہونے کی بناء پر اس وقت بیان کرنا ضروری نہیں سمجھا۔

لہذا جب کسی موضوع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو ٹھیک ٹھیک سمجھنا اور اس کی صحیح تشریح معلوم کرنا ہو تو یہ طرزِ عمل انتہائی غلط اور گمراہ کن ہو گا کہ صرف کسی ایک یا دو حدیثوں کو دیکھ کر کوئی عمومی رائے قائم کر لی جائے۔ اس کے بجائے یہ ضروری ہے کہ اس موضوع پر جتنی احادیث مختلف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں، ان سب کو بیک وقت سامنے رکھ کر مسئلے کی حقیقت معلوم کی جائے۔ اس وقت واضح طور پر یہ منظر نظر آئے گا کہ ایک حدیث دوسری حدیث کی تشریح کر رہی ہے یا اس کا تکملہ بن رہی ہے اور تمام احادیث کو ایک دوسری کے پس منظر میں دیکھنے سے موضوع کے بارے میں مربوط اور منظم احکام سامنے آ جاتے ہیں۔

(۴) اسی طرح یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیے کہ کیسی موضوع کی ٹھیکہ فقہی اور قانونی اصطلاحات

جو ایک قانونی مفہوم کے ساتھ خاص ہوں، اس دور میں متعین ہوئی ہیں جب ”فقہ“ نے ایک مستقل علم و فن کی باضابطہ صورت اختیار کی۔ اس سے پہلے وہ اصطلاحات اتنی متعین نہیں تھیں کہ ان میں کسی اور معنی کا احتمال ہی نہ ہو۔

ان چار امور کو مد نظر رکھتے ہوئے زیر بحث مسئلے کی طرف آئیے۔ جو حضرات مزارعت یا زمین کے کرائے پر دینے کو ناجائز کہتے ہیں: وہ مندرجہ ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔ یہ احادیث صحیح بخاری میں بھی مروی ہیں، لیکن میں یہاں صحیح مسلم سے نقل کر رہا ہوں:

عن جابر بن عبد اللہ أن رسول اللہ ﷺ نہی عن کراء الأرض  
حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے  
”کراء الارض“ (زمین کو کرائے پر دینے) سے منع فرمایا۔

یہی مضمون حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ یعنی انھوں نے بھی یہ ارشاد فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”کراء الارض“ اور ”مخابرہ“ سے منع فرمایا ہے۔

جو چار تمہیدی باتیں اوپر عرض کی گئی ہیں، اگر ان سے قطع نظر کر کے صرف ان دو چار احادیث کو سامنے رکھا جائے تو بیشک ان سے نتیجہ یہی نکلے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو کرائے پر دینے سے بھی منع فرمایا ہے، اور بٹائی پر دینے سے بھی۔ لیکن اگر اس موضوع کی تمام احادیث، اور خود حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی ان روایات کو بھی سامنے رکھا جائے جن میں خود انھوں نے اس ممانعت کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔ اور جو مذکورہ مختصر احادیث کے لیے نکتہ کی حیثیت رکھتی ہیں تو حقیقت حال واضح ہو جاتی ہے ان تمام احادیث کو مجموعی طور پر سامنے رکھنے سے جو صورت حال سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کسی دوسرے شخص کو کاشت کے لیے زمین دینے کی چند صورتیں ہوتی تھیں:

### عہد رسالت ﷺ میں مزارعت کے مختلف طریقے

(۱) ایک شخص کے پاس اگر کوئی فاضل زمین ہوتی جسے وہ خود آباد نہ کر سکتا تو وہ کسی دوسرے شخص کو عاریۃ کسی اجرت یا معاوضے کے بغیر زمین دے دیتا، تاکہ وہ اس میں کاشت کر کے پیداوار سے اپنی روزی حاصل کرے۔

یہ طریقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ پسند تھا، کیونکہ دوسرے کی ہمدردی، خیر خواہی اور ایثار کی جو صفات اسلام اپنے قیام میں دیکھنا چاہتا ہے، یہ طریقہ ان صفات کے شایان شان ہے،

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طریقے کو اختیار کرنے کی بہت ترغیب دی، اور پچھلے باب میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی جو حدیث گزری ہے، وہ اسی ترغیبی ہدایت پر مبنی ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ یہ تھا کہ ایک شخص اپنی زمین دوسرے کو نقد کرایہ پر دیدیتا تھا، کرایہ دار زمین کی کل پیداوار کا خود مالک ہوتا، اور مالک زمین کو متعینہ کرایہ نقدی کی شکل میں ادا کر دیتا۔ اس طریقے کو پہلے طریقے کے مقابلے میں زیادہ پسند تو نہیں کیا گیا، لیکن اسے ناجائز بھی قرار نہیں دیا گیا۔

(۳) تیسرا طریقہ یہ تھا کہ زمیندار کاشتکار کو زمین دیتے وقت پیداوار کا کافی حصہ مثلاً تہائی، چوتھائی یا آدھا اپنے لیے طے کر لیتا، اور باقی کاشتکار کا ہوتا، اس طریقے کو بھی پہلے طریقے کے مقابلے میں پسندیدہ تو نہیں قرار دیا گیا، لیکن ناجائز بھی نہیں کہا گیا۔ بلکہ خود آنحضرت ﷺ نے بعض مقامات (مثلاً خیبر میں) خود بھی یہ طریقہ اختیار فرمایا۔

(۴) چوتھا طریقہ یہ تھا کہ زمیندار پیداوار کا کافی حصہ طے کرنے کے بجائے پیداوار کی کوئی مخصوص مقدار (مثلاً دس من میں من) اپنے لیے طے کر لیتا اور کاشتکار کو ہر حالت میں یہ مقدار زمیندار کو دینی پڑتی، خواہ کل پیداوار کتنی کم کیوں نہ ہوئی ہو، آنحضرت ﷺ نے اس طریقے کی سختی کے ساتھ ممانعت فرمائی۔ وجہ یہ تھی کہ اگر زمیندار نے من میں پیداوار اپنے لیے طے کر لی، تو بعض اوقات کل پیداوار ہی من میں ہوتی، وہ ساری پیداوار زمیندار لے جاتا، اور کاشتکار کو اپنی محنت کا کوئی صلہ نہ ملتا۔ یا بعض اوقات زمیندار کی طے شدہ مقدار دینے کے بعد کاشتکار کے پاس اتنی کم پیداوار بچتی جو اس کی محنت کا مناسب صلہ نہ ہوتی۔ اس لیے آنحضرت ﷺ نے اس طریقے کو بھی بالکل منع قرار دیدیا۔

یہ آخری دو طریقے زمانہ جاہلیت اور آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں اتنی کثرت کے ساتھ رائج تھے کہ جب مطلق ”مزارعت“، ”مخابرہ“ یا کراء الارض کا لفظ بولا جاتا تو اکثر انہیں دو طریقوں کی طرف ذہن جاتا تھا۔ اور چونکہ آنحضرت ﷺ نے ان دونوں طریقوں کو منع فرما دیا تھا، اس لیے صحابہ کرام نے ایسے مواقع پر جہاں تفصیل کا موقع نہیں تھا، یا اس کی ضرورت نہیں تھی، ان دو طریقوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صرف اتنا ارشاد فرما دیا کہ ”آنحضرت ﷺ نے کراء الارض سے منع فرمایا“ یا ”آنحضرت ﷺ نے مزارعت سے منع فرمایا“۔ یہی صورت حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور حضرت رافع بن خدیج کی مذکورہ بالا احادیث میں پیش آئی ہے۔ ورنہ انہیں دو بزرگوں نے دوسرے مواقع پر جہاں اس حکم کی تفصیل بیان فرمائی، وہاں بات کو بالکل واضح کر دیا کہ درحقیقت ممانعت ان آخری دو طریقوں کی تھی، پہلے دو طریقوں کی نہیں۔

## حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی توضیحات:

چنانچہ جب ان حضرات سے ممانعت کی تفصیل معلوم کی گئی، تو انہوں نے تفصیل کے ساتھ حقیقت واضح فرمادی۔ چنانچہ وہی حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ جنہوں نے کسی موقع پر ”کراء الارض“ کے بارے میں یہ کہا تھا کہ آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، انہی کے بارے میں ظلم بن قیسؒ کہتے ہیں کہ:

سألت رافع بن خديج عن كراء الارض بالنهب والورق فقال: لا بأس به إنما كان الناس يواجرون على عهد النبي ﷺ على الماذيات و اقبال الجدول و اشياء من الزرع، فيهلك هذا ويسلم هذا، ويسلم هذا و يهلك هذا، فلم يكن للناس كراء الا هذا فلذلك زجر عنه فاما شيئي معلوم مضمون فلا بأس به

میں نے رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ زمین کو سونے چاندی کے عوض کرائے پر دینے کا کیا حکم ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ بات دراصل یہ تھی کہ حضور ﷺ کے زمانے میں لوگ زمین اس طرح کرائے پر دیتے تھے کہ پانی کی گزرگاہوں اور نالیوں کے سامنے والے حصوں پر یا کھیتی کے کسی خاص حصے میں اگنے والی پیداوار اپنے لیے طے کر لیتے تھے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ کبھی زمین کے اس حصے کی پیداوار تباہ ہو جاتی اور دوسرے حصے کی سلامت رہتی، اور کبھی اس حصے کی سلامت رہتی اور دوسرے کی تباہ ہو جاتی۔ اس وقت لوگوں میں زمین کرائے پر دینے کا یہی طریقہ تھا۔ اس لیے آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمادیا، لیکن اگر کسی متعین اور خطرے سے خالی چیز کو مقرر کیا جائے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔<sup>(۱)</sup>

ایک اور موقع پر حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے یہ وضاحت فرمائی:

كنا نكري الارض على ان لنا هذه ولهم هذه فربما اخرجت هذه ولم تخرج هذه فنهانا عن ذلك، واما الورق فلم يهنا

ہم زمین کو اس طرح کرائے پر دیا کرتے تھے کہ اس زمین کی پیداوار ہماری ہوگی، اور اس زمین کی پیداوار ان کی ہوگی، اب بعض اوقات اس زمین میں پیداوار ہوتی،

(۱) صحیح مسلم۔ کتاب المہاجر، باب کراء الارض

اور اس میں نہ ہوتی چنانچہ آنحضرت ﷺ نے ہمیں اس طریقے سے منع فرمادیا، لیکن نقدی پر زمین دینے سے منع نہیں فرمایا (۱)

ایک اور موقع پر حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے صاف طور پر پوچھا گیا کہ جس ”کراء الارض“ سے آنحضرت ﷺ نے منع فرمایا ہے، وہ کس قسم کا معاملہ ہے؟ تو آپ نے ممنوع صورتوں کی تفصیل بیان فرمادی۔ سنن نسائی میں امام زہریؒ فرماتے ہیں:

”ان رافع بن خدیج قال: نہی رسول اللہ ﷺ عن کراء الارض، قال ابن شہاب: فسئل رافع بعد ذلك، کیف کانوا یکرون الارض؟ قال: بشیئ من الطعام مسمی وبشرط ان لنا ماتبت ماذا نات الارض واقبال الجدول“

رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ”کراء الارض“ سے منع فرمایا۔ ابن شہاب زہریؒ کہتے ہیں کہ بعد میں رافع رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ اس دور میں لوگ زمین کو کس طرح کرائے پر دیا کرتے تھے؟ انوں نے فرمایا کہ: فلدہ کی معین مقدار پر اور اس شرط پر کہ پانی کی گزرگاہوں، لورنالیوں کے سامنے والے حصوں پر جو پیداوار ہوگی، وہ ہماری ہوگی (۲)

ان احادیث سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں لوگ جو زمینیں کرائے یا مزارعت پر دیتے تھے، عموماً وہ مذکورہ پانچ طریقوں سے آخری دو طریقوں کے مطابق دیا کرتے تھے، یعنی یا تو پیداوار کی معین مقدار (مثلاً دس من یا بیس من) مقرر کر لیتے تھے، ان دونوں صورتوں کو آنحضرت ﷺ نے منع فرمادیا، کیونکہ اس میں احتمال تھا کہ طے کی ہوئی پیداوار کے سوا کچھ پیدا نہ ہو، یا صرف طے کی ہوئی زمین میں پیداوار ہو، باقی میں نہ ہو، اور اس طرح ایک فریق نقصان میں رہے۔ چنانچہ مزارعت کی یہ دو صورتیں بالاجماع ناجائز ہیں، انہیں کوئی جائز نہیں کہتا۔

### حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وضاحت:

اسی طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ جن کی حدیث اوپر نقل کی گئی ہے، اور جس سے، زمین کو کرائے یا مزارعت پر دینے کے خلاف استدلال کیا جاتا ہے، انہوں نے بھی ایک دوسرے موقع پر اس ممانعت کی حقیقت ان الفاظ میں واضح فرمائی:

(۱) ایضاً (۲) سنن النسائی، کتاب المزارع، باب فی النہی عن کراء الارض بالثلث والربع، حدیث نمبر ۳۷۷۔

کنا فی زمان رسول اللہ ﷺ ناخذ الارض بالثلث لوالربع بالمأذونات،  
فقال رسول اللہ ﷺ فی ذلك، فقال من كانت له ارض فلیزر عہا فان لم  
یزرعہا، فلیمنحہا اخاہ، فان لم یمنحہا اخاہ فلیمسکہا۔ (۱)

ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں زمین اس شرط کے ساتھ لیا کرتے تھے۔ کہ پانی  
کی گزرگاہوں پر جو پیداوار ہوگی اس کا ایک تہائی یا ایک چوتھائی زمیندار کو دینا ہو  
گا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس سلسلے میں اقدام فرمایا، اور ارشاد فرمایا کہ تم میں سے  
جس شخص کی کوئی زمین ہو، اسے چاہیے کہ وہ خود اس میں کاشت کرے، اگر وہ خود  
کاشت نہیں کرتا تو اسے چاہیے کہ اپنے بھائی کو مستعار دے دے، اگر بھائی کو  
مستعار بھی نہیں دیتا تو اپنے پاس رکھے (مگر مذکورہ طریقے سے کرائے پر نہ دے)  
ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا:

کنا نخابر علی عہد رسول اللہ ﷺ، فنصب من القصری ومن کذا،  
فقال رسول اللہ ﷺ من كانت له ارض فلیزر عہا فلید عہا (۲)

ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں حصار (مزارعت) کیا کرتے تھے، تو ہمیں  
قصری (خوشوں میں بچا ہوا غلہ) وغیرہ مل جاتا تھا، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص کی کوئی  
زمین ہو، وہ اسے خود کاشت کرے، قصری (یعنی خوشوں میں بچے ہوئے غلے) کے ملنے کا کیا مطلب  
ہے؟ علامہ زنجیری جو عرب لغت کے مشہور عالم ہیں اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ان رب الارض کان بشرط علی المزارع ان یزرع له خاصة ماتسقیہ  
لحدلول والربع، وان تكون له القصارۃ، فہی عن ذلك" (۳)

زمیندار کاشتکار سے یہ ملے کرتا تھا کہ کاشتکار اس کے لیے زمین کا وہ مخصوص حصہ  
کاشت کرے گا جو نہروں اور نالیوں سے سیراب ہوتا ہے، اس سے حاصل ہونے  
والی پیداوار میں کاشتکار کا صرف اتنا حصہ ہوگا جو خوشوں کی دلالی کے بعد خوشوں میں  
بچ رہے۔ آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمادیا۔

ان تمام احادیث کو یکجا سامنے رکھنے سے جو واضح نتیجہ برآمد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ مزارعت کی  
یہ فاسد صورتیں جن میں زمین کا کوئی معین حصہ یا پیداوار کی کوئی ملے شدہ مقدار زمیندار کے لیے ملے کر  
لی جاتی تھی، اہل عرب میں ان کا عام رواج تھا، اور اس قدر رواج تھا کہ بقول حضرت رافع بن خدیج

(۱) صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب کراء الارض۔ (۲) صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب کراء الارض۔

”کراء الارض“ کا کوئی مطلب اس کے سوا سمجھا نہیں جاتا تھا۔ آنحضرت ﷺ نے ان خاص صورتوں کو منع فرمایا، لیکن نہ تو نقد کرائے کے عوض زمین دینے کی ممانعت فرمائی، نہ وہ صورت اس ممانعت میں داخل ہے جس میں صرف پیداوار کافی صد حصہ زمیندار نے اپنے لیے طے کیا ہو۔

### حضرت رافع رضی اللہ عنہ کی مزید وضاحت:

نقد کرائے پر زمین دینے کا جواز تو حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے الفاظ میں صراحتاً پیچھے گزر چکا ہے، جہاں تک فی صد حصے کی بٹائی کا تعلق ہے، اس کے بارے میں حضرت رافع بن خدیج \* سے بعض احادیث ایسی منقول ہیں جن سے بظاہر اس کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے، مثلاً ابوداؤد میں ان کا یہ ارشاد منقول ہے:

كنا نخابر على عهد رسول الله ﷺ فذكر ان بعض عمومة اناہ فقال: نهى رسول الله ﷺ عن امر كان لنا نفعاء وطواعية الله ورسول انفع لنا، قال: قلنا، وما ذلك قال: قال رسول الله ﷺ من كانت له ارض فليزرعها اخاه، ولا يكار بها ثلث ولا يربع، ولا طعام مسمى

ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں مخایرہ (مزارعت) کیا کرتے تھے، پھر ہمارے کچھ چچا میرے پاس آئے اور انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے کام سے ہمیں منع فرما دیا ہے جو (بظاہر) ہمارے لیے نفع بخش تھا، لیکن اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت ہمارے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔ ہم نے پوچھا، وہ کیا کام ہے؟ اس پر انھوں نے بتایا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص کی کوئی زمین ہو، وہ اس میں خود کاشت کرے، یا دوسرے کو کاشت کے لیے دے دے، اور اسے ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے معاوضے میں کرائے پر نہ اٹھائے، اور نہ کسی معین غلے کے معاوضے میں (۱)

اس روایت کے خط کشیدہ جملے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک تہائی یا ایک چوتھائی پیداوار کے معاوضے میں بھی زمین کو دینا (جسے بٹائی کہتے ہیں) آپ ﷺ نے ممنوع قرار دیا۔ لیکن اول تو اس اس روایت کی تشریح ابن ماجہ اور مسند احمد کی ایک روایت سے معلوم ہوتی ہے جس میں حضرت رافع بن خدیج فرماتے ہیں:

(۱) سنن ابی داؤد، کتاب المبیوع، باب المزراعۃ، وفتح الباری فی ذالک۔ حدیث نمبر ۳۳۹۵۔



كان احدا اذا استغنى عن ارضه اعطاها بالثلث والرابع والصف،

واشترط ثلاث جدول والقصاره وماسقى الربيع

ہم میں سے کسی کو جب اپنی زمین کی ضرورت نہ ہوتی تو وہ تہائی چوتھائی اور آدمی پیداوار کے عوض کسی کو کاشت کے لیے دے دیتا تھا، اور اس کے ساتھ یہ شرط بھی لگا لیتا تھا کہ تین تالیوں کے قریب اگنے والی پیداوار، اور خوشوں میں بچا ہوا غلہ، اور چھوٹی نہر سے سیراب ہونے والی زمین کی پیداوار بھی اس کی ہوگی۔<sup>(۱)</sup>

اس روایت سے واضح ہے کہ جو لوگ پیداوار کا کوئی مناسب حصہ، مثلاً تہائی، چوتھائی وغیرہ اپنے لیے طے کرتے، وہ صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتے تھے، بلکہ اس کے ساتھ مخصوص زمینوں کی پیداوار بھی اپنے لیے مقرر کر لیتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں مزارعت درست نہیں ہو سکتی، کیونکہ تہائی چوتھائی کی جو شرط جائز ہو سکتی تھی، اس میں مخصوص زمینوں کی پیداوار کا اضافہ کر کے اسے بھی خراب کر دیا گیا۔

لہذا جب ابن ماجہ کی اس روایت کی روشنی میں ابوداؤد کی مذکورہ بالا حدیث کو پڑھا جائے تو اس سے بہ آسانی یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ تہائی چوتھائی پیداوار کی شرط کو ناجائز قرار دینے کی وجہ یہ ہے ایسے معاملے عموماً متعین زمین یا متعین پیداوار کی۔ شرط بھی ساتھ ساتھ لگادی جاتی تھی، اور اس کی وجہ سے یہ معاملہ ناجائز ہو جاتا تھا۔

یہ بات ہم شروع ہی میں لکھ چکے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے نزدیک زیادہ پسندیدہ بات یہی تھی کہ انسان اپنی فاضل زمین دوسرے کو ہمدردی سے، جذبے سے مفت مستعار دے دے، تاکہ وہ اس میں کاشت کر سکے، لہذا اس پسندیدہ طریقے کے مقابلے میں تہائی یا چوتھائی پیداوار کے معاوضے میں زمین دینا آپ کے نزدیک کوئی افضل یا پسندیدہ طریقہ نہیں تھا، اس لیے آپ ﷺ نے بعض اوقات پہلے طریقے کی ترغیب دینے کے لیے دوسرے طریقے کے لیے ایسے الفاظ بھی استعمال فرمائے جن سے اس کی قدرے ناپسندیدگی کا تاثر ملتا ہے۔

مثلاً حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ بھی فرماتے ہیں:

مدالنبی ﷺ ارض رجل من الانصار قد عرف انه محتاج، فقال: لمن

هذه الارض؟ قال: لعلان اعطانيها بالا جبر، فقال: لو منحها اخاه

آنحضرت ﷺ انصار میں سے ایک صاحب کی فصل کے پاس سے گزرے جن کے

بارے میں آپ ﷺ کو معلوم تھا کہ وہ ضرورت مند ہیں، آپ ﷺ نے پوچھا: یہ

(۱) سنن ابن ماجہ، باب ما نکر من المزارعہ ص ۹۷ ح ۱۶۴ ج ۳۔

زمین کس کی ہے؟ ان صاحب نے کہا کہ فلاں شخص کی ہے، اس نے مجھے معاوضے پر دی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: کاش وہ یہ زمین اپنے بھائی کو بلا معاوضہ مستعار دیدیتا (۱)

آنحضرت ﷺ نے کاشکار کو بلا معاوضہ زمین دینے کی جو ترغیب دی، اس کے معنی یہ نہیں تھے کہ جائز معاوضے پر زمین دینا سرے سے ناجائز ہے، بلکہ مقصد یہ تھا کہ اسلامی اخوت و ہمدردیہ کا تقاضا یہ ہے کہ ضرورت مند افراد کو قاضی زمین بلا معاوضہ دے دی جایا کرے۔ لیکن بعض حضرات نے آپ ﷺ کے ان ارشادات سے یہ سمجھا کہ مزارعت بالکل ممنوع قرار دے دی گئی ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے ہی آپ ﷺ کے اس طرز عمل کی نشر و اشاعت اس شدت کے ساتھ فرمائی کہ اس سے لوگوں کو تاثر بھی ملا کہ حضرت رافع رضی اللہ عنہ صرف تہائی چوتھائی پیداوار پر زمین کی بھائی کو ناجائز سمجھتے ہیں، لیکن دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس خیال کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

ان النبی ﷺ لم یمنعہ، ولكن قال: اہبیع لحد کم اخاہ خیرلہ من ان یأخذ خرجا معلوما  
آنحضرت ﷺ نے مزارعت سے منع نہیں کیا، بلکہ یہ فرمایا کہ اگر تم اپنی زمین اپنے بھائی کو عاریۃ دے دو تو یہ اس سے بہتر ہے کہ طے شدہ آمدنی اس سے وصول کرو (۲)  
اور جب حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کا یہ طرز عمل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے بیان کیا گیا کہ وہ مزارعت سے منع کرتے ہیں، تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

قد علمنا انہ کان صاحب مزرعة یکرہا علی عہد رسول اللہ ﷺ علی  
ان لہ ما علی الربیع الساقی الذی یتغجر منه الماء وطائفة من التبن،  
لا ادری کم ہی؟

ہمیں معلوم ہے کہ رافع ایک کھیت کے مالک تھے اور حضور ﷺ کے زمانے میں اسے اس شرط کے ساتھ کرائے پر دیا کرتے تھے کہ وہ چھوٹی نہر جس سے پانی پھوٹتا ہے، اس کے پاس پیداوار اور بھوسے کی ایک معین مقدار ان کی ہوگی، اور یہ پتہ نہیں تھا کہ وہ پیداوار یا وہ مقدار کتنی ہوگی۔ (۳)

(۱) سنن الترمذی ص ۱۵۱ ج ۲، کتاب المزارع، باب النہی عن کرام الارض بالثکف والرہق، حدیث نمبر ۳۸۶۹۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب المہرث والمزارع، باب اذا المہرث شرط السنین فی المزارع

(۳) سنن الترمذی، کتاب المزارع، باب النہی عن کرام الارض بالثکف والرہق، حدیث نمبر ۳۹۰۸۔

اس میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی وہی حقیقت بیان فرمادی کہ دراصل مزارعت کی ممانعت ان فاسد شرائط کے ساتھ مخصوص تھی، ورنہ صرف تہائی چوتھائی پر مزارعت ناجائز نہیں ہے، لیکن چونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نہایت متقی اور محتاط بزرگ تھے۔ اور معمولی شبہات سے بھی پرہیز فرماتے تھے، لہذا مزارعت کی یہ حقیقت علمی طور پر واضح فرمانے کے باوجود انھوں نے احتیاطاً خود اپنا عمل تبدیل کر لیا اور زمین کو مزارعت پر دینا ترک فرمادیا، تاکہ جس عمل میں ناپسندگی کا ادنیٰ سا شائبہ بھی ہو، اس سے بھی پرہیز ہو جائے۔

## مزارعت کے جواز کے دلائل

اب میں ان دلائل کو مختصر ایمان کرتا ہوں جن سے پیداوار کے مناسب (فی صد) حصے کے عوض زمین کو بٹائی پر دینے کا جواز واضح طور پر ثابت ہوتا ہے:

(۱) اس سلسلے میں سب سے پہلی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے مدینہ طیبہ کی طرف ہجرت فرمانے کے بعد مکہ مکرمہ سے مہاجرین کی ایک بڑی تعداد آکر مدینہ طیبہ میں آباد ہوئی تو ان کے معاش اور روزگار کا مسئلہ پیدا ہوا۔ مدینہ طیبہ کے قدیم مسلمان باشندے جنھیں ”انصار“ کہا جاتا ہے، وہاں کی زمینوں کے مالک تھے، اور انھوں نے اپنے جذبہ ایثار سے کام لیتے ہوئے آنحضرت ﷺ کے سامنے مہاجرین کے لیے یہ پیش کش کی کہ ہم اپنی زمینیں اپنے مہاجر بھائیوں کے ساتھ تقسیم کرنے کے لیے تیار ہیں۔ لیکن آنحضرت ﷺ نے اس تجویز کو قبول نہیں فرمایا، اور مہاجرین بھی اس پر آمادہ نہ ہوئے۔ اس کے بعد انصار مدینہ نے دوسری متبادل تجویز یہ پیش کی کہ مہاجرین ہماری زمینوں پر کام کریں، اور پیداوار ہمارے اور ان کے درمیان مشترک طور پر تقسیم ہو۔ گویا بٹائی کا معاملہ کر لیا جائے، مہاجر صحابہ کرام رضی اللہ عنہما نے اس تجویز کو بخوشی قبول کر لیا۔ صحیح بخاری میں یہ واقعہ ان الفاظ میں بیان ہوا ہے:

قالت الانصار للنبي ﷺ: اقسام بيننا وبين اخواننا النخيل، قال: لا،

فقالوا: تكفونا المؤونة ونشر ككم في الثمرة قالوا: سمعنا واطعنا۔ (۱)

انصار نے نبی کریم ﷺ سے عرض کی کہ یا رسول اللہ: ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے درمیان نخلستان تقسیم فرمادیجیے، آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں۔ اس پر انصار نے کہا: اچھا آپ لوگ (یعنی مہاجرین) ہمیں باغوں میں کام کرنے سے بے فکر کر دیں، (یعنی ہمارے بجائے آپ کام کریں) اور ہم آپ کو پھل میں شریک کر لیں

(۱) صحیح البخاری، کتاب المواریث، باب ۵، حدیث ۲۳۲۵، کتاب الشروط، حدیث ۴۷۱۹۔

گئے۔ مہاجرین نے کہا: یہ ہمیں بخوشی منظور ہے۔

چنانچہ اس واقعے کے بعد سالہا سال مہاجر صحابہ کرام رضی اللہ عنہما اپنے انصاری بھائیوں کی زمینوں پر بحیثیت کاشتکار کام کرتے رہے، اور ان کے درمیان بٹائی کا معاملہ خوش اسلوبی سے چلتا رہا، یہ سب کچھ آنحضرت ﷺ کے زیر نگرانی اور آپ ﷺ کی مکمل تائید و حمایت سے ہوا۔ اور آپ نے اس کی اجازت دی۔ بٹائی کا معاملہ بالکل ہی ناجائز ہوتا تو آنحضرت ﷺ مہاجرین اور انصار کو اتنے بڑے پیمانے پر یہ معاملہ کرنے کی اجازت کیسے دے سکتے تھے؟

## ۲۔ خیبر کی زمینوں کا معاملہ

آنحضرت ﷺ کے مہد مبارک میں بڑے پیمانے پر مزارعت کے معاملے کی دوسری اہم مثال خیبر کی زمینوں کی ہے۔ جب آنحضرت ﷺ نے خیبر کا علاقہ فتح فرمالیا اور اس کی تمام زمینیں مسلمانوں کے قبضے میں آگئیں تو ان کے پرانے مالک، جو تمام تر یہودی تھے، آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور انھوں نے عرض کیا کہ خیبر کی زمینوں میں کاشت کرنے کا طریقہ ہمیں ابھی طرح آتا ہے، لہذا آپ ہمیں ان زمینوں پر بحیثیت کاشتکار کام کرنے دیں، پیداوار میں آدھا حصہ آپ کا اور آدھا ہمارا ہوگا۔ آنحضرت ﷺ نے اس تجویز کو قبول فرمالیا اور ان کے ساتھ بٹائی کا معاملہ آدمی آدمی پیداوار طے ہو گیا۔ اور یہ معاملہ نہ صرف آنحضرت ﷺ کے وصال تک، بلکہ آپ ﷺ کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے تک جاری رہا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں یہودیوں نے کچھ ایسی شرارتیں کیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے بٹائی کا معاملہ ختم کر کے انھیں تمام اور اریحہ کی طرف جلا وطن کر دیا۔

خیبر کے اس واقعے کی تفصیل حدیث کی تقریباً تمام مستند کتابوں میں موجود ہے، محض مثال کے طور پر صحیح مسلم سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے یہ مختصر الفاظ نقل کیے جاتے ہیں:

لما افتتحت خیبر سالت یهود رسول اللہ ﷺ ان یقرہم فیہا علی ان یعملوا علی نصف ما خرج منها من الثمر و الزرع ، فقال رسول اللہ ﷺ اقرکم فیہا علی ذالک ماشئنا (۱)

جب خیبر فتح ہوا تو یہودیوں نے رسول اللہ ﷺ سے درخواست کی کہ ان کو خیبر میں برقرار رکھا جائے، وہ زمینوں پر اس شرط کے ساتھ کام کرتے رہیں کہ زمینوں سے

جو پھل یا کھیتی پیدا ہوگی اس کا آدھا حصہ وہ مسلمانوں کو دیا کریں گے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میں تمہیں اس وقت تک ان زمینوں پر برقرار رکھتا ہوں جب تک ہم چاہیں گے۔

اس واقعے میں آنحضرت ﷺ نے خیبر کے یہودیوں سے مراعات بٹائی کا معاملہ فرمایا جو نہ صرف آپ کے وصال تک بلکہ اس کے بعد بھی جاری رہا۔ اگر بٹائی کا معاملہ بالکل ناجائز ہوتا تو آنحضرت ﷺ خیبر کی زمینوں میں اس معاملے پر کیسے راضی ہو سکتے تھے؟ بعض حضرات نے خیبر کے اس معاملے کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ بٹائی کا معاملہ نہیں تھا، بلکہ آنحضرت ﷺ نے یہودیوں کو ان کی زمینوں پر برقرار رکھ کر پیداوار کا آدھا حصہ بطور خراج ان کے ذمے لگایا تھا جسے فقہی اصطلاح میں ”خراج مقاسمہ“ کہتے ہیں۔

لیکن خیبر کے واقعے کی تفصیلات کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ تاویل بہت کمزور ثابت ہوتی ہے، دراصل اسلامی قانون کے تحت خراج کا سوال وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں مفتوحہ ملک کی زمینیں مسلمانوں نے اپنی ملکیت میں لانے کے بجائے ان پر مفتوحہ ملک کے باشندوں کی ملکیت برقرار رکھی ہو، اس صورت میں ان کے ذمے خراج عائد کر دیا جاتا ہے جو بعض اوقات نقدی کی شکل میں ہوتا ہے جسے ”خراج موقوف“ کہتے ہیں، اور بعض اوقات پیداوار کے کسی حصے کی شکل میں ہوتا ہے جسے ”خراج مقاسمہ“ کہا جاتا ہے۔

لیکن جہاں مفتوحہ ملک کی زمینیں مسلمان فاتحین کے درمیان تقسیم کر دی گئی ہوں، وہاں چونکہ زمینوں پر مکمل ملکیت مسلمانوں کو حاصل ہو جاتی ہے، اس لیے ان زمینوں پر خراج کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ ہاں مسلمانوں کی ملکیت ہونے کی حیثیت سے ان کی زرعی پیداوار پر عشر عائد ہوتا ہے۔ اسلامی قانون کا یہ اصول ایک مسلم اصول ہے جس میں کسی کو اختلاف نہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ خیبر فتح ہونے کے بعد وہاں کی زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت برقرار رکھی گئی تھی، یا وہ زمینیں مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دی گئی تھیں؟ اگر یہودیوں کی ملکیت برقرار رکھی گئی ہو، تب تو یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ پیداوار کا جو حصہ یہودیوں کے ذمے لگایا گیا تھا، وہ خراج کے طور پر تھا۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ زمینیں مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دی گئی تھیں تو پھر اس کا خراج ہونے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا صاف مطلب یہی ہوگا کہ مسلمانوں نے اپنی مملوکہ زمینیں یہودیوں کو بٹائی پر دے دی تھیں، اس لیے پیداوار کا آدھا حصہ وہ مسلمانوں کو دیا کرتے تھے۔

خیبر کے واقعے اور وہاں کی زمینوں کے بندوبست کے بارے میں احادیث کے اندر پوری

تفصیلات بیان ہوئی ہیں، ان کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ خیبر کی فتح کے بعد وہاں کی زمینوں سے یہودیوں کی ملکیت بالکل ہی ختم ہو چکی تھی، اور وہ تمام زمینیں مسلمان فاتحین کو مالکانہ حقوق کے ساتھ دے دی گئی تھیں۔ یہ حقیقت یوں تو بہت سی روایات سے ثابت ہے، لیکن نمونے کے طور پر چند احادیث یہاں ذکر کی جاتی ہیں:

صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما (جو خود خیبر کی بعض زمینوں کے مالک تھے جو انھیں غزوہ خیبر کے موقع پر ملی تھیں) فرماتے ہیں:

وكانت الارض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين فاراد اخراج اليهود منها فسالت اليهود رسول الله ﷺ ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها، ولهم نصف الثمر، فقال لهم رسول الله ﷺ نقركم بها على ذلك ماشئنا (۱)

(خیبر کی) زمین پر جب مسلمانوں کا قبضہ ہوا تو وہ اللہ، اس کے رسول ﷺ اور مسلمانوں کی ہو گئی، چنانچہ آپ ﷺ نے یہودیوں کو وہاں سے نکالنے کا ارادہ فرمایا۔ اس پر یہودیوں نے آپ ﷺ سے درخواست کی کہ آپ ﷺ انھیں اس شرط پر زمینوں پر برقرار رکھیں کہ وہ مسلمانوں کو زمینوں پر کام کرنے سے بے فکر کر دیں گے، اور اس کے عوض آدھا پھل ان کا ہوگا۔ تب آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ ہم ان کو ان زمینوں پر اس وقت تک برقرار رکھتے ہیں جب تک ہم چاہیں۔

اس حدیث میں صراحت ہے کہ زمین مسلمانوں کی ملکیت ہو چکی تھی، اسی لیے یہودیوں نے یہ الفاظ استعمال کیے کہ وہ مسلمانوں کو زمینوں پر کام کرنے سے بے فکر کر دیں گے، اور اس کے عوض آدھا پھل ان کا ہوگا اگر یہ معاملہ خراج کا ہوتا تو مسلمانوں کو کام سے بے فکر کرنے کے کوئی معنی نہیں تھے، کیونکہ خراجی زمینوں کے مالک خود اپنے لیے کام کرتے ہیں، کسی اور کے لیے نہیں۔

سنن ابی داؤد میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما خیبر کے معاہدے کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

افتتح رسول الله ﷺ خیبر، واشترط ان له الارض وكل صفراء وبيضاء، وقال اهل خیبر: نحن اعلم بالارض منكم فاعطناها على ان لك نصف الثمرة، ولنا نصف، فزعم انه اعطاهم على ذلك۔

رسول اللہ ﷺ نے خیبر فتح فرمایا: اور یہ طے فرمایا کہ زمین اور سونے چاندی آپ

ﷺ کی ملکیت ہوگی۔ اہل خیبر نے کہا کہ ہم اس زمین کو آپ سے زیادہ جانتے ہیں، اس لیے ہمیں یہ زمین اس معاہدے پر دیدیجیے کہ آدھا پھل آپکا ہوگا، اور آدھا پھل ہمارا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے زمینیں ان کو اس معاہدے پر دیدیں۔<sup>(۱)</sup>

اس کے علاوہ امام ابو داؤد نے حضرت بشیر بن یسار رضی اللہ عنہ کی ایک مفصل روایت نقل کی ہے جس میں انہوں نے بتایا کہ آنحضرت ﷺ نے خیبر کی زمینوں کے چھتیس حصے کر کے انہیں کس طرح مسلمانوں کے درمیان تقسیم فرمایا۔ تقسیم کی یہ تفصیل بیان کرنے کے بعد وہ فرماتے ہیں:

”فلما صارت الاموال بيد النبي ﷺ والمسلمين لم يكن لهم عمال يكفونهم عملها، فدعا رسول الله ﷺ لليهود، فعاملهم“<sup>(۲)</sup>

جب تمام جائیدادیں نبی کریم ﷺ اور مسلمانوں کے قبضے میں آگئیں تو اب مسلمانوں کے پاس ایسے کارندے نہیں تھے جو انہیں زمینوں پر کام کرنے سے بے فکر کر سکیں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کو بلایا، اور ان سے (مزارعت کا) معاملہ فرمایا۔

ان احادیث میں آنحضرت ﷺ کے اس معاملے کی پوری تفصیل بیان کر دی گئی ہے جو آپ نے یہودیوں کے ساتھ فرمایا۔ اسے دیکھنے کے بعد اس معاملہ میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ خیبر کی زمینوں کے مالک مسلمان تھے، اور یہودیوں کو ان زمینوں پر کاشتکار کی حیثیت میں باقی رکھا گیا تھا، اور ان سے آدمی پیداوار پر بٹائی کا معاملہ کیا گیا تھا۔ اور یہ معاملہ آنحضرت ﷺ کے وصال تک، بلکہ اس کے بعد بھی جاری رہا۔

## اہل مدینہ کا عام تعامل

یہ دو مثالیں تو خاص طور پر آنحضرت ﷺ کے اپنے عمل سے متعلق تھیں ان کے علاوہ مدینہ منورہ میں عہد رسالت ﷺ اور عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں زمینوں کو بٹائی پر دینے کا عام رواج تھا، امام بخاریؒ امام ابو جعفر محمد الباقرؒ کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ:

”ما بالمدينة اهل بيت هجرة الا يزرعون على الثلث والرابع“

(۱) سنن ابی داؤد کتاب المہجوع، باب الساقا ص ۴۸۴ ج ۱۔

(۲) سنن ابی داؤد، کتاب الخراج والھیک، باب ما جاء فی حکم ارض خیبر ص ۴۳۳ ج ۱۔

مدینہ طیبہ میں مہاجرین کا کوئی گھرانہ ایسا نہیں ہے جو تہائی اور چوتھائی پیداوار پر کاشت نہ کرتا ہو۔

اس کے بعد امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ، حضرت سعد بن مالکؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، عمر ابن عبدالعزیزؓ، قاسم بن محمدؓ، عروہ بن الزبیرؓ، حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت فاروق اعظمؓ کی اولاد اور محمد بن سیرینؓ سب مزارعت پر عمل کرتے تھے۔<sup>(۱)</sup>

ان دلائل کی روشنی میں یہ بات پوری قوت کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہے کہ پیداوار کا فی صد حصہ ملے کر کے بٹائی کا معاملہ شریعت میں جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں بیشک یہ مشہور ہے کہ وہ مزارعت کو ناجائز کہتے تھے، لیکن اس کی حقیقت بھی فقہ حنفی کی مشہور کتاب ”حاوی القدسی“ میں یوں بیان کی گئی ہے کہ:

”کرہما ابو حنیفہ، ولم ینہ منها اشد النہی“

”امام ابو حنیفہؒ نے مزارعت کو ناپسند کیا ہے، لیکن اس سے شدت کے ساتھ منع نہیں کیا“

یہی وجہ ہے کہ مزارعت کے معاملے کی جزوی تفصیلات میں امام ابو حنیفہؒ نے بہت سے مسائل بیان فرمائے ہیں۔ اگر مزارعت کا معاملہ ان کے نزدیک بالکل ناجائز ہوتا تو ان مسائل کو بیان کرنے کے کوئی معنی نہیں تھے۔

## ہمارے زمانے کی مزارعت کے مفاسد اور ان کا انسداد

مزارعت کے جواز پر ماخذ شریعت سے دلائل کا خلاصہ پیچھے عرض کر دیا گیا ہے۔ اس مسئلے کی مزید تفصیلات اور متعلقہ احادیث پر فنی گفتگو احقر نے صحیح مسلمؒ پر اپنی شرح ”تکملہ“ فتح الملخص کی پہلی جلد میں کی ہے، جو اہل علم مزید تفصیلات کے خواہش مند ہوں، ہو اس کی طرف رجوع فرما سکتے ہیں (۱) لیکن اس کتاب کی حد تک مذکورہ بالا بحث انشاء اللہ طالبین حق کے لیے کافی ہوگی۔

آخر میں ایک سوال کا جواب دینا مناسب ہوگا۔ آج کل جو حضرات مزارعت کو ناجائز قرار دینے پر اصرار فرماتے ہیں، ان کا ایک بنیادی استدلال یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں زمینداری اور جاگیرداری کا جو نظام صدیوں سے رائج ہے اس میں یہ بات بدعتہ نظر آتی ہے کہ زمینداروں نے اپنے کاشتکاروں پر ناقابل بیان ظلم توڑے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اس ظلم و ستم کا اصل سبب مزارعت کا یہ

(۱) صحیح البخاری، کتاب الحرث و المزارعة، باب المزارعة بالشر و نحوہ۔



نظام ہے۔ اگر اسے ختم کر دیا جائے تو کاشتکاروں کو اس ظلم سے نجات مل جائے گی۔ اس سلسلے میں ہم دو نکات کی طرف قارئین کو متوجہ کرنا چاہتے ہیں:

(۱) بلاشبہ ماضی قریب میں زمینداروں کی طرف سے کاشتکاروں کے ساتھ ظلم و زیادتی اور ناانصافی کے بہت سے روح فرسا واقعات رونما ہوئے ہیں، لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ کیا ان افسوسناک واقعات کا سبب ”مزارعت“ کا معاملہ ہے؟ اگر ان افسوسناک واقعات کا حقیقت پسندی سے جائزہ لیا جائے تو واضح طور پر یہ بات نظر آئے گی کہ ان واقعات کا اصل سبب ”مزارعت“ کا معاملہ نہیں بلکہ وہ ناجائز اور فاسد شرطیں ہیں جو زمینداروں نے قوی یا عملی طور سے کاشتکاروں پر عائد کر رکھی تھیں۔ ان فاسد اور ناجائز شرطوں میں کاشتکاروں سے بیگار لینا، اس پر ناواجبی ادائیگیوں کا بوجھ ڈالنا، اس کی محنت کا منصفانہ معاوضہ نہ دینا، انھیں اپنا غلام یا رعایا سمجھنا، یہ ساری باتیں داخل ہیں۔ حالانکہ شریعت نے جس ”مزارعت“ کی اجازت دی ہے وہ دوسرے معاشی معاملات کی طرح ایک معاملہ ہے جس کے دونوں فریق بالکل برابر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے کسی بھی فریق کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ دوسرے کو کمتر سمجھے، یا اس پر معاملے کی جائز شرائط کے علاوہ کوئی اضافی شرط عائد کرے، اس سے بیگار لے، یا اس کے ساتھ غلاموں کا سا برتاؤ کرے۔ ان تمام باتوں کا اسلام اور اس کی شریعت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔

اسلامی احکام کی رو سے جس طرح ایک شخص اپنا مال دوسرے کو دیکر اس سے مضاربہ کا معاملہ کرتا ہے (جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص اس مال سے کاروبار کرے اور جو نفع حاصل کرے وہ دونوں کے درمیان تقسیم ہو جائے) تو اس سے مال دینے والے اور کام کرنے والے کے درمیان ایک معاشی رشتہ قائم ہوتا ہے جس میں دونوں کی حیثیت برابر کے فریقوں کی ہے، ان میں سے کوئی فریق دوسرے پر کوئی فوقیت نہیں رکھتا، اسی طرح مزارعت میں بھی مالک زمین اور کاشتکار برابر کے دو فریق ہیں اور کاشتکار کو کمتر سمجھنا یا اس پر ناواجبی شرائط عائد کرنا اسلامی احکام کے قطعی خلاف ہے۔

اگر ان ناواجب شرائط کو خلاف قانون، بلکہ تعزیری جرم قرار دے کر اس پر مؤثر عمل درآمد کیا جائے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہ خرابیاں باقی رہیں۔

اس کے علاوہ مزارعت کے معاملے کو ایک منصفانہ معاملہ بنانے کے لیے جس میں کاشتکار کو اپنی محنت کا پورا اصل مل سکے، حکومت کی طرف سے بہت سے اقدام کیے جاسکتے ہیں۔ جن کے بارے میں معین تجاویز ہم نے آگے ”زرعی اصلاحات“ کے مقدمے میں اپنے فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۱۵۰ میں بیان کی ہیں۔

اور اگر بالفرض ان اقدامات کے باوجود کوئی اسلامی حکومت یہ محسوس کرے کہ زمینداروں کی بدعنوانیوں پر قابو پانا اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کچھ عرصے کے لیے مزارعت پر پابندی عائد نہ کر دی جائے، تو اس کے لیے یہ دعویٰ کرنے کی ضرورت نہیں کہ مزارعت اسلام میں ناجائز ہے، کیونکہ اسلام میں مزارعت جائز ضرور ہے، لیکن اسے واجب کسی نے نہیں کہا، بلکہ جیسے پیچھے عرض کیا جا چکا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اسے کوئی مثالی طریقہ بھی قرار نہیں دیا۔ لہذا اگر کوئی صحیح معنی میں اسلامی حکومت ان بدعنوانوں کے انسداد کے لیے وقتی طور پر ”مزارعت“ کے طریقے پر پابندی عائد کر دے تو شریعت میں اس کی بھی گنجائش ہے۔ لیکن یہ پابندی اس اشتراکی پروپیگنڈے کے زیر اثر اس بنیاد پر نہیں ہونی چاہیے کہ زمین کی شخصی ملکیت درست نہیں ہے، یا مزارعت بذات خود کوئی ناجائز معاملہ ہے، بلکہ یہ سد ذرائع کے طور پر بدعنوانوں کے خاتمے کے لیے ہونی چاہیے جو ایک عارضی اور وقتی تدبیر ہو گی، کوئی دائمی حکم نہ ہوگا۔ لیکن زمینداروں کی بدعنوانیوں کو بنیاد بنا کر شخصی ملکیت کے ادارے ہی کو ختم کرنا، یا مزارعت کے معاملے کو اصولی طور پر ہی ناجائز قرار دینا قرآن و سنت کے دلائل کی روشنی میں کسی طرح جائز نہیں۔

## غاصبانہ قبضہ اور حق ملکیت

سپریم کورٹ آف پاکستان کی شریعت لمیٹیشن بیج میں قانون میعاد سماعت کی دفعہ ۲۸ کو چیلنج کیا گیا تھا کہ یہ دفعہ اسلامی احکام کے خلاف ہے۔ اس دفعہ کی رو سے اگر کوئی شخص کسی شخص کی زمین پر غاصبانہ قبضہ کر لے اور یہ قبضہ ۱۲ سال برقرار رہے تو اصل مالک کا حق ملکیت ختم ہو جائیگا۔ اس اپیل پر جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے تفصیلی فیصلہ تحریر فرمایا۔ جو ذیل میں پیش ہے۔

ادارہ

۱۔ میں نے اس مقدمے میں گرامی قدر محمد کرم جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب کے مجوز فیصلے کا مطالعہ کیا، میں اس فیصلے کے نتائج سے بحیثیت مجموعی متفق ہوں، لیکن زیر بحث موضوع کے بارے میں چند نکات کی وضاحت کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

۲۔ اپیل کنندہ نے قانون میعاد سماعت (Limitation Act) کی ان دفعات کو چیلنج کیا ہے جن کی رو سے اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی جائیداد پر غاصبانہ قبضہ کر لے، اور بارہ سال تک اس جائیداد پر اس طرح قابض رہے کہ اصل مالک نے اس کے خلاف کوئی دعویٰ نہ کیا ہو تو بارہ سال مکمل ہونے پر اصل مالک کا حق ملکیت ختم ہو جاتا ہے، اور قبضہ مخالفانہ (Adverse Possession) رکھنے والے کو ملکیت کے باقاعدہ حقوق حاصل ہو جاتے ہیں، اپیل کنندہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہے، لہذا اس قانون کو ختم ہونا چاہیے۔

۳۔ ہم نے اس موضوع پر اپیل کنندہ اور مسئول وفاقی حکومت پاکستان کے فاضل وکیل کے دلائل تفصیل کے ساتھ سنے، اور متعلقہ مسائل کا بغور جائزہ لیا۔

۴۔ وفاقی حکومت کے فاضل وکیل جناب حافظ ایس۔ اے رحمان صاحب نے ایک ابتدائی اعتراض یہ اٹھایا کہ قانون میعاد سماعت (Limitation Act) درحقیقت ایک ضابطے کا قانون (Procedural Law) ہے، لہذا دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳۔ جی شق (بی) کی رو سے اس قانون کا قرآن و سنت کی روشنی میں جائزہ لے کر اس کے بارے میں کوئی حکم جاری کرنا اس عدالت کے دائرہ

اختیار سے خارج ہے۔

۵۔ صحیح صورت حال یہ ہے کہ مقدمات کی سماعت کے لیے کوئی میعاد مقرر کرنے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک مطلب تو یہ ہے کہ میعاد گزرنے کے بعد عدالتیں اس مقدمے کو سننے اور کوئی چارہ کار (Remedy) دینے سے انکار کر دیں گی لیکن اس سے کسی حقدار کا حق بذات خود ختم نہیں ہوگا، چنانچہ اگر وہ کسی اور طریقے سے اپنا حق حاصل کر لے تو اس پر بھی کوئی قانونی رکاوٹ عائد نہیں ہوگی۔ اگر میعاد سماعت مقرر کرنے کا مطلب صرف اتنا ہی ہو تو جو قانون ایسی میعاد سماعت مقرر کرے اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ محض ایک ضابطے کا قانون (Procedural Law) ہے، لیکن اگر میعاد سماعت مقرر کرنے کا مطلب یہ ہو کہ میعاد سماعت گزرنے کے بعد مدعی کا صرف چارہ کار (Remedy) ہی ختم نہیں ہوا بلکہ اس کا حق (Right) ہی ختم ہو گیا ہے، اور اس کے بجائے مدعا علیہ کا حق قانونی طور پر ثابت ہو گیا ہے، تو جو قانون ایک شخص کا حق ختم کر کے دوسرے کا حق ثابت کرے اس کو محض ضابطے کا قانون (Procedural Law) نہیں کہا جاسکتا بلکہ درحقیقت وہ قانون اصلی (Substantive Law) ہے۔

۶۔ ”قانون اصلی“ اور ”ضابطے کے قانون“ کے درمیان کیا بنیادی فرق ہے؟ اس مسئلے کو ہم نے اپنے فیصلے حکومت صوبہ سرحد بنام سید کمال شاہ (پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء سپریم کورٹ ۳۶۰) میں قدرے وضاحت کے ساتھ طے کیا ہے، اس فیصلے میں ہم نے کہا تھا کہ:

”تاہم مختلف آراء کے نتیجے میں اتنی بات مسلم نظر آتی ہے کہ ”حقوق پیدا کرنا“ قانون ضابطہ کا کام نہیں ہے، بلکہ قانون اصلی (Substantive Law) کا کام ہوتا ہے، جب کہ ان حقوق کو عدالت کے ذریعے ثابت اور نافذ کرانے کا طریق کار مقرر کرنا قانون ضابطہ (Procedural Law) کا کام ہے، بالفاظ دیگر حقوق کا وجود میں آنا اور باقی رہنا قانون اصلی سے معلوم ہوتا ہے اور عدالت کے ذریعے اس کا ثابت ہونا قانون ضابطہ کے ذریعے ہوتا ہے۔

لہذا اگر ایک حق کے بارے میں یہ بات طے ہو کہ وہ کسی قانون اصلی (Substantive Law) کے ذریعے وجود میں آچکا ہے، اور مسئلہ صرف اسے عدالت میں ثابت کرنے کا ہو تو اس صورت میں میعاد سماعت (Limitation) یقیناً ضابطے (Procedural) کا مسئلہ ہوگا۔ لیکن اگر کسی حق کے وجود (Existence) میں آنے یا باقی (Continuance) رہنے ہی کے لیے

کوئی مدت ناگزیر ہو تو جو قانون اس مدت کا تعین کرے وہ ضابطے کا قانون نہیں، بلکہ اصلی (Substantive) قانون ہے۔

”مثال کے طور پر اگر کسی قانون میں قرض کی وصولی کے لیے مقدمہ دائر کرنے کی زیادہ سے زیادہ مدت تین سال مقرر کی جائے، تو یہ ضابطے کا قانون ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ تین سال کے بعد قرض وصول کرنے کا حق ختم ہو جائے گا، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ تین سال کے بعد اسے عدالت کے ذریعے ثابت کرنے کا کوئی راستہ نہیں رہے گا، لیکن اگر کوئی قانون یہ کہے کہ جو شخص تین سال تک اپنی غیر آباد زمین کو آباد کرنے کا ثبوت عدالت میں فراہم نہیں کرے گا، وہ زمین کی ملکیت سے محروم ہو جائے گا، تو ظاہر ہے کہ اسے ضابطے کا قانون نہیں، بلکہ اصلی قانون کہا جائے گا۔“

۷۔ اس سچے تلمے معیار کو مد نظر رکھتے ہوئے قانون میعاد سماعت (Limitation Act) کی دفعہ ۲۸ پر محور کرنا ہو گا جس کو اپیل کنندہ نے ہمارے سامنے چیلنج کیا ہے، دفعہ ۲۸ کے الفاظ یہ ہیں:

"At the determination of the period here by limited to any person for instituting a suit for possession of any property his right to such property shall be extinguished"

”کسی جائیداد کا قبضہ حاصل کرنے سے کسی شخص کی طرف سے مقدمہ دائر کرنے کی جو مدت اس ایکٹ میں مقرر کی گئی ہے، اس کے اختتام پر اس جائیداد پر ایسے شخص کا حق ختم ہو جائے گا۔“

۸۔ یہ دفعہ واضح الفاظ میں متعلقہ شخص کا اصلی حق (Substantive Right) سلب کر رہی ہے، اس دفعہ کی رو سے میعاد سماعت گزرنے پر صرف اتنا نہیں ہوتا کہ متعلقہ شخص کی طرف سے عدالتی چارہ جوئی کا راستہ بند ہو جائے، بلکہ قانوناً اس کی ملکیت ہی ختم ہو جاتی ہے، بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر جو شخص اس جائیداد پر ناجائز طور پر قابض رہا ہے، اس مدت کے گزرنے کے بعد اس کو قانوناً ملکیت کے حقوق حاصل ہو جاتے ہیں، چنانچہ اس دفعہ کی تشریح کرتے ہوئے مختلف عدالتی فیصلوں میں کہا گیا ہے کہ:

"The extinguishment of the title of the rightful owner will operate to give a good title to the wrongdoer"

(1) AIR 1942.P.C.64=69 Ind. App. 137=I LR1942 Kar.(P.C)  
etc. as quoted by Shaukat Mahmood, Limitation Act, p 301.

”(اس دفعہ کے تحت) ایک جائز اور برحق مالک کے ملکیتی حقوق ختم ہونے کا عمل  
اس طرح تکمیل پاتا ہے کہ اس سے ایک غلط کار شخص کو باقاعدہ ملکیتی حق مل جاتا  
ہے۔“

۹۔ اس تشریح سے واضح ہے کہ قانون میعاد سماعت کی دفعہ ۲۸ صرف چارہ کار حاصل کرنے کا طریق کار متعین نہیں کر رہی، بلکہ وہ ایک شخص کا حق ختم کر کے دوسرے شخص کا حق ثابت کر رہی ہے، لہذا جو معیار سید کمال شاہ کے مقدمے کے فیصلے میں طے کیا گیا ہے اس کے مطابق یہ دفعہ قانون ضابطہ (Procedural Law) کا نہیں۔ بلکہ قانون اصلی (Substantive Law) کا حصہ ہے، لہذا قرآن و سنت کے احکام کی روشنی میں اس کا جائزہ لینا اس عدالت کے دائرہ اختیار سے باہر نہیں ہے۔

۱۰۔ اب میں اصل مسئلے کی طرف آتا ہوں۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر بات صرف اتنی ہوتی کہ مقدمات کی سماعت کے لیے قانون کی طرف سے کوئی مدت مقرر کر دی گئی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس مدت کے بعد عدالتیں کسی مقدمے کو سننے سے انکار کر دیں گی، لیکن اس انکار کا اثر فریقین کے اصلی حقوق (Substantive Law) پر کچھ نہیں پڑے گا، تو شخص یہ ایک ضابطہ (Procedure) کی بات ہونے کی وجہ سے اس عدالت کے دائرہ اختیار میں بھی نہیں تھی، اور خود شرعی اعتبار سے بھی اس پر کوئی بڑا اعتراض مشکل تھا، کیونکہ عدالتیں اس شخص کی مدد کر سکتی ہیں جو مناسب وقت پر چارہ کار حاصل کرنے کے لیے ان سے رجوع کرے، اگر لوگوں کو یہ کھلی چھٹی دے دی جائے کہ وہ سینکڑوں سال پرانے تنازعات کو جب چاہیں زندہ کر کے عدالت میں پہنچ جایا کریں، تو اس سے لا محدود مقدمہ بازی کا دروازہ کھل جائے گا، اور عدالتوں کے لیے نہ صرف یہ کہ ایسے پرانے جھگڑوں کو نمٹانا تقریباً ناممکن ہو گا، بلکہ اس سے فوری اور حقیقی تنازعات کے تصفیے میں بھی سخت رکاوٹ پڑے گی، اسی لیے مختلف اسلامی حکومتوں میں بھی مقدمات کی سماعت کے لیے مختلف مدتیں مقرر کی جاتی رہی ہیں، علامہ شامیؒ نے ٹکس الائمہ سرخسیؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص تینتیس سال تک مقدمہ دائر نہ کرے تو اس مدت کے بعد اس کا دعویٰ قابل سماعت نہیں رہے گا، (رد المحتار ص ۴۲۲ ج ۵ مطبوعہ کراچی) ٹکس الائمہ سرخسیؒ خلافت عباسیہ کے زمانے کے ہیں، لہذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلافت عباسیہ کے زمانے میں بھی میعاد سماعت کا تصور موجود تھا۔

۱۱۔ بعد میں حنفی فقہاء نے چھتیس سال کی میعاد سماعت مقرر کی جس کے بعد کوئی دعویٰ قابل سماعت نہیں رہتا، (رد المحتار، حوالہ بالا) پھر ترکی خلافت کے زمانے میں پندرہ سال کی میعاد مقرر کی گئی، اور یہ حکم دیا گیا کہ وقف اور میراث کے مقدمات کے علاوہ کوئی بھی مقدمہ اپنا دعویٰ قائم ہونے کے پندرہ سال بعد نہیں سنا جائیگا، نیز تاریخ خلافت کے آخری دور میں جب شریعت کا دیوانی قانون ”مجلہ“ کے نام سے مدون کیا گیا تو اس کی دفعات نمبر ۱۶۶۰، ۱۶۶۱ اور ۱۶۶۲ میں عام مقدمات کے لیے پندرہ سال اور وقف کے مقدمات کے لیے چھتیس سال کی میعاد مقرر کی گئی .... اور اس کے بعد کی دفعات میں اس معیار کو شمار کرنے کے لیے تفصیلی قواعد وضع کیے گئے۔

۱۲۔ ان مدتوں کے تعین پر قرآن و سنت کے نقطہ نظر سے کوئی قابل ذکر اعتراض نہیں ہوا، بلکہ جب خلافت عثمانیہ میں پندرہ سال کی مدت مقرر کی گئی تو علامہ شامیؒ نے نقل کیا ہے کہ حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی چاروں مکاتب فکر نے یہی فتویٰ دیا کہ اس مدت کے بعد کسی مقدمے کی سماعت نہیں ہو سکتی۔ (شامی ج ۵ ص ۴۱۹)

۱۳۔ مختلف مقدمات میں مدتوں کی مقدار پر تو بحث ہو سکتی ہے کہ کس مقدمے میں کتنی مدت مناسب اور کتنی غیر مناسب ہے؟ لیکن جہاں تک اس اصول کا تعلق ہے کہ مقدمات کی سماعت کے لیے کوئی میعاد مقرر ہونی چاہیے، یہ اصول بالکل درست اور غیر متنازع ہے، جس پر شرعی نقطہ نظر سے کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔

۱۴۔ مگر ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہیے کہ میعاد سماعت کا یہ تعین اسی وقت جائز اور درست ہے جب عدالت کی عملی دشواریوں پر قابو پانے کے لیے اس کا مقصد صرف اتنا ہو کہ اس مدت کے بعد عدالتوں میں کوئی دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوگا، اور اس سے فریقین کے واقعی حقوق اور ذمہ داریوں پر کوئی اثر نہ پڑے، چنانچہ جن فقہاء اسلام یا اسلامی حکومتوں نے مقدمات کی سماعت کے لیے کوئی میعاد مقرر کیا، انہوں نے ساتھ ساتھ یہ بھی کہہ دیا کہ یہ میعاد مقرر کرنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مدت دراز گزرنے کے بعد مقدمات میں مکرو فریب، جعل سازی اور جھوٹی گواہیوں کا امکان بڑھ جاتا ہے، اگر عدالتیں ایسے مقدمات کی سماعت شروع کر دیں تو بے شمار ناخصل مسائل کھڑے ہو جائیں۔ لیکن اگر اس اصول کے تحت عدالت نے کسی حق کا تصفیہ کرنے سے انکار کر دیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ حق موجود نہیں رہا، بلکہ وہ حق اس انکار کے باوجود باقی ہے۔ درجس کے ذمے حق ہے، اس پر شرعاً اور اخلاقاً فرض ہے کہ وہ اسے حقدار تک پہنچائے، خواہ کتنا ہی زمانہ گزر چکا ہو، اگر وہ ایسا نہ کرے گا تو عدالت خواہ اسے کچھ نہ کہے لیکن وہ سخت گناہ گار ہوگا۔

۱۵۔ اس کے برخلاف زیر نظر قانون میعاد سامت (Limitation Act) کی دفعہ ۲۸ صراحتاً یہ قرار دے رہی ہے کہ غیر منقولہ جائیداد پر قبضہ کے معاملات میں اگر اصل مالک مقررہ مدت میں دعویٰ نہ کرے تو وہ صرف عدالتی چارہ جوئی ہی سے محروم نہیں ہوتا، بلکہ اپنے ملکیتی حقوق سے بھی محروم ہو جاتا ہے اور اگر کسی غاصب نے اس کی جائیداد پر ناجائز قبضہ کر رکھا ہے تو اس مدت کے گزرنے کے بعد نہ صرف یہ کہ اس کا قبضہ جائز ہو جاتا ہے، بلکہ وہ اپنی مقبوضہ جائیداد کا برحق مالک بن جاتا ہے، اوپر میں ان عدالتی فیصلوں کا حوالہ دے چکا ہوں، جن میں کہا گیا ہے کہ اس طرح قبضہ مخالفانہ (Adverse Possession) کے ذریعے ایک غلط کار شخص کو باقاعدہ ملکیتی حقوق حاصل ہو جاتے ہیں، اس طرح ایسے غاصب شخص کو جو باقاعدہ ملکیتی حقوق حاصل ہو جاتے ہیں ان کی تشریح شوکت محمود نے کمیشن ایکٹ کی دفعہ ۲۸ کی شرح میں مختلف عدالتی فیصلوں کی روشنی میں اس طرح کی ہے:

A Person acquiring a title by the operation can maintain a suit for:

(a) A declaration of his title.

(b) Possession of the property if he is dispossessed of it.

(pages 301,302) یعنی مدت گزرنے کے بعد ایک غاصب عدالت سے باقاعدہ اس بات کی تصدیق کرا سکتا ہے کہ وہ اپنی مقبوضہ جائیداد کا برحق مالک ہے، نیز اگر کسی وجہ سے اس جائیداد پر سے اس کا قبضہ ختم ہو جائے تو عدالت کے ذریعے اپنے اس قبضے کو بحال بھی کرا سکتا ہے۔

۱۶۔ اس دفعہ کے یہ احکام واقعہ قرآن و سنت کے ان احکام سے متصادم ہیں جن میں وضاحت کے ساتھ یہ کہا گیا ہے کہ کسی بھی دوسرے شخص کا مال، خواہ وہ منقولہ جائیداد ہو، یا غیر منقولہ، اس کی رضا مندی، بلکہ خوش دلی کے بغیر بھی کبھی حلال نہیں ہوتا۔ قرآن و سنت کے یہ احکام ہم نے قبلاباش وقف بنام لینڈ کمشنر پنجاب کے مقدمے میں اپنے فیصلے (پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ ۱۸۶) کے پیرا گراف نمبر ۶۰ سے ۸۵ تک تفصیل کے ساتھ ذکر کیے ہیں۔ لیکن ان میں چند یہاں ذکر کیے جاتے ہیں:

قرآن کریم میں ارشاد ہے:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ قَتَلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِنَا تَكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ

أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

”اور آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق مت کھاؤ، اور ان کو حکام کے پاس اس



غرض سے مت لے جاؤ کہ لوگوں کے مال کا ایک حصہ گناہ کے طریقے پر کھاؤ، جب کہ تمہیں علم بھی ہو“ (سورۃ البقرۃ ۲: ۱۸۸)

۱۷۔ لوگوں کی جائز ملکیت کے احترام کی تاکید اور اس پر دست اندازی کی مذمت قرآن کریم نے اور بھی کئی آیتوں میں فرمائی ہے۔ مثلاً ملاحظہ ہو، سورۃ النساء ۴: ۲۹، ۳۰، ۱۶۱ والتوبن ۹: ۳۴ الانعام ۶: ۱۵۲ اور بنی اسرائیل ۱۷: ۳۴ اس کے علاوہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:

”لا یحل الا مری من مال اخیه الا ما طابت به نفسه“  
کسی شخص کے لیے اپنے بھائی کے مال میں سے کوئی چیز حلال نہیں ہے سوائے اس کے جو وہ خوش دلی سے دے دے۔<sup>(۱)</sup>

نیز ارشاد ہے:

”المسلم علی المسلم حرام، دمه و ماله و عرضه“  
مسلمان مسلمان پر حرام ہے، اس کا خون بھی، اس کی آبرو بھی، اور اس کا مال بھی<sup>(۲)</sup>  
۱۸۔ اور خاص طور پر زمین غصب کرنے کے سلسلے میں آپ کا ارشاد ہے:

”من غصب اجل ارضا ظلماً لقی الله وهو علیہ غضبان“  
جو شخص کسی دوسرے شخص سے کوئی زمین ظلماً چھین لے، وہ اللہ تعالیٰ سے اس حالت میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس سے ناراض ہوں گے“<sup>(۳)</sup>

نیز ارشاد ہے:

”من اخذ من الارض شیئاً بغیر حقہ خسف به يوم القيامة الی سبع ارضین“  
جو شخص زمین کا کوئی بھی حصہ ناحق لے لے، اسے قیامت کے دن سات زمینوں تک دھنسا یا جائے گا“<sup>(۴)</sup>

۱۹۔ اور اس سے بھی زیادہ واضح طور پر خاص طور سے قبضہ مخالفانہ (Adverse Possession) کے بارے میں آنحضرت ﷺ نے یہ اصول بیان فرمادیا:

”من احیا ارضا مینة فہی له، ولیس لعرق ظالم حق“

(۱) مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۷۱ بحوالہ مسند احمد، درجہ ثقات (۲) ایضاً، ج ۳ ص ۱۷۲ مسند احمد ج ۳ ص ۳۹۱

(۳) ایضاً، ج ۳ ص ۱۷۶ بحوالہ طبرانی (۴) مجمع البخاری، کتاب المظالم، حدیث نمبر ۲۳۵

جو شخص کوئی مردار (غیر مملوک اور بنجر) زمین آباد کرے وہ اس کی ہے، لیکن دوسرے کی زمین میں ناجائز طور پر آباد کاری کرنے والے کو کوئی حق حاصل نہیں ہوتا“ (۱)

۲۰۔ قرآن و سنت کے ان ارشادات سے یہ بات کسی ابہام کے بغیر ثابت ہو جاتی ہے کہ جس شخص نے کسی دوسرے کی زمین پر ناجائز قبضہ کر لیا ہو۔ وہ مالک کی مرضی کے بغیر کسی بھی صورت میں جائز قرار نہیں پاسکتا، اور اس کو حقیقی ملکیت کا تقدس کبھی حاصل نہیں ہو سکتا، خواہ اس ناجائز قبضے پر کتنی طویل مدت کیوں نہ گزر گئی ہو، چنانچہ قرآن و سنت کے انہی ارشادات کی بنا پر فقہاء کرام نے یہ قاعدہ وضع کیا ہے کہ:

”الحق لا یسقط بتفادم الزمان“

حق زمانے کے پرانے ہونے سے ساقط نہیں ہوتا (۲)

۲۱۔ اور اگرچہ دعوے کی سماعت کے لیے مختلف مدتیں خود فقہاء کرام نے بھی مقرر فرمائی ہیں، جس کی تفصیل میں پیچھے ذکر کر چکا ہوں، لیکن ساتھ ہی انہوں نے یہ بھی واضح فرما دیا ہے کہ اس میعاد کے گزرنے سے عدالتی چارہ جوئی کا راستہ تو بند ہو جاتا ہے، لیکن کسی حقدار کا اصل حق ختم نہیں ہوتا، علامہ خالد اتاسی میعاد سماعت کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”قال فی التنقیح وغیرہ: ولیس هذا مبنياً علی بطلان الحق فی ذلك، و

انما بمجرد منع للقضاة من مسماع الدعوی قطعاً للتزویر و الحیل مع بقاء

الحق لصاحبه فی الاخرة، حتی لو اقربہ الخصم یلزمه“

”تنقیح“ وغیرہ میں کہا گیا ہے کہ میعاد سماعت کا یہ تعین اس بنیاد پر نہیں کیا گیا کہ اس

مدت کے گزرنے سے حق ختم ہو جاتا ہے، بلکہ اس کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ

قاضیوں کو دعوے کی سماعت سے روک دیا گیا ہے، تاکہ جعل سازی اور مکر و فریب کا

سد باب ہو سکے، لیکن آخرت کے لحاظ سے حق حقدار ہی کا رہتا ہے، یہاں تک کہ

اگر مدعا علیہ اقرار کر لے تو اس پر حق کی ادائیگی لازم ہو جائے گی“ (رد المحتار ص

۴۲۲ ج ۵ مطبوعہ کراچی)

۲۲۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں مخالفانہ قبضے (Adverse Possession) کے

جواز پر ایک حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

(۱) تلخیص ابی داؤد اللہبری ج ۳ ص ۲۶۵، حدیث نمبر ۲۱۳۹، و ترمذی کتاب الاحکام، حدیث نمبر ۱۳۷۸

(۲) الاشباہ والنظائر

”عن احتراز ارضا عشر سنین فہی لہ“

”جو شخص کسی زمین پر دس سال تک قابض رہے وہ اس کی ہے“

(المردونہ للامام مالک ج ۵ ص ۱۹۲)

گرامی قدر مکرّم جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں تحقیق کی ہے کہ اس روایت کا سارا دار و مدار عبد الجبار بن عمر ایلیٰ پر ہے، جس کے بارے میں حافظ ابن حجر نے آئمہ حدیث کی شدید جرح نقل کی ہے، اور اسے ناقابل اعتبار قرار دیا ہے (ملاحظہ ہو، تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۱۰۳، ۱۰۴) اس کے علاوہ یہ حدیث زید بن اسلم سے مرسل مروی ہے اور ایک ضعیف اور مرسل حدیث قرآن و سنت کے ان ارشادات کے مقابلے میں پیش نہیں کی جاسکتی جو ہم نے اوپر ذکر کیے ہیں۔

۲۲۔ اس کے علاوہ اگر اس حدیث کی صحت کسی قابل اعتماد طریقے سے ثابت ہو بھی جائے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس حدیث سے قبضہ مخالفانہ کا جواز ثابت ہوتا ہے اس روایت میں جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص دس سال سے کسی زمین پر قابض چلا آتا ہو تو مفروضہ (Presumption) اس کے لئے یہی ہوگا کہ وہ رائدہ اس زمین کا مالک ہے، لہذا اگر وہ اس زمین کو اپنی زمین سمجھتا اور قرار دیتا ہے تو اپنی ملکیت کا بار ثبوت (Onus of proof) اس پر نہیں ہے، بلکہ اگر کوئی دوسرا شخص اس زمین پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے وہ بار ثبوت اس پر ہوگا، اور اسے ثابت کرنا ہوگا کہ یہ زمین میری ہے، اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ کوئی شخص دوسرے کی زمین پر ناجائز قبضہ کر کے بھی دس سال بعد حقیقی مالک بن جائے گا۔ مشہور مالکی فقیہ علامہ ابن فرحون اس روایت کی یہی تشریح کرتے ہیں کہ اس روایت کا غشایہ ہے کہ کسی شخص نے جو زمین دوسرے سے خرید کر یا ہبہ کے ذریعے یا کسی اور جائز طریقے پر حاصل کر لی اور اس پر طویل زمانے تک قبضہ بھی رکھا، تو قبضہ طویل ہو جانے کے بعد اس کو اپنے اصل سبب ملکیت (یعنی خریداری یا ہبہ وغیرہ) کے کاغذات اور اس کا ثبوت محفوظ رکھنے کی ضرورت نہیں رہتی، اور طویل قبضہ بذات خود اس کے حق ملکیت کی علامت ہوتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر ناجائز قبضہ بھی طویل ہو جائے تو وہ بھی غاصب کو سند جواز دے دے گا۔ چنانچہ علامہ ابن فرحون اس بحث کو اس جملے پر ختم کرتے ہیں:

”ولا تكون الحيازة في افعال الضرر حيازة، بل لا يزيد تقادم الضرر الا

ظلماً وعدواناً“

(۱) تبصرہ الحکام، لابن فرحون، ص ۲۵۵، مطبوعہ مکہ مکرمہ، ان کے پورے الفاظ یہ ہیں:

واما حياز الضرر الذي جاء فيها الاثر من حياز على حصة شيئاً

عشرین سنة فهو حق به منه فيما يهوزه الناس من اموال، عضهم على بعض من اجل ان الحائز لذلك لا يملكه بالحيازة عن اصل الوثيقة التي ثبتت من شراء لوهبة ولا تكون الحيازة في افعال الضرر)۔

کسی دوسرے کو نقصان پہنچا کر قبضہ کرنا (اس) قبضے میں داخل نہیں (جس کو ملکیت کی علامت سمجھا جاتا ہے، بلکہ ضرر رسانی خواہ کتنی پرانی ہو جائے، زمانے کے گزرنے سے اس کے ظلم اور زیادتی ہونے میں اور اضافہ ہو جاتا ہے)

واضح رہے کہ علامہ ابن فرحونؒ فقہی مسلک کے اعتبار سے مالکی ہیں، لہذا بعض حضرات نے مالکی فقہاء کی طرف سے جو بات منسوب کی ہے کہ وہ قبضہ مخالفانہ کو ملکیت کا سبب قرار دیتے ہیں، وہ بظاہر درست معلوم نہیں ہوتی۔

۲۴۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں ایک اور حدیث نقل کی گئی ہے جس میں آنحضرت ﷺ نے مردہ زمین پر پتھر لگانے والے کو تین سال کے بعد زمین کا حقدار قرار نہیں دیا۔ لیکن یہ حدیث بھی زیر بحث مسئلے سے کوئی تعلق نہیں رکھتی، دراصل اس کا تعلق اس بنجر زمین سے ہے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو، آنحضرت ﷺ نے یہ اعلان فرمایا تھا کہ جو شخص ایسی بنجر زمین کو آباد کرے گا، وہ اس کا مالک بن جائے گا، لیکن ساتھ ہی یہ شرط لگا دی تھی کہ ملکیت کے حقوق حاصل کرنے کے لیے زمین کو واقعہ آباد کرنا ضروری ہے، اگر کوئی شخص زمین کے گرد پتھر لگا دے، مگر زمین کو آباد نہ کرے تو اس کو ملکیت کا حق حاصل نہیں ہوتا، ہاں! تین سال تک اس کو آباد کاری کا ترجیحی حق رہے گا، اور اگر وہ تین سال میں زمین آباد نہ کر سکا، تو اس کا یہ ترجیحی حق بھی ختم ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ اس حدیث سے کسی دوسرے کی ملکیت پر مخالفانہ قبضے کا کوئی جواز ثابت نہیں ہوتا۔

۲۵۔ اسی طرح وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں ایک اور حدیث بیان کی گئی ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جب آنحضرت ﷺ کسی مقدمے کی سماعت کے لیے کوئی تاریخ یا وقت مقرر فرما دیتے، اور اس مقررہ وقت پر ایک فریق آ جاتا، اور دوسرا فریق نہ آتا تو آپؐ اس شخص کے حق میں فیصلہ فرما دیتے جو مقررہ وقت پر حاضر ہو، اور اس شخص کیخلاف فیصلہ فرماتے جو مقررہ وقت پر نہیں پہنچا۔

۲۶۔ یہ حدیث اگر صحیح سند سے ثابت ہو بھی تو اس سے زیادہ سے زیادہ جو بات نکلتی ہے وہ یہ ہے کہ فریقین میں سے کوئی اگر مقدمے کے وقت بغیر کسی عذر کے غیر حاضر ہو تو اس کے خلاف یکطرفہ (Ex Parte) فیصلہ کیا جاسکتا ہے، لیکن اس سے قبضہ مخالفانہ (Adverse Possession) کے جواز پر استدلال ہرگز درست نہیں ہے۔

۲۸۔ اس کے علاوہ جو روایتیں وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں بیان کی گئی ہیں، ان سے میعاد سماعت مقرر کرنے کے جواز پر تو استدلال ہو سکتا ہے، لیکن ان میں سے کسی سے یہ اصول برآمد نہیں ہوتا کہ میعاد سماعت گزرنے کے بعد حقدار کا حق ہی ختم ہو جاتا ہے، اور ایک ناحق قابض کو جائز حق ملکیت حاصل ہو جاتا ہے۔

۲۸۔ بعض حضرات نے ”قبضہ مخالفانہ“ کے حق میں یہ دلیل بھی دی ہے کہ ایک شخص کا دس بارہ سال تک اپنی جائیداد کو دوسرے کے قبضے میں دیکھتے رہنا، اور اسکے خلاف کوئی مقدمہ دائر کیے بغیر خاموش رہنا ایسا ”سکوت“ ہے جس سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی جائیداد سے اس قابض کے حق میں دستبردار ہو گیا ہے، اور اس وجہ سے اس کی ملکیت ختم اور قابض کی ملکیت ثابت ہو گئی ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہ عام اصول وضع کر لینا کہ میعاد سماعت کے دوران مقدمہ دائر نہ کرنا جائیداد سے دستبرداری کے مترادف ہے، ہرگز صحیح نہیں، مقدمہ دائر نہ کرنے کے بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں، جن پر کوئی ایک حکم لگانا ممکن نہیں، بالخصوص ہمارے زمانے میں دیوانی مقدمات میں جتنا وقت، جتنا روپیہ اور جتنی محنت صرف ہوتی ہے، اس کے پیش نظر مقدمہ دائر کرنے سے اجتناب کو ہرگز دستبرداری سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا، اس کے علاوہ ”سکوت“ کو کس حد تک رضامندی سمجھا جاسکتا ہے؟ اس مسئلے پر ہم سلطان خان بنام حکومت صوبہ سرحد (شریعت اپیل نمبر ۱۶-۱۹۸۴ء) کے مقدمے میں تفصیل کے ساتھ بحث کر چکے ہیں، وہاں یہ قرار دیا جا چکا ہے کہ چند مستثنیات کو چھوڑ کر شریعت کا عام قاعدہ یہ ہے کہ

”لاینب علی مساکت قول“

جو شخص خاموش ہو، اس کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاسکتا۔

چنانچہ اس قاعدے کے تحت ”الاشباہ والنظائر“ میں علامہ حمویؒ نے تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی اجنبی کو دیکھے کہ وہ اس کا مال فروخت کر رہا ہے، اور دیکھنے کے باوجود خاموش رہے، تو اس خاموشی سے یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے فروخت کرنے کے واسطے کو اپنا وکیل (Agent) بنا دیا ہے، یا فروخت کی اجازت دے دی ہے، (ملاحظہ ہو: الاشباہ والنظائر ج ۱ ص ۱۸۵ و زیلعی شرح ج ۵ ص ۲۰۳) لہذا مالک کے سکوت کو بھی ”قبضہ مخالفانہ“ کے حق میں استعمال نہیں کیا جاسکتا۔

۲۹۔ آخر میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب اسلامی فقہ کی رو سے مناسب میعاد سماعت مقرر کرنے کی شریعت میں اجازت ہے، اور میعاد گزرنے کے بعد کوئی حقدار عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے اپنا حق بزور عدالت وصول نہیں کر سکتا تو اس کا مطلب یہی ہونا چاہیے کہ اس کا حق ختم ہی ہو گیا، کیونکہ اس حق کو وصول کرنے کا کوئی راستہ اس کے پاس موجود نہیں رہا۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ میعاد سماعت گزرنے

کے باوجود اس کا حق باقی ہے تو یہ محض ایک نظریاتی بات ہو کر رہ گئی جس کا علمی دنیا سے کوئی تعلق نہیں، لہذا اس پر اتنا زور دینے کی کیا ضرورت ہے؟

۳۰۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ میعاد سماعت گزرنے کا اثر صرف یہ ہوتا ہے کہ عدالتی چارہ جوئی کا دروازہ بند ہو گیا، ورنہ حقدار کا حق باقی رہتا ہے، تو اس سے متعدد اہم نتائج برآمد ہوتے ہیں جن کی اہمیت کو کسی طرح کم نہیں کہا جاسکتا۔

۳۱۔ سب سے پہلا نتیجہ تو یہ ہے کہ میعاد سماعت گزرنے کے بعد بھی جو شخص کسی جائیداد پر ناجائز طور پر قابض ہے، وہ آخرت کے احکام سے سخت گناہ گار ہے، اور اس پر شرعاً دیا نفا اور اخلاقاً واجب ہے کہ وہ یہ مقبوضہ جائیداد اصل مالک پر لوٹائے، اور دیکھنے والے بھی اس کے ساتھ غاصب ہی کا سا سلوک کریں گے۔

۳۲۔ دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ اعتراف کر لے کہ وہ بارہ سال سے زائد مدت سے جس جائیداد پر قابض ہے، درحقیقت وہ اس کی نہیں ہے، بلکہ وہ میعاد سماعت گزر جانے سے قائمہ اثمار ہا ہے، تو اس کے اس اعتراف کی بنیاد پر شرعاً عدالت بھی جائیداد اس کے اصل مالک کو لوٹا سکتی ہے۔ جیسا کہ ”شرح المجملۃ“ کی عبارت میں پیچھے گزرا ہے۔

۳۳۔ تیسرا نتیجہ یہ ہے کہ اگرچہ میعاد سماعت گزرنے کے بعد عدالت تو ایسے مقدمات کو سننے سے انکار کر دے گی، لیکن اگر اصل مالک کسی اور طریقے، مثلاً ثالثی وغیرہ کے ذریعے اپنا حق وصول کرنا چاہے تو شرعاً اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، بلکہ فقہاء کرام نے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر ثالثی کا ایسا فیصلہ عدالت کے سامنے آئے تو عدالت ثالثی کے اس فیصلے کو نافذ کر سکتی ہے۔ (شرح المجملۃ خالد الاتاسی ج ۵ ص ۱۶۹ دفعہ ۴)

۳۴۔ چوتھا نتیجہ یہ ہے کہ اگر اصل مالک میعاد سماعت گزرنے کے بعد کسی طرح خود جائیداد پر قبضہ حاصل کر لے، اور غاصب کا قبضہ ختم ہو جائے تو شرعاً غاصب اس بنیاد پر دعویٰ نہیں کر سکتا کہ ”مخالفانہ قبضے“ کی وجہ سے وہ مالک بن چکا تھا، جب کہ کمیٹییشن ایکٹ کی رو سے وہ دوبارہ قبضہ حاصل کرنے کے لیے ”مخالفانہ قبضے“ سے حاصل ہونے والی ملکیت کو بنیاد بنا سکتا ہے۔ اور ایسی صورت میں اصل مالک یہ عذر داری پیش نہیں کر سکتا کہ اصل مالک وہ تھا۔ (دیکھیے: شوکت محمود کی شرح صفحہ ۷۹۰، آرٹیکل ۱۳۴، پیرا نمبر ۸۰)

۳۵۔ اس کے علاوہ بھی حق کے باقی رہنے کے بہت سے علمی نتائج نکل سکتے ہیں، اس لیے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ عدالتی چارہ جوئی کا دروازہ بند ہونے کے بعد حق کا باقی رہنا بے فائدہ ہے، خود کمیٹییشن

ایکٹ کی دفعہ ۲۸ کی رو سے صرف غیر منقولہ جائیداد ہی کے بارے میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ اس کا قبضہ حاصل کرنے کے لیے جو میعاد مقرر ہے، اس کے گزرنے سے ملکیت ہی ختم ہو جاتی ہے، غیر منقولہ جائیداد کے بارے میں کمیشن ایکٹ بھی یہ نہیں کہتا کہ میعاد سماعت گزرنے کے بعد ملکیت ختم ہو جاتی ہے، مثلاً اگر قرضے کی وصولی کی میعاد گزر جائے تو قرض کی وصولی کا دعویٰ تو نہیں ہو سکتا، لیکن اس سے قرض خواہ کا حق ختم نہیں ہوتا، چنانچہ ایکٹ کی شرح میں شوکت محمود مختلف فیصلوں کے حوالے سے لکھتے ہیں:

Where in the case of immovable property a right to claim possession becomes time-barred, title to the property itself is extinguished by virtue of S.28. but in the case of movable property though the right to sue itself is extinguished. Yet the title does not cease to exist---similarly, a debt does not cease to be due because it cannot be recovered after the expiration of the period of limitation provided for instituting a suit for its recovery. In all personal actions, the right subsists, although the remedy is no longer available."

(Shaukat Mahmood, p-301, S.28)

"غیر منقولہ جائیداد کے مقدمات میں جب قبضہ پانے کا دعویٰ بیرون میعاد ہو جائے تو دفعہ ۲۸ کی رو سے جائیداد پر ملکیتی حقوق ہی ختم ہو جاتے ہیں، لیکن منقولہ جائیداد کے مقدمات میں اگرچہ مقدمہ دائر کرنے کا حق تو ختم ہو جاتا ہے، لیکن ملکیتی حق کا وجود ختم نہیں ہوتا۔۔۔ اسی طرح قرض کی وصولی کا مقدمہ دائر کرنے کے لیے جو میعاد مقرر کی گئی ہے، اس کے گزرنے کے بعد محض اس وجہ سے کہ اس کو بزور عدالت وصول نہیں کیا جاسکتا، قرض کے واجب الادا ہونے کی حیثیت ختم نہیں ہوتی، تمام ذاتی معاملات میں اگرچہ قانونی چارہ کار ختم ہو جاتا ہے، لیکن حق بہر حال باقی رہتا ہے"

۳۶۔ خلاصہ یہ ہے کہ کمیشن ایکٹ کی دفعہ ۲۸ نے غیر منقولہ جائیداد کے قبضے کو منقولہ جائیداد اور دوسرے مقدمات سے الگ کر کے اس میں عدالتی چارہ جوئی کو ختم کرنے کے ساتھ ساتھ جس طرح

حق ہی ختم کر دیا ہے، وہ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہے، قرآن و سنت کے احکام کا تقاضہ یہ ہے کہ جس طرح منقولہ جائیداد اور قرضوں میں میعاد سماعت گزرنے کے بعد بھی حق بذات خود باقی رہتا ہے، اسی طرح غیر منقولہ جائیداد میں بھی یہ حق باقی رہنا ضروری ہے، اور مخالفانہ قبضے (Adverse Possession) کے ذریعے جائز ملکیت کے حصول کا جو تصور اس دفعہ میں دیا گیا ہے، وہ قرآن و سنت کے احکام کے قطعی خلاف ہے۔

۳۷۔ اپیل کنندہ نے کمیشن ایکٹ کے پہلے شیڈول میں آرٹیکل ۱۴۴ کو بھی دفعہ ۲۸ کے ساتھ چیلنج کیا ہے، اور اس کو بھی قرآن و سنت سے متصادم قرار دینے کی درخواست کی ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ شیڈول کا آرٹیکل ۱۴۴ درحقیقت قبضے کی واپسی سے متعلق مقدمات کے لیے بارہ سال کی میعاد سماعت اور اس معیار کا نقطہ آغاز بتانے کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس میں بذات خود قبضہ مخالفانہ کے ذریعے مالک کے حق کے خاتمے یا ناجائز قابض کی ملکیت ثابت ہو جانے کا کوئی حکم موجود نہیں ہے، یہ آرٹیکل درحقیقت اس وقت قرآن و سنت کے احکام کے خلاف نتائج پیدا کرتا ہے جب اسے ایکٹ کی دفعہ ۲۸ کی روشنی میں پڑھا جائے، لیکن اگر دفعہ ۲۸۔ ایکٹ میں موجود نہ ہو تو آرٹیکل محض سادہ میعاد سماعت کے بیان پر مشتمل ہے، جس کے بارے میں یہ قرار دے چکا ہوں کہ وہ اس عدالت کے دائرہ اختیار سے باہر ہے، اور اس میں کوئی شرعی خرابی بھی نہیں ہے، لہذا اگر دفعہ ۲۸ قانون کا حصہ نہ رہے، تو پھر آرٹیکل ۱۴۴ کے باقی رہنے سے محض اس آرٹیکل کی بنیاد پر قبضہ مخالفانہ (Adverse Possession) کے ذریعے ملکیت کا حصول اور اصل مالک کی ملکیت کا خاتمہ ممکن نہیں رہے گا، لہذا دفعہ ۲۸ کے قرآن و سنت سے متصادم اور بے اثر قرار پا جانے کے بعد پہلے شیڈول کے آرٹیکل ۱۴۴ کو قرآن و سنت سے متصادم قرار دینے کی کوئی ضرورت میرے نزدیک باقی نہیں رہتی۔

اس پوری بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ میں یہ اپیل منظور کرتے ہوئے کمیشن ایکٹ کی دفعہ ۲۸ کو قرآن و سنت کے احکام سے متصادم قرار دیتا ہوں، یہ فیصلہ مورخہ ۳۱۔ اگست ۱۹۹۱ء کو موثر ہوگا، جس کے ساتھ کمیشن ایکٹ کی دفعہ ۲۸ بے اثر ہو جائے گی، اور قانون کے طور پر باقی نہیں رہے گی۔

### ORDER OF THE COURT

For reasons recorded in two separate judgments, the court is unanimous holding that section 28 of the Limitation Act, 1908 (Act No. IX of 1908) is agnant to the Injunctions of Islam



in so far as it provides for extinguishment of right in the property at the determination of the period prescribed for suing a suit for possession of the said property. It is further held that this sesion shall take effect from 31st of August, 1991 and on this date section 28 a said shall also cease to have effect.

---

## اراضی ”شاملات“ کی شرعی حیثیت

صوبہ سرحد کے بہت سے علاقوں میں کافی عرصہ سے لوگوں نے اپنی ذاتی زمین کے علاوہ آس پاس کی کچھ زمین بھی ملکیت کے بغیر اپنے قبضے میں کر رکھی ہے، جس کو ”شاملات“ کہا جاتا ہے، اب سوال یہ تھا کہ ان ”شاملات“ سے کس حد تک گاؤں والے نفع اٹھا سکتے ہیں؟ اس کے بارے میں سپریم کورٹ کی شریعت کمیشن میں اپیل دائر ہوئی، اور جس پر جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے تفصیلی فیصلہ تحریر فرمایا جو پیش خدمت ہے.... ادارہ

### جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی

۱۔ اپیل کنندہ حاجی قدرت علی نے دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳۔ ڈی (۱) کے تحت فیڈرل شریعت کورٹ میں ضلع مانسہرہ کے ایک گاؤں موضع بھوجہ کے ”واجب العرض“ کسی گاؤں کے رسم و رواج اور اسکی اراضی کے استعمال وغیرہ سے متعلق قواعد کی ایک دستاویز ہوتی ہے) اس واجب العرض میں گاؤں کے ”شاملات“ سے فائدہ اٹھانے کے بارے میں متعدد قواعد درج ہیں، جنکی رو سے ”شاملات“ کی تقسیم اور ان کا ”مالکانہ“ وصول کرنے کا حق صرف ”مالکان دیہہ“ کو حاصل ہے، اور گاؤں کے دوسرے مالکان اراضی اور کاشتکاروں کو ”شاملات“ کے ان فوائد سے محروم کر دیا گیا ہے، ان اندراجات کی مکمل تفصیل انشاء اللہ آگے ذکر کی جائے گی۔

۲۔ پہلے بار فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپیل کنندہ کی درخواست اس بنا پر مسترد کر دی تھی کہ اس ”واجب العرض“ کے اندراجات کو سالہا سال گزر چکے ہیں اور اس دوران اپیل کنندہ نے ان کو کسی بھی مرحلے پر چیلنج نہیں کیا، اس لیے اس کا یہ سکوت ”خاموشی“ ان اندراجات پر کی رضامندی کی علامت ہے، اور اب اسے ان اندراجات کو چیلنج کرنے کا حق نہیں پہنچتا۔ فیڈرل شریعت کورٹ کے اس

فیصلے کے خلاف اس نے اس عدالت میں اپیل دائر کی اور اپیل کا تصفیہ کرتے ہوئے اس عدالت نے یہ فیصلہ دیا کہ اپیل کنندہ کی درخواست آئین کی دفعہ ۲۰۳-ڈی کے تحت دائر کی گئی ہے، اور اس دفعہ کے تحت دائر ہونے والی درخواستوں کو ”سکوت“ کی بنیاد پر مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن چونکہ فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے میں نہ تو اس پہلو سے نتیجہ خیز بحث کی تھی کہ آیا ”واجب العرض“ کے اندر اجات ایسے ”قانون“ کی تعریف میں آتے ہیں جسے فیڈرل شریعت کورٹ میں آئین کی دفعہ ۲۰۳-ڈی کے تحت چیلنج کیا جاسکتا ہے؟ اور نہ اس پہلو سے کوئی حتمی فیصلہ دیا تھا کہ ”واجب العرض“ کے یہ اندراجات واقعہ قرآن و سنت کے احکام کے خلاف ہیں یا نہیں؟ اس لیے اس عدالت نے یہ مقدمہ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کو ریماڈ کر دیا، تاکہ وہ ان دفعات پر اپنا حتمی فیصلہ دے۔

۳۔ ریماڈ کے بعد فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے مورخہ ۱۹ جنوری ۱۹۸۸ء میں ان دونوں نکاتوں پر تفصیلی بحث کی، اور اول تو یہ قرار دیا کہ ”واجب العرض“ کے یہ اندراجات دراصل گاؤں کے ایسے رسم و رواج کا ریکارڈ ہیں جو قانون کی قوت رکھتا ہے، اس لیے یہ اس ”قانون“ کی تعریف میں داخل ہے جسے آئین کی دفعہ ۲۰۳-ڈی (۱) کے تحت فیڈرل شریعت کورٹ میں چیلنج کیا جاسکتا ہے۔

۴۔ لیکن دوسری طرف فیڈرل شریعت کورٹ نے ”واجب العرض“ کے زیر بحث اندراجات کے بارے میں یہ بھی فیصلہ دیدیا کہ یہ اندراجات قرآن و سنت کے کسی حکم سے متصادم نہیں ہیں اور اس طرح اپیل کنندہ کی درخواست دوبارہ مسترد کر دی۔ اب اپیل کنندہ نے فیڈرل شریعت کورٹ کے اس فیصلے کے خلاف یہ ڈائریکٹ اپیل دائر کی ہے۔

۵۔ اس اپیل میں ”ارضی شملات“ کی شرعی حیثیت اور ان سے فائدہ اٹھانے کے حقوق کا جو اہم مسئلہ زیر بحث ہے، اسکی تفصیلات میں جانے سے پہلے یہ طے کرنا ضروری ہوگا کہ موضع بھوجہ کے ”واجب العرض“ کے جن اندراجات کو اس اپیل میں چیلنج کیا گیا ہے، آیا ان اندراجات کا جائزہ لینا اس عدالت کے دائرہ اختیار میں ہے یا نہیں؟

۶۔ اس تحقیق کی ضرورت اس لیے پیش آئی ہے کہ فیڈرل شریعت کورٹ یا اس کے فیصلوں کے خلاف اپیل کی سماعت کرتے ہوئے اس عدالت کی شریعت لیبلٹ بیج، آئین کی دفعہ ۲۰۳-ڈی کے تحت صرف کسی ”قانون“ کی تعریف کرتے ہوئے اس میں ایسے رسم و رواج کو اسلامی احکام کے خلاف پائے تو وہ اس کو بھی فیڈرل شریعت کورٹ میں یا اس عدالت میں چیلنج کر سکتا ہے۔

۷۔ لہذا دیکھنا یہ ہے کہ آیا ”واجب العرض“ کے یہ اندراجات ”قانون“ کی اس تعریف پر پورے

اترتے ہیں یا نہیں؟ کیونکہ اگر یہ ”قانون“ کی اس تعریف میں داخل نہ ہوں تو ان کے اسلام کے مطابق یا مخالف ہونے کا فیصلہ اس عدالت کے دائرہ اختیار سے باہر ہوگا۔ چنانچہ پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ ”واجب العرض“ کیا چیز ہے؟ اور اس کی قانونی حیثیت کیا ہے؟

۸۔ ”واجب العرض“ درحقیقت ایک دستاویز ہوتی ہے جس میں کسی گاؤں یا دیہہ کے باشندوں کے حقوق اور ذمہ داریوں ”واجب العرض“ میں درج ہوتی ہیں، اگر گاؤں کے باشندوں کے درمیان ان کے بارے میں کوئی نزاع پیدا ہو تو یہ دستاویز اس کے تصفیہ کے لیے استعمال کی جاتی ہے، مختلف دیہات کے لیے یہ دستاویزات عموماً اس وقت تیار کی گئیں جب انگریزوں کے زمانے میں اراضی کا بندوبست (Settlement) عمل میں آیا، اور مثل حقیقت (Record of Rights) تیار کیے گئے۔

۹۔ ”واجب العرض“ کی قانونی حیثیت کے بارے میں بحث کے دوران ہمارے سامنے دو نقطہ نظر پیش کیے گئے۔ ایک نقطہ نظریہ تھا کہ یہ دستاویز درحقیقت علاقے کے رسم و رواج کا ریکارڈ ہوتا ہے، لہذا اس کے اندراجات ایسے رسم و رواج کی تعریف میں داخل ہیں جو قانون کی قوت رکھتے ہیں، اور یہ عدالت ان کے اسلامی یا غیر اسلامی ہونے کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ اور دوسرا نقطہ نظریہ تھا کہ ”واجب العرض“ درحقیقت گاؤں کے باشندوں کا ایک باہمی معاہدہ ہوتا ہے جسے تحریری صورت میں قلمبند کر لیا جاتا ہے، لہذا اسکو ”قانون“ نہیں کہا جاسکتا، اور آئین کی دفعہ ۲۰۳-ڈی کے تحت اس کو اس عدالت میں چیلنج بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

۱۰۔ میں متعلقہ مواد کا بغور جائزہ لینے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ”واجب العرض“ بنیادی طور پر ایسے رسم و رواج کا ریکارڈ ہے جو متعلقہ علاقے میں قانونی قوت کا حامل ہوتا ہے، لہذا جو رسم و رواج واجب العرض میں درج ہو وہ آئین کی دفعہ ۲۰۳-ڈی کے منشاء کے مطابق ”قانون“ کی تعریف میں داخل ہے، اور اسے فیڈرل شریعت کورٹ میں چیلنج کیا جاسکتا ہے، انڈیا کے نظام اراضی پر اپنی مفصل کتاب میں بیڈن پاول نے ”واجب العرض“ کا تعارف یوں کرایا ہے:-

"This is the village of administration paper; it contains a specification of village customs, rules of management and every thing effecting the government of the estate, the distribution of profits, irrigation, and rights in the waste." (1)

(1) The land system of British India v.2 p.89 New Delhi 1988.

یعنی: یہ گاؤں کی انتظامی دستاویز ہوتی ہے۔ اس میں گاؤں کے رسم و رواج کا تعین ہوتا ہے، اور ان کے انتظام کے قواعد اور وہ تمام باتیں بیان کی جاتی ہیں جو اراضی کے انتظام، منافع کی تقسیم، آبپاشی اور بنجر زمینوں میں حقوق پر اثر انداز ہو سکتی ہیں۔“

جے۔ ایم ڈوئی (J-M DOUIE) نے بندوبست اراضی پر اپنی مشہور کتاب "SETTLEMENT MANUAL" میں "واجب العرض" کا تعارف اس طرح کرایا ہے۔

"The Wajib-ul-Arz, or village administration paper, should be a record of existing customs regarding rights and liabilities in the estate."

یعنی: "واجب العرض" یا گاؤں کی انتظامی دستاویز کو قطعاً اراضی کے اندر حقوق اور ذمہ داریوں کے بارے میں پائے جانے والے رواج کا ایک ریکارڈ ہونا چاہیے۔"

نیز ڈوئی نے برائڈر تھ کی سیٹلمینٹ رپورٹ سے واجب العرض کے بارے میں یہ فقرہ بھی نقل کیا ہے:-

"The paper declaring the customs and containing the Code of Rules for the future managements of the manor (Called now the administration paper) is always considered a most important documents"(1)

"وہ دستاویز جو رسم و رواج کا اعلان کرتی اور اراضی دیہہ کے آئندہ انتظام کے بارے میں قواعد کے مجموعے پر مشتمل ہوتی ہے (اور آجکل انتظامی دستاویز کہلاتی ہے) اسے ہمیشہ سے ایک انتہائی اہم دستاویز سمجھا گیا ہے۔"

۱۱۔ "واجب العرض" کے اس دستاویز کو مرتب کرنے کے لیے اصول و قواعد بھی سیٹلمینٹ مینول کے ضمیمہ نمبر ۳ (ای) میں تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں، اس ضمیمہ میں "واجب العرض" کے زیر عنوان کہا گیا ہے (۲):-

"The state of the customs respecting rights and liabilities on the estates shall be in narrative form; it shall be as brief as the

(1) DOUIE'S settlement manual paras 2, 295, 296, 6th Ed 1982

nature of the subject admits, and shall not be argumentative, but shall be confined to a simple statement of the customs which are ascertained to exist. The statement shall be divided into paragraphs numbered consecutively, each paragraph describing as nearly as may be separate custom".

یعنی: "ارضی دیہہ سے متعلق حقوق اور ذمہ داریوں کے بارے میں رسوم و رواج کا یہ اعلان بیانیہ انداز میں مرتب ہو گا، اور یہ اپنے موضوع کی مناسبت سے حتی الامکان مختصر ہو گا۔ اور اس میں دلائل ذکر نہیں کیے جائیں گے، بلکہ یہ صرف ان رسوم و رواج کے بیان کی حد تک محدود ہو گا جن کے موجود ہونے کا یقین کر لیا گیا ہو، اس بیان کو مختصر پیرا گرافوں میں تقسیم کیا جائے گا، جن پر بالترتیب نمبر لگے ہونگے، اور قریب قریب ہر پیرا گراف میں ایک مستقل رواج کا بیان کیا جائے گا۔"

اس کے بعد وہ موضوعات تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں جن سے متعلق رسوم و رواج کا اندراج "واجب العرض" میں کیا جائے گا۔ یہ تمام امور رسم و رواج سے متعلق ہیں۔

۱۲۔ "واجب العرض" کا تعلق رسم و رواج سے اس قدر گہرا تھا کہ بعد میں "واجب العرض" کا نام ریونو ایکٹ ۱۹۶۷ء کی دفعہ ۳۹ ذیل (۲) شق (بی) میں واجب العرض کو (Statement of Customs) کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے، ویسٹ پاکستان ریونو رولز ۱۹۵۹ء کے ضمیمہ (اے) قاصر نمبر ۳۶ میں واجب العرض کا جو نمونہ دیا گیا ہے اس میں بھی اے (Statement of Customs) سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس میں ان امور کی تفصیل بتائی گئی ہے جن کے بارے میں علاقے کے رواج اس میں درج کیے جائیں گے۔

۱۳۔ ان تمام اقتباسات سے یہ بات واضح ہے کہ "واجب العرض" کے تیار کرنے کا اصل مقصد ہی اہل دیہہ کے حقوق اور ذمہ داریوں کے بارے میں رواج کا ریکارڈ محفوظ کرنا تھا، البتہ یہ درست ہے کہ بعض علاقوں میں ایسے "واجب العرض" بھی موجود ہیں آئے جن میں صرف علاقے کے رواج بیان کرنے پر اکتفا نہیں کیا گیا، بلکہ بعض ایسی باتیں بھی شامل کر دی گئی ہیں جو رواج کا حصہ نہیں تھیں، بلکہ یا تو اہل دیہہ کے باہمی معاہدات تھے، یا کسی سرکاری افسر کا کوئی حکم تھا ایسے معاہدات اور احکام کو یقینی طور پر رواج کا حصہ نہیں کہا جاسکتا، چنانچہ جب بعض اس قسم کے اندراجات عدالتوں کے سامنے آئے تو انہوں نے ان کو رواج کا حصہ تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ (مثلاً ملاحظہ ہو: آیا کل بنام شیر زمان،

بی ایل ڈی ۱۹۵۴ء پشاور ۶۹-۷۱، وسماء بھاگ بھری بنام بھاگن، بی ایل ڈی ۱۹۵۴ء لاہور، ۳۵۶-۳۶۰) لیکن اس حقیقت سے کسی نے انکار نہیں کیا کہ ”واجب العرض“ دراصل علاقے کے رواج کاریکارڈ ہوتا ہے، لہذا اس سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ”واجب العرض“ کے بارے میں مفروضہ (PRESUMPTION) یہی ہوگا کہ وہ علاقے کے رواج کاریکارڈ ہے البتہ اگر کسی جگہ یہ ثابت کر دیا جائے کہ فلاں اندراج میں رواج کا ذکر نہیں، کسی اور چیز کا ذکر ہے تو اس صورت میں اسے رواج قرار دینا ضروری نہیں۔

۱۴۔ زیر نظر مقدمے میں موضع بھوجہ کے واجب العرض کے جن اندراجات کو چیلنج کیا گیا ہے ان کے بارے میں ایسی کوئی شہادت ہمارے سامنے نہیں آئی جسکی بنا پر یہ کہا جاسکے کہ وہ اس علاقے کے رواج کا حصہ نہیں تھیں، لہذا کسی مخالف دلیل کی غیر موجودگی میں انکو رواج کا حصہ ہی سمجھا جائیگا، بلکہ جو قواعد ان ”واجب العرض“ میں درج ہیں ان کے بارے میں دوسرے ذرائع سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ اس علاقے کے رواج کا حصہ ہیں (۱) جیسا کہ آگے تفصیل سے معلوم ہوگا۔

۱۵۔ اب ”واجب العرض“ کے اندراجات کو چیلنج کرنے کے دو مطالب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ اس اندراج کی صحت کو چیلنج کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ جو بات ”واجب العرض“ میں درج ہے، درحقیقت وہ رواج کا حصہ نہیں ہے، اور اندراج کرنے والے نے غلط اندراج کر کے اسے رواج قرار دیدیا ہے، اس قسم کا چیلنج فیڈرل شریعت کورٹ یا اس عدالت کی شریعت لیٹ بیٹج میں نہیں ہو سکتا، اس کے لیے ملک کی عام عدالتوں سے قانون کے مطابق رجوع کرنا ہوگا۔

۱۶۔ لیکن ”واجب العرض“ کے اندراجات کو چیلنج کرنے کا دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ جو رواج ”واجب العرض“ میں درج ہے، وہ قرآن و سنت کے احکام کے منافی ہے، اس حیثیت سے ”واجب العرض“ میں بیان کردہ رواج کو فیڈرل شریعت کورٹ یا اس عدالت کی شریعت لیٹ بیٹج میں چیلنج کیا جاسکتا ہے، اور اپیل کنندہ کا مقصد بھی یہی دوسرا ہے، یعنی وہ واجب العرض کے اندراجات کی صحت کو چیلنج کرنا نہیں چاہتا، بلکہ جو رواج اس واجب العرض میں درج ہیں، ان کو اسلامی احکام کے مخالف ہونے کی بناء پر چیلنج کرنا چاہتا ہے، لہذا اپیل کنندہ کے اس اعتراض کی سماعت اور اس کا تصفیہ یقیناً اس عدالت کے دائرہ اختیار میں داخل ہے۔

۱۷۔ اس ابتدائی مسئلے کے تصفیہ کے بعد میں اصل موضوع کی طرف آتا ہوں۔ اپیل کنندہ نے موضع بھوجہ کے زیر نظر ”واجب العرض“ کی جن دفعات کو چیلنج کیا ہے، ان میں اس گاؤں کی ”ارضی

(۱) حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو: Rattign, ■ Digest of Customary Law, para 223, 224.

شاملات“ سے فائدہ اٹھانے کے قواعد بیان کیے گئے ہیں، اپیل کنندہ کو جن دفعات پر اعتراض ہے، وہ ”واجب العرض“ سے نقل کر کے ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔

دفعہ نمبر ۱: ”قاعدہ تقسیم شاملات: تقسیم رقبہ شاملات دیہہ کی حسب حصص جدی مندرجہ مثل بندوبست کے ہوگی.... حصہ داران اپنی اراضی کے متصل نو توڑ آئندہ بھی کر سکتے ہیں اور تا تقسیم ان سے کوئی معاملہ یا لگان نہیں لیا جائیگا، ذیل کاران اپنی اراضی کے متصل اگر شاملات رقبہ ہو دے، توڑ کر سکتے ہیں۔ اگر رقبہ نو توڑ کی بابت وہ غیر ذیل کار ہو گئے۔ غیر ذیل کاران بھی اپنی اراضی کے متصل رقبہ نو توڑ کر سکتے ہیں، مگر اس رقبہ کا لگان اس مالک کو دیویں گے جس کے ماتحت وہ پہلے سے ہے، اور اپنی اراضی سے دور بلا تعین لگان نو توڑ نہیں کر سکتے۔

دفعہ نمبر ۳: ہمارے گاؤں میں آمدنی شاملات (۱) اور تو کوئی نہیں ہے، البتہ فیس درختان جس کو ”مالکانہ“ بولتے ہیں، محکمہ جنگل سے فروخت شدہ یا درو شدہ درختان پر ایک خاص شرح سے ملتا ہے، جو کہ ضلع سے تقسیم ہوتا ہے، اس رقم کی تفریق اول ہر سہ اطراف میں حصہ مساوی کی جاتی ہے، ہم ہر سہ اطراف کے سرغنہ نمبر داران یہ رقم وصول کرتے ہیں، اور ہم نمبر داران حسب حصص رسمی اٹھارہ جوڑیوں میں مابین شرکایان تقسیم کر دیتے ہیں، یعنی ہر سہ اطراف شرکایان چھ چھ جوڑیاں ہیں، آئندہ بھی انھیں حصص پر تقسیم ہوا کریں گی۔

۱۸۔ ان دفعات کا صحیح مطلب، اور اس پر اپیل کنندہ کا اعتراض سمجھنے کے لیے اس رواج کی مکمل تفصیل جانی ضروری ہوگی، جس کی بنیاد پر اس علاقے میں اراضی کی ملکیت اور حقوق کا نظام سالہا سال سے چلا آتا ہے۔

۱۹۔ اس نظام کا خلاصہ یہ ہے کہ جو لوگ سب سے پہلے کسی گاؤں کو آباد کرتے، وہ اس گاؤں کے بانی (FOUNDER) کہلاتے تھے، اور انھیں مالکان دیہہ (PROPRIETORS OF THE VILLAGE) بھی کہا جاتا ہے، یہ لوگ صرف ان زمینوں کے مالک نہیں سمجھے جاتے تھے جو انھوں نے خود آباد کی ہوں، بلکہ جتنے علاقے کو انھوں نے آبادی یا اسکی توسیع یا اسکی مشترکہ ضروریات کے لیے مخصوص کر لیا ہو، وہ سارے کا سارا علاقہ ”مالکان دیہہ“ کی ملکیت سمجھا جاتا تھا، خواہ اس علاقے میں کتنے ہی ایسی بنجر زمینیں غیر آباد پڑی ہوں، جنگلی آبادی کے لیے انھوں نے کوئی قدم نہ اٹھایا ہو، گاؤں کے متصل پڑی ہوئی یہ بنجر اور غیر آباد زمینیں اس گاؤں کی ”شاملات“ کہلاتی ہیں، اگر کوئی شخص شاملات کے اس علاقے میں کسی زمین کو صفائی کر کے اسے پہلی بار آباد کرنا چاہے تو اس عمل کو (۱) اصل واجب العرض میں یہ لفظ واضح نہیں ہے، ”ساحر“ پڑھا جاتا ہے، غالباً ”شملات“ مراد ہے۔



نوتوڑ کہا جاتا ہے، اور ”شاملات“ کے علاقے میں ”نوتوڑ“ کا اصلی حق صرف ”مالکان دیہہ“ کے لیے مخصوص سمجھا جاتا تھا، البتہ اگر وہ کسی اور شخص کو ”نوتوڑ“ کی اجازت دیدیں اور وہ شخص ان کی اجازت سے ”شاملات“ کی کسی زمین میں نوتوڑ کر کے اسے آباد کر لے تو وہ ”مالکان دیہہ“ کا موردی کاشتکار (OCCUPANCY TENANT) قرار پاتا تھا، اور اسے رواج کی اصطلاح میں ”ذخیل کار“ کہتے تھے، ”ذخیل کار“ کو اس بات کا دائمی حق حاصل ہوتا تھا کہ جس زمین میں وہ ذخیلکار بنا ہے اس پر ہمیشہ قابض رہے اور اس میں کاشت کرتا رہے، یہ حق نسلاً بعد نسل اس کے ورثاء کی طرف منتقل بھی ہوتا رہتا تھا، لیکن وہ اس زمین کا مالک نہیں سمجھا جاتا تھا، چنانچہ اس کو گاؤں میں یا گاؤں کی شاملات میں وہ حقوق حاصل نہیں ہوتے تھے جو ”مالکان دیہہ“ کو کچھ لگان بھی ادا کرتا تھا۔

۲۰۔ مالکان اراضی کی ایک اور قسم وہ تھی جسے ”مالکان قبضہ“ کہتے تھے، یہ ”مالکان دیہہ“ کے خاندان سے باہر وہ لوگ تھے جو اس گاؤں کی کسی زمین کو خرید کر، یا کسی اور طرح، اس کے مالک بن گئے ہوں، لیکن ”مالکان دیہہ“ میں شامل نہ ہوں، ان لوگوں کو اپنی زمین پر ملکیت کے حقوق تو حاصل ہوتے تھے، لیکن ”شاملات“ کی ملکیت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا، لہذا نہ تو انہیں یہ حق حاصل تھا کہ وہ ”شاملات“ میں ”مالکان دیہہ“ شاملات کی زمینوں کو آپس میں تقسیم کرتے تو اس تقسیم میں بھی ”مالکان قبضہ“ حصہ داری کا دعویٰ نہیں کر سکتے تھے۔

۲۱۔ ”شاملات“ سے فائدہ اٹھانے کی ایک صورت تو یہ تھی کہ وہاں مویشی چرائے جائیں، یا گھریلو ایندھن کے لے وہاں سے لکڑی حاصل کی جائے، ان دو کاموں کے لیے اکثر ”مالکان دیہہ“ کی طرف سے گاؤں کے عام باشندوں کو ممانعت نہیں ہوتی تھی۔ لیکن اکثر ”شاملات“ کے علاقے سے قیمتی درختوں کی کٹائی ہوتی تو سرکاری واجبات کی ادائیگی کے بعد انکی قیمت کا جو حصہ بچتا، وہ صرف ”مالکان دیہہ“ کے درمیان تقسیم ہوتا، جسے رواج کی اصطلاح میں ”مالکانہ“ کہا جاتا ہے، یہ ”مالکانہ“ وصول کرنے کا حق صرف ”مالکان دیہہ“ کو ہوتا تھا، ”مالکان قبضہ“ یا ”ذخیل کار“ اس میں حصہ دار نہیں ہوتے تھے۔ (۱)

(۱) اس رواج کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

(a) Rattigan: A Digest of custom law, 13th Ed. pp. 978-980 paras 223, 224

(b) Gazetteer of the Hazara District 1883-4 ch iii, D.p. ■ Lahore 1990.

۲۲۔ موضع بھوجہ کو تین خاندانوں نے آباد کیا تھا، وہ اس کے "مالکان دیہہ" کہلائے، انھوں نے گاؤں کی اراضی کو تین حصوں پر تقسیم کر دیا، جن میں سے ہر حصے کو ایک "طرف" کا نام دیا، پھر ہر "طرف" کو مزید چھ چھ حصوں پر تقسیم کر کے ان میں سے ہر حصے کو "جوڑی" قرار دیا، اس طرح "مالکان دیہہ" کل اٹھارہ جوڑیوں پر تقسیم ہو گئے، اور اب "واجب العرض" کے مطابق "شاملات" ان "مالکان دیہہ" کی مشترکہ ملکیت ہو گئی، اور شاملات کی آمدنی، بالخصوص درختوں کا "مالکانہ" ان اٹھارہ جوڑیوں پر تقسیم ہوتا ہے۔

۲۳۔ موضع بھوجہ کے "واجب العرض" میں جس رواج کا اندراج ہے، اپیل کنندہ نے اس کے مندرجہ امور کو اسلامی احکام کے منافی ہونے کی بنا پر چیلنج کیا ہے۔

(۱) "واجب العرض" میں درج شدہ رواج کے مطابق جب کبھی شاملات کی اراضی کو تقسیم کیا جائے تو وہ صرف "مالکان دیہہ" کے درمیان "حسب حصص جدی" تقسیم ہوگی۔

(۲) گاؤں کے دوسرے باشندوں کا، خواہ وہ ذیلکار ہوں، یا غیر ذیلکار کاشتکار "شاملات" میں کسی حصے کے حق دار نہیں ہونگے، یہاں تک کہ وہ مالکان اراضی جن کو ۱۸۷ء یا ۱۹۰۴ء کے بعد گاؤں کی کسی زمین پر مالکانہ حقوق حاصل ہوئے اور جن کو "مالکان قبضہ" کہا جاتا ہے، وہ بھی "شاملات" کے فوائد سے محروم ہیں۔

(۳) "مالکان دیہہ" کے سوا گاؤں کے تمام باشندوں کو "شاملات" کے علاقے میں "لوتوڑ" کر کے وہاں کی کسی زمین کو آباد کرنے سے منع کر دیا ہے، اور اگر کوئی شخص ایسا کرنا چاہے تو اس کے لیے "مالکان دیہہ" کی اجازت ضروری قرار دی گئی ہے۔

(۴) "شاملات" کے درختوں سے جو "مالکان حقوق" حاصل ہو، یا جنگلات کی کوئی اور آمدنی ہو تو اسکو بھی صرف "مالکان دیہہ" کا حق قرار دیا گیا ہے، اور گاؤں کے دوسرے باشندوں کو ان حقوق سے محروم کر دیا گیا ہے۔

اپیل کنندہ کا کہنا ہے کہ یہ چاروں باتیں قرآن و سنت کے احکام کے خلاف ہیں، "شاملات" کسی شخص یا اشخاص کے کسی گروپ کی شخص ملکیت نہیں ہونی چاہیے، بلکہ گاؤں کے تمام باشندوں کو اس کے فوائد سے مساوی طور پر فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔

۲۴۔ اپیل کنندہ کی طرف سے پیش ہونے والے فاضل وکیل مسٹر غلام مصطفیٰ اعوان ایڈووکیٹ نے اپیل کے حق میں دلائل پیش کرتے ہوئے سب سے پہلے تو اس بات پر زور دیا کہ اسلامی احکام کی رو سے کوئی بھی زمین کسی شخص کی انفرادی ملکیت نہیں ہو سکتی، جہاں تک ان کے اس موقف کا تعلق ہے، وہ

تو دلائل کی رو سے قابل تسلیم نہیں ہے، اور فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے میں اس موقف کی تردید میں جو دلائل پیش کیے ہیں، وہ بڑی حد تک درست ہیں، اس کے علاوہ یہ عدالت اپنے کئی فیصلوں میں یہ قرار دے چکی ہے کہ زمین پر انفرادی ملکیت قرآن و سنت کے احکام کے منافی نہیں ہے، بلکہ قرآن و سنت نے زمین پر شخصی ملکیت کو تسلیم کیا ہے، اور اس کے احترام کے لیے بہت سے احکام وضع کیے ہیں۔ (اس نکتے کے دلائل کے لیے ملاحظہ ہو: قزلباش وقف بنام لینڈ کمشنر پنجاب کے مقدمے میں ہمارا فیصلہ مندرجہ پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ ص ۹۹۔ بالخصوص ص ۱۶۶ تا ۱۷۵، پیرا گراف نمبر ۱۱ تا ۳۱)۔

۲۵۔ لہذا یہ اصول تو قابل تسلیم نہیں ہے کہ اسلامی حکام کے مطابق کسی بھی زمین پر کوئی انفرادی ملکیت قائم نہیں ہو سکتی، لیکن جہاں تک ”شاملات“ کا تعلق ہے، ان کے بارے میں اپیل کنندہ اور اس کے فاضل ایڈووکیٹ کا یہ موقف وزن رکھتا ہے کہ ان کو آباد کیے بغیر کسی فرد یا افراد کو ان اراضی کے مالکانہ حقوق دے دینا اسلامی احکام کے خلاف ہے، اس نکتے کی تحقیق کے لیے سب سے پہلے یہ معلوم کرنا ہو گا کہ ”شاملات“ کیا چیز ہے؟

۲۶۔ ”شاملات“ دراصل وہ غیر آباد زمینیں ہوتی ہیں جو کسی گاؤں یا بستی کے قریب واقع ہوں رواج یہ رہا ہے کہ جب کوئی خاندان کوئی گاؤں آباد کرتا تو وہ گاؤں کے قریب واقع غیر آباد زمینوں کے ایک حصے کو گاؤں سے منسلک کر دیتا، اور اس کو گاؤں کی مشترک ملکیت سمجھا جاتا تھا، اسی مشترک ملکیت کو ”شاملات“ کہا جاتا ہے، عموماً جو زمین ”شاملات“ کا حصہ قرار دی جاتی، وہ گاؤں کی آباد اراضی کا دو گنا یا تین گنا حصہ ہوتی تھی۔

۲۷۔ انگریزی حکومت کے ابتدائی دور میں اسے مسئلے میں کچھ ابہام رہا کہ سارے ملک میں جو بخر اور غیر آباد (Waste) زمینیں پڑی ہوئی ہیں، وہ کس کی ملکیت ہیں؟ چونکہ حکومت کا مفروضہ یہ تھا کہ جو زمین کسی یا انفرادی ملکیت میں نہیں ہے وہ حکومت کی ملکیت ہے اس لحاظ سے انگریزی دور میں سرکاری مال گزاری وصول کرنے کے لیے اراضی کے جو مختلف بندوبست (Settlements) کیے گئے، ان میں بعض افسروں کا رجحان یہ رہا کہ ”شاملات“ بھی حکومت کی ملکیت ہونی چاہیے، لیکن بعض افسروں نے اس نظریہ کی مخالفت کر کے ”شاملات“ کو رواج کے مطابق گاؤں کی مشترک ملکیت کے نظریہ پر اصرار کیا، بالآخر ۱۸۶۳ء کے قریب قریب اس آخری نظریہ کو سرکاری طور پر تسلیم کر لیا گیا، اور ”شاملات“ کو اہل دیہہ کی ملکیت قرار دیا گیا، البتہ قیمتی درختوں کی کٹائی اور فروخت کا کام حکومت نے اپنے ہاتھ میں لے لیا، اور آمدنی کا ایک حصہ اہل دیہہ میں ”مالکانہ“ کے نام سے تقسیم کرنا شروع کر

(۱)۔ دیا۔

۲۸۔ خاص طور سے ضلع ہزارہ کے جنگلات اور ان کے درختوں کے تصفیہ کے لیے حکومت صوبہ سرحد نے ہزارہ فارسٹ ایکٹ ۱۹۳۶ء (ایکٹ نمبر ۶ در ۱۹۳۶ء) کے نام سے ایک قانون بنایا اس قانون کی دفعہ ۱۲ اور دفعہ ۲ کا خلاصہ یہ ہے کہ ”شاملات“ کی زمینوں کو گاؤں کے مالکان زمین“ (Land - owners of the village) کی ملکیت قرار دیا گیا ہے، لیکن انکو صوبائی حکومت کی اجازت کے بغیر ان اراضی کے درختوں یا ان سے حاصل شدہ لکڑی فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اور جب کوئی درخت گرایا جائے تو اس کا مالکانہ ”مالکان اراضی دیہہ“ میں تقسیم کرنے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا گیا ہے کہ مالکان اراضی دیہہ کے علاوہ حقداروں کا تعین بندوبست کی مثل حقیقت کے مطابق کیا جائیگا، (ہزارہ فارسٹ ایکٹ ۱۹۳۶ء دفعہ ۱۲ شق ۲) اور چونکہ ”واجب العرض“ مثل حقیقت کا ایک حصہ ہوتا ہے، اس لیے اس قانون نے اس میں مندرج رواج کو قانون کی قوت عطا کر دی ہے۔

۲۹۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ موضع بھوجہ کے ”واجب العرض“ میں ”شاملات“ کے حقداروں کا تعین جس تفصیل کے مطابق کیا گیا ہے، وہ اسلامی احکام کے مطابق ہے یا نہیں؟

۳۰۔ ”شاملات“ میں جس قسم کی زمینیں شامل ہوتی ہیں، ان کی تفصیل RATTIGAN نے اس طرح بتائی ہے:-

”The village common Land comprises the Shamlat-Deh including the uncultivated (BANJAR) and pasture Land, the Abadi or inhabited village site and gora-Deh or vacant space reserved for extension of the village dwellings, and adjoining the village site.”<sup>(2)</sup>

(۱) ”شاملات“ کی حقیقت اور اس کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو:

B.H Bedan Powell, the land systems of British India New Delhi 1988 V.2, p 545, 546 Book iii, part ii, Section iii, and v.2, p.37 Book iii, ch. I, Sec16.

(2) Rattign, Digest of Customary law, para223.

”گاؤں کی مشترک زمین شاملات دیہہ سے مرکب ہوتی ہے، جس میں بنجر زمینیں، چراگاہیں آبادی یا گاؤں کے رہائشی علاقے کی زمین، اور گوراد دیہہ یا وہ خالی جگہ شامل ہوتی ہے جو گاؤں کے رہائشی علاقے میں توسیع کے لیے محفوظ رکھی گئی ہو، یا گاؤں کی زمین سے بالکل متصل ہو۔“

اس سے معلوم ہوا کہ ”شاملات“ کا ایک بڑا حصہ تو بنجر اور غیر آباد زمین پر مشتمل ہوتا ہے، ”مالکان دیہہ“ جب گاؤں آباد کرتے ہیں تو یہ زمین کسی کی ملکیت میں نہیں ہوتی، بلکہ لاوارث پڑی ہوتی ہے، ایسی زمین کو عربی میں ”موات“ (مردہ) یا ”عادی الارض“ (لاوارث زمین) کہا جاتا ہے، اور اس کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد احادیث میں یہ اصول طے فرمادیا ہے کہ ایسی زمین اس وقت تک کسی شخص یا اشخاص کی انفرادی ملکیت میں نہیں آسکتی جب تک وہ اس زمین کو آباد نہ کر لے، مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:-

”من احیا أرضاً مینة فہی لہ، ولیس لعرق ظالم حق۔“

”جو شخص کوئی مردہ زمین آباد کرے، وہ زمین اسی کی ہے، اور دوسرے کی زمین میں ناحق طور پر آباد کاری کرنے والے کو کوئی حق حاصل نہیں۔“ (۱)

حضرت عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:-

”أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضی أن الأرض أرض الله، والعباد عباد الله، ومن احیا مواتاً فہو أحق بہا“

میں گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا ہے کہ زمین اللہ کی ہے، اور بندے بھی اللہ کے ہیں، اور جو شخص کسی مردہ زمین کو آباد کرے، وہ اس کا زیادہ حقدار ہے۔“ (۲)

۳۱۔ اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مردہ (غیر آباد، غیر مملوک) زمین پر کسی انسان کی ملکیت قائم ہونے کا ایک ہی راستہ متعین فرمادیا ہے، اور وہ یہ کہ وہ اسے آباد کرے لہذا اگر کوئی شخص ایسی زمین کا کچھ حصہ آباد تو نہیں کرتا، لیکن نزدیک کی زمین کو آباد کر کے اس غیر آباد زمین کو بھی اپنی ملکیت قرار دینا چاہے تو اسلامی احکام کی رو سے وہ ایسا نہیں کر سکتا، اور اس طرح وہ زمین اسکی ملکیت شمار نہیں ہوگی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں تک ارشاد فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کوئی زمین باڑھ یا پتھر لگا کر اس خیال سے گھیر لی ہو کہ اسکو آباد کرے گا تو اسے آباد کاری کا ترجیحی

حق (PREFERENTIAL RIGHT) تو ضرور حاصل ہو جائیگا، لیکن آباد کیے بغیر وہ اس کا مالک نہیں بنے گا، بلکہ اگر اس عمل کے بعد تین سال تک وہ زمین کو آباد نہ کر سکے تو اس کا یہ حق بھی ختم ہو جائے گا، چنانچہ آپ نے ارشاد فرمایا:-

”عَادَتِي الْأَرْضُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ، ثُمَّ لَكُمْ مِنْ بَعْدِ، فَمَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ، وَلَيْسَ لِمُحْتَجِرٍ حَقٌّ بَعْدَ ثَلَاثِ مَنِينٍ“۔

”لا وارث اور بنجر زمین اللہ اور اس کے رسول کی ہے، پھر بعد میں وہ تمہاری ہے، چنانچہ جو شخص کسی مردہ زمین کو آباد کر لے تو زمین اسی کی ہے، لیکن جس شخص نے کسی مردہ زمین کو گھیرنے کے لیے پتھر لگائے ہوں تو تین سال کے بعد سال کا کوئی حق نہیں ہے۔“ (۱)

۳۲۔ یہاں تک کہ اگر حکومت کی طرف سے کوئی ایسی لاوارث اور بنجر زمین بطور عطیہ کسی شخص کو دے دی گئی ہو تب بھی جب تک وہ اسے آباد نہ کر لے، اس کا مالک نہیں بنتا، اور یہی وجہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کو جو غیر آباد زمین بطور جاگیر عطا فرمائی تھی، اسکا جتنا حصہ وہ آباد نہیں کر سکے، وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے زمانے میں ان سے واپس لے لیا۔ (۲)

۳۳۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بعض لوگ غیر آباد زمینیں گھیر کر دوسروں کو ان سے محروم کر دیتے تھے، اور خود انکو آباد نہیں کرتے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس غلط طرز پر تنبیہ کرنے کے لیے خطبہ دیا، اور اعلان فرمایا کہ ایسی زمینوں کو کوئی دوسرا شخص آباد کر لے گا تو وہ ان کا مالک ہو جائے گا۔ (۳)

۳۴۔ ان احکام سے یہ بات واضح ہے کہ جو لوگ ابتدا میں کوئی گاؤں آباد کرتے ہیں، شرعاً وہ صرف انہی زمینوں کے مالک بنتے ہیں جو انہوں نے خود آباد کر لی ہوں، ان زمینوں کے علاوہ جن غیر آباد اور بنجر زمینوں کو وہ اپنی ملکیت قرار دیتے ہیں، وہ اس وقت تک ان کی ملکیت میں نہیں آتیں جب تک وہ انہیں آباد نہ کر لیں، اور جب تک وہ خود ایسی زمینوں کو آباد نہ کریں، اس وقت تک گاؤں کے

(۱) کتاب الخراج، ابو یوسف، ص ۱۱۱، فصل فی موات الارض

(۲) کتاب الاموال، لابی حید، ص ۲۹۰، حیرا گراف ۱۲ اور تفصیل کے لیے دیکھیے قزلباش وقف بنام لینڈ کشنر پنجاب

(پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ ۲۲۹ و ۲۳۰، حیرا گراف ۱۰۳ و ۱۰۵)

(۳) کتاب الاموال ص ۲۹۰، حیرا گراف ۱۳

دوسرے لوگوں سے ان زمینوں کی آباد کاری کا حق نہیں چھینا جاسکتا، چنانچہ سلت کے مذکورہ بالا احکام کے پیش نظر حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے یہ بیان جاری فرمایا:-

”أَنْ مِّنْ أَحْيَا أَرْضًا مِّنْةً بَيْنِيَّانِ أَوْ حَرْتٍ..... أَوْ أَحْيَا بَعْضًا وَتَرَكَوَا بَعْضًا، فَهَاجَزَ لِلْقَوْمِ أَحْيَا هُمْ الَّذِي أَحْيَا بَيْنِيَّانِ أَوْ حَرْتٍ“۔

”جن لوگوں نے کسی مردہ زمین کو عمارت بنا کر یا کھیتی کر کے آباد کیا ہو... یا کچھ حصہ کو آباد کیا ہو اور کچھ حصے کو آباد نہ کیا ہو، تو ایسے لوگوں کی صرف اس آباد کاری کو تسلیم کرو (اور انھیں اس حصے کا مالک سمجھو) جو انھوں نے عمارت بنا کر یا کھیتی لگا کر آباد کی ہو (اس سے زیادہ نہیں)۔“ (۱)

۳۵۔ لہذا زیر بحث ”واجب العرض“ میں جس رواج کا تذکرہ ہے کہ ”شاملات“ کی بنجر اور غیر آباد زمینوں پر صرف ”مالکان دیہہ“ کو ملکیتی حقوق دیے گئے ہیں، وہ رواج اسلامی احکام کے خلاف ہے، اور ان کا یہ طرز عمل بڑی حد تک زمانہ جاہلیت کے اس طرز عمل کے مشابہ ہے جسکی رو سے کسی قبیلے کا کوئی سردار غیر آباد زمینوں کے ایک بڑے حصے کو صرف اپنے لیے مخصوص کر کے اس میں دوسروں کے جانوروں کے داخلے پر پابندی لگا دیتا تھا، اور اسے عربی میں ”حمی“ کہا جاتا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس رواج کو ختم فرما کر یہ اعلان فرمایا کہ:

”لَا حِمِّيَ إِلَّا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ“۔

اب کوئی حمی نہیں ہوگی، سوائے اللہ اور اس کے رسول کی حمی کے۔“ (۲)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے حمی بنانے کی یہ ممانعت درحقیقت اسی اصول پر مبنی تھی کہ بنجر اور غیر آباد زمینوں کو جب تک کسی شخص نے آباد نہ کیا ہو، محض اپنی سرداری کے زور پر وہ ان زمینوں کا مالک نہیں بن سکتا، اور نہ دوسرے باشندوں کو ان غیر آباد زمینوں کا فائدہ اٹھانے سے روک سکتا ہے۔

۳۶۔ درحقیقت اسلام نے اگر ایک طرف زمین پر انفرادی ملکیت کو تسلیم کیا ہے، تو دوسری طرف اس ملکیت کے لیے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ کسی جائز طریقے سے حاصل ہوئی ہو، چنانچہ وہ لاوارث

(۱) کتاب الاموال لابن عبید ص ۲۹۱۔ میرا گراف ۷۱۶

(۲) صحیح البخاری، کتاب المساقات، باب نمبر ۱۱ حدیث نمبر ۱۰۲۳۷، اس رواج کی تفصیل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی مکمل تشریح کے لیے ملاحظہ ہو اس عدالت کا فیصلہ قزلباش وقف بنام لینڈ کشر پنجاب (پی ایل ڈی) ۱۹۹۰ء

سپریم کورٹ ۲۲۲-۲۲۳، میرا گراف ۱۰۱۵۹۹

زمینیں جو مدت سے غیر آباد پڑی ہوں، ان کو مباح عام قرار دیکر عام باشندوں کو یہ حق عطا فرمایا ہے کہ وہ ان سے فائدہ حاصل کریں، اور کسی کے لیے یہ جائز قرار نہیں دیا کہ وہ اپنی سرداری کے زور پر انھیں تنہا اپنی ملکیت قرار دیدے، اور دوسرے عام باشندوں کو ان کے فوائد سے محروم ردے، اگر کوئی شخص ایسا کریگا تو شرعاً اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی، اور ایسی غیر آباد زمین شرعاً اسی شخص کی ملکیت سمجھی جائیگی جو خود اسے آباد کرے، کیونکہ ایسی زمینیں قدرت کا ایک عطیہ ہیں جو صرف آباد کاری کے ذریعے ملکیت میں لائی جاسکتی ہیں، اور آباد کاری کا حق تمام باشندوں کو یکساں طور پر حاصل ہے، اس کے خلاف جو رواج با اثر اور دولت مند سرداروں نے اپنے مفاد کے لیے وضع کیے انھی کے نتیجے میں دولت کی منصفانہ تقسیم کا نظام درہم برہم ہوا، اور دولت مند لوگوں نے اجارہ داریاں قائم کر کے غریب عوام کے حقوق غصب کیے، اسلام نے ایسے تمام غیر منصفانہ رواجوں کو ختم کیا، اور تقسیم دولت اور ملکیت کے منصفانہ اصول مقرر فرمائے، چنانچہ لا وارث اور غیر آباد زمینوں پر ملکیت کے لیے محض سرداری کا کافی قرار دینے کے بجائے یہ اصول وضع کیا کہ جو شخص بھی ایسی زمین کو آباد کر لے، وہ اس زمین کا مالک ہو گا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات پر عمل کرنے کے لیے اسلام میں ”راحياء الموات“ کے نام سے مستقل قوانین بنائے گئے ہیں جو تمام فقہ کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔

۳۷۔ اس عدالت کی طرف سے اسلامی شریعت کے اس اصول کو کئی فیصلوں میں تسلیم کیا گیا ہے، بلکہ زیر نظر ”واجب العرض“ میں جس رواج کا ذکر ہے، (کہ ”شاملات“ کی بنجر اور غیر آباد زمینوں پر صرف ”مالکان دیہہ“ کو ملکیت جیسے حقوق حاصل ہوتے ہیں) خود یہ رواج بھی اس عدالت کے سامنے سردار محمد یوسف بنام حکومت پاکستان کے مقدمے (پی ایل ڈی ۱۹۹۱ء سپریم کورٹ ۷۰) زیر بحث آیا، اور اس رواج کو عدالت کے متفقہ فیصلے میں اسلامی احکام کے خلاف قرار دیا گیا۔ اس فیصلے کے مندرجہ ذیل اقتباسات اس سلسلے میں بالکل واضح ہیں:-

”رواج یہ کہ اگر کچھ لوگ کسی جگہ کوئی گاؤں آباد کریں تو انھیں مالکان دیہہ کہا جائے گا (PROPRIETORS OF THE VILAGE) جاتا تھا، یہ لوگ صرف ان اراضی کے مالک نہیں سمجھے جاتے تھے، جو انھوں نے آباد کر لی ہو، بلکہ جتنے علاقے کو انھوں نے آبادی یا اسکی توسیع یا اسکی مشترک ضروریات (شاملات) کے لیے مخصوص کر لیا ہو، وہ سارے کا سارا علاقہ ”مالکان دیہہ“ کی ملکیت سمجھا جاتا تھا، خواہ اس علاقے میں کتنی ہی ایسی بنجر زمینیں پڑی ہوں جنکی آبادی کے لیے انھوں نے کوئی قدم نہ اٹھایا ہو۔“



اس کے بعد فیصلے میں کہا گیا ہے کہ:-

”یہ رواج اسلامی احکام کے مطابق نہیں تھا، کیونکہ اسلامی احکام کی رو سے قاعدہ یہ ہے کہ جو زمین کسی کی ملکیت نہ ہو، اور مدت سے غیر آباد اور بنجر پڑی ہو، وہ اس شخص کی ملکیت ہو جاتی ہے جو اس کو پہلی بار آباد کرے، لیکن آباد کرنے سے وہ صرف اتنے ہی حصے کا مالک بن سکتا ہے جتنا اس نے واقعہ خود اپنی کوشش یا خرچ سے آباد کر لیا ہو، اور جو بنجر زمین اس نے خود آباد نہ کی ہو، اسکو محض اپنی طرف منسوب کرنے سے وہ اسکا مالک نہیں بنتا۔ اگر بالفرض اس نے کچھ بنجر زمین کو پتھر وغیرہ لگا کر گھیر لیا ہو تو اس سے بھی ملکیت وغیرہ کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ البتہ دوسروں کے مقابلے میں تین سال تک اسکو آباد کرنے کا ترجیحی حق (PREFERENTIAL RIGHT) حاصل ہو جاتا ہے، اگر تین سال کی مدت میں وہ اسے خود آباد کر لے تو آباد شدہ زمین کا مالک بن جاتا ہے، اور اگر آباد نہ کر پائے تو اس کا یہ ترجیحی حق ختم ہو جاتا ہے، پھر ہر شخص کو حق حاصل ہے کہ اسے آباد کر کے مالک بن جائے۔“

آگے اس فیصلے میں اس اصول کے شرعی دلائل بیان کرنے کے بعد کہا گیا ہے کہ:-  
ان احکام کی رو سے جو لوگ کسی جگہ کوئی گاؤں آباد کریں، تو گاؤں کے بانی صرف اتنی ہی زمین کے مالک بن سکتے ہیں جو انھوں نے خود آباد کر لی، پھر گاؤں کے متصل اتنی زمین جو گاؤں کی آبادی کی مشترک ضروریات کے لیے ضروری ہو، کسی شخص کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتی، نہ اسے کوئی آباد کر کے اپنی ملکیت میں لاسکتا ہے، لیکن مشترک ضروریات کے محدود علاقے سے باہر جو زمین لاوارث اور غیر آباد پڑی ہو، وہ شرعاً اسکی ملکیت قرار پائے گی جو اس میں نو توڑ کر کے اسے آباد کر لے گا، گاؤں کے ابتدائی بانیوں کا ہذا خود اس زمین پر کوئی حق نہیں ہوگا۔“ (۱)

میں سمجھتا ہوں کہ اس عدالت کے اس متفقہ فیصلے میں زیر بحث مسئلے کو طے کر دیا گیا ہے، اور اس کے بعد اس مسئلے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں رہتی کہ ”شاملات“ کے فوائد کو صرف ”مالکان دیہہ“ کے لیے مخصوص کرنے کا رواج اسلامی احکام کے منافی ہے، اور سردار محمد یوسف بنام حکومت پاکستان کے مذکورہ فیصلے کا اطلاق پوری طرح ہمارے زیر بحث مقدمے پر ہوتا ہے۔

(۱) سردار محمد یوسف بنام حکومت پاکستان بی ایل ڈی ۱۹۹۱ء سپریم کورٹ ۷۷ تا ۷۷۴۔

۳۸۔ فاضل فیذ رل شریعت کورٹ نے ریمانڈ سے پہلے اس مقدمے کا جو فیصلہ دیا تھا، اس میں ایک نکتہ یہ اٹھایا تھا کہ موضع بھوجہ کے ”واجب العرض“ میں جو قواعد بیان کیے گئے ہیں اگر وہ علاقے کا رواج ہی ہو، تب بھی یہ رواج اہل دیہہ کے باہمی معاہدے کے تحت وجود میں آئے، یعنی گاؤں کے باشندوں نے آپس میں یہ طے کر لیا کہ شملات کے علاقے سے کون کون سے کس تفصیل کے مطابق فائدہ اٹھایگا، اور قرآن و سنت نے چونکہ باہمی معاہدات کے احترام کا حکم دیا ہے۔ اس لیے یہ معاہدات گاؤں کے تمام باشندوں، بلکہ ان کی تمام آنے والی نسلوں کے لیے واجب التعمیل ہیں، اور جو رواج ایسے معاہدات پر مبنی ہو، اسکو اسلامی احکام کے خلاف نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ استدلال کئی وجوہ سے درست نہیں۔

۳۹۔ سب سے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قرآن و سنت کی رو سے صرف وہ معاہدات واجب الاحترام ہیں جن میں شریعت کے خلاف کوئی بات طے نہ کی گئی ہو، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

المسلمون على شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما۔

”مسلمان اپنی باہمی شرطوں (معاہدات) کے پابند ہوتے ہیں، سوائے اس شرط

کے جو کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دے۔“ (۱)

اس ارشاد کا مطلب ہی یہ ہے کہ جو معاہدہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دے (یعنی اسلامی احکام کے خلاف ہو) وہ مسلمانوں کے لیے واجب الاحترام اور قابل پابندی نہیں ہوتا۔ لہذا اگر بالفرض گاؤں کے تمام باشندے طے کر بھی کوئی ایسا معاہدہ کر لیں جو اسلامی احکام کے منافی ہو، اور اس معاہدے کی بنیاد پر کوئی رواج قائم ہو جائے تو محض معاہدے پر مبنی ہونے کی وجہ سے اس رواج کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اسلامی احکام کے مطابق ہے یا اسلامی احکام کے خلاف نہیں ہے۔ لہذا یہ رواج کہ گاؤں کے بانیوں کو ”شملات“ کے علاقے پر آبادی کا کوئی اقدام کیے بغیر بھی مالکانہ حقوق حاصل ہیں، اگر بالفرض معاہدے ہی کے تحت وجود میں آیا ہو، تب بھی یہ رواج اسلامی احکام کے منافی ہے، کیونکہ وہی بنجر اور غیر آباد زمینیں جن پر شریعت نے تمام باشندوں کا مساوی حق رکھا ہے، ان کو صرف چند افراد کے لیے مخصوص کر لینا ان اسلامی احکام کے قطعی خلاف ہے جو پچھلے پیرا گراف نمبر ۲۹ میں بیان کیے گئے ہیں، اور کوئی معاہدہ اسے جائز نہیں کر سکتا، کیونکہ اسلام نے زمین کی ملکیت کے جو اصول مقرر کیے بغیر حاصل نہیں کی جاسکتی، اور جب تک اسے آباد نہ کیا جائے، وہ کسی کی ملکیت قرار نہیں پاتی، بلکہ ان پر تمام باشندوں کا مساوی حق ہوتا ہے۔ شریعت کے اس اہم اصول کو چند افراد

(۱) فتح الباری، کتاب الاجارہ، ص ۲۵۱ ج ۲ بحوالہ مسند اسحق بن عیوبہ

”معاہدے“ کے ذریعے نہیں توڑا جاسکتا۔

۴۰۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ”معاہدہ“ ہمیشہ وہ معتبر ہوتا ہے جس میں تمام متعلقہ افراد باقاعدہ فریق ہوں، اور انہوں نے اپنی رضامندی اور خوشدلی سے کوئی طریق کار متعین کیا ہو، اور اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں ہے کہ ”مالکان دیہہ“ کے یہ حقوق کسی ایسے اجتماع میں طے کیے گئے تھے جو تمام متعلق فریقوں کا نمائندہ اجتماع تھا، اور جس میں ”مالکان دیہہ“ کے علاوہ ”مالکان قبضہ“، ”ذحیلکار“ اور ”غیر ذحیلکار“ سب شامل تھے، نیز معاہدے کی صحت کے لیے یہ بہت ضروری ہے کہ مالکان قبضہ، ذحیلکاروں اور غیر ذحیلکاروں کو یہ علم بھی ہو کہ درحقیقت شرعی اعتبار سے شملات کے تمام فوائد میں وہ بھی حصہ دار ہیں پھر وہ اپنی خوشی سے اپنے اس حق سے مالکان دیہہ کے لیے دستبردار ہو گئے ہوں اور جب تک اس بات کا ثبوت ملانہ ہو، یہ بات کیسے کہی جاسکتی ہے کہ یہ رواج گاؤں کے باشندوں کے باہمی معاہدے پر مبنی تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ نہ صرف یہ کہ ایسے کسی معاہدے کا ثبوت موجود نہیں ہے جو تمام فریقوں کی رضامندی سے وجود میں آیا ہو، بلکہ اس علاقے کی اراضی کی تاریخ میں ایسے اشارے ملتے ہیں کہ یہ رواج ”مالکان دیہہ“ کی روز آوری کی بنیاد پر قائم ہوا، مثلاً رواج کی رو سے ”مالکان قبضہ“ کو ”مالکان دیہہ“ سے جو کمتر حقوق دیے گئے ہیں، ان کی وجہ ضلع ہزارہی کے گزٹ (۸۳-۱۸۸۳ء) میں یہ بیان کی گئی ہے کہ:-

”The stronger the old proprietary bodies are, the more jealous they are of the admission of outsiders of the same privileges as thier own“.<sup>(1)</sup>

یعنی: پرانے مالکان دیہہ جتنے طاقتور ہوں، اتنے ہی وہ اس بات سے حسد کرتے ہیں کہ باہر کے آنے والوں کو وہی حقوق دیے جائیں جو ان کو حاصل ہیں۔

۴۱۔ نیز اگر اس قسم کے کسی معاہدے کا ثبوت مل بھی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت کے مالکان قبضہ، ذیل کار یا غیر ذحیلکار شملات میں اپنے حقوق سے دستبردار ہو گئے تھے، اس صورت میں سوال یہ ہوگا کہ کیا یہ دستبرداری انکی آئندہ نسلوں پر بھی مؤثر ہوگی؟ اس سوال کا جواب بھی یہی ہے کہ معاہدے کے ذریعے کوئی شخص اپنا حق تو چھوڑ سکتا ہے، لیکن اپنی آئندہ نسلوں کو ان کے فطری حقوق سے محروم نہیں کر سکتا۔

۴۲۔ یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جن لوگوں نے ان معاہدے کرنے والوں سے وراثت میں یا خریداری وغیرہ

(1) Gazattier of teh Hazara Dist. p.89.

کے ذریعے گاؤں کی زمینیں حاصل کیں، ان کو صرف اتنے ہی حقوق منتقل ہونے چاہئیں جتنے حقوق ان زمینوں کے اصل مالکوں کو حاصل تھے، انتقال کے بعد وہ اصل مالکان سے زیادہ حقوق کا مطالبہ نہیں کر سکتے۔ لیکن اس شے کا جواب یہ ہے کہ خود انتقال شدہ جائیداد میں تو ان کو صرف وہی حقوق حاصل ہونگے جو اصل مالکوں کو حاصل تھے، لیکن جو فطری حقوق بحیثیت ایک علاقے کے باشندے ہونے کے انسان کو حاصل ہوتے ہیں، وہ انکو بہر صورت حاصل ہونگے خواہ اصل مالکان نے کسی وقت ان سے دستبرداری کا معاہدہ بھی کر لیا ہو۔ فرض کیجیے اگر الف نے گاؤں کے سردار سے یہ معاہدہ کر لیا ہو کہ وہ اپنے زیر استعمال زمین کے سوا گاؤں میں کوئی اور زمین نہیں خریدے گا، تو ظاہر ہے کہ یہ معاہدہ زیادہ سے زیادہ خود اسکی اپنی ذات کی حد تک قابل پابندی ہو سکتا ہے، لیکن اگر اس نے یہ زمین کسی کو بیچ دی یا اسکی اولاد کی طرف وراثت میں منتقل ہو گئی تو ان نئے مالکوں کو اس معاہدے کا پابند قرار نہیں دیا جاسکتا، اور نہ اس معاہدے کا یہ مطلب لیا جاسکتا ہے کہ زمین کے آنے والے تمام مالکان ہمیشہ کے لیے گاؤں میں کوئی اور زمین خریدنے کے حق سے محروم ہو گئے ہیں۔

۳۳۔ گاؤں کی لازمی ضروریات کے علاوہ جو زمین بنجر اور غیر آباد پڑی ہو، اس سے فائدہ اٹھانے اور اسے (قواعد کے مطابق) آباد کر کے ملکیت میں لانے کا حق باشندوں کا ایسا ہی فطری حق ہے جیسے کسی نئی زمین کی خریداری کا حق۔ اس حق کو قانون کے ذریعے قواعد کا پابند تو کیا جاسکتا ہے، لیکن کسی ایک شخص کی طرف سے اس حق سے دستبردار ہونے کا یہ نتیجہ نہیں ہو سکتا کہ اب قیامت تک کے لیے اسکی تمام نسلیں اس حق سے محروم ہو گئی ہیں۔

۳۴۔ لہذا یہ کہنا کسی طرح درست نہیں ہوگا کہ شملات کے فوائد میں صرف "مالکان معاہدے پر مبنی" ہے اس لیے وہ ہمیشہ کے لیے قابل پابندی ہے، واقعہ یہ ہے کہ اول تو ایسے کسی معاہدے کے وجود میں آنے کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے، دوسرے اگر کوئی ایسا معاہدہ ہوا بھی ہو تو وہ بعد کے لوگوں کے لیے قابل پابندی نہیں ہے، تیسرے اگر معاہدے میں یہ بھی ملے ہو گیا ہو کہ یہ معاہدہ آنے والوں کے لیے بھی قابل پابندی ہوگا، تو یہ معاہدہ اسلامی احکام کے خلاف ہونے کی بنا پر غیر مؤثر ہے اور اس کو وہ تقدس حاصل نہیں ہو سکتا جسکی بنا پر قرآن و سنت نے معاہدے کی پابندی کو ضروری قرار دیا ہے۔

۳۵۔ مذکورہ بالا بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ موضع بھیبہ کے زیر بحث "واجب العرض" میں جس رواج کا تذکرہ ہے، اسکو اسلامی احکام کے مطابق قرار دینے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے، اس رواج کی جن شتوں کو اپیل کنندہ نے خاص طور پر چیلنج کیا ہے، اب میں ان پر ترتیب وار تبصرہ کرتا ہوں:-

۳۶۔ زیر نظر "واجب العرض" کی دفعہ نمبر ایک میں کہا گیا ہے کہ:-

”تقسیم رقبہ شاملات دیہہ کی حسب حصص جدی مندرجہ ذیل بندوبست کے ہوگی۔“

اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ فی الحال تو شاملات کا پورا علاقہ ”مالکان دیہہ“ کی مشترک ملکیت ہے لیکن جب کبھی ”مالکان دیہہ“ اس علاقے کو تقسیم کر کے اپنا اپنا حصہ الگ کرنا چاہیں گے، وہ اپنے جدی حصوں (ANCESTRAL SHARES) کے مطابق تقسیم کریں گے۔

یہ دونوں مفروضے اسلامی احکام کے منافی ہیں، جیسا کہ پیچھے ذکر کیا گیا، شاملات کی وہ زمینیں جو بنجر ہوں، یا غیر آباد پڑی ہوں اور ان میں خود درجہ اولیٰ اور درختوں کے سوا کچھ موجود نہ ہو، وہ اس وقت تک تنہا ”مالکان دیہہ“ کی ملکیت نہیں ہوتیں جب تک انھوں نے ان کو آباد نہ کیا ہو۔ لہذا ایسی زمینوں کو ”مالکان دیہہ“ کی ملکیت قرار دینا ان اسلامی احکام کے خلاف ہے، جو اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۲۹ تا ۳۴ میں ذکر کیے گئے ہیں اس کے بجائے شرعاً یہ غیر مملوک زمینیں ہیں، جن میں تمام باشندوں کا حق برابر ہے۔

جب یہ اراضی ”مالکان دیہہ“ کی ملکیت نہیں ہیں تو صرف ان کے درمیان تقسیم کرنے کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

۳۸۔ ”واجب العرض“ کی پہلی دفعہ میں مزید کہا گیا ہے کہ:

”حصہ داران اپنی اراضی کے متصل نو توڑ کندہ بھی کر سکتے ہیں، اور تا تقسیم ان سے کوئی معاملہ یا لگان نہیں لیا جائیگا۔“

اس فقرے میں ”حصہ داران“ کو نو توڑ کا حق دینا تو درست ہے، لیکن ”تا تقسیم“ کے الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ جب شاملات کی تقسیم عمل میں آئے تو اس کے بعد ان نو توڑ کرنے والوں سے ”مالکان دیہہ“ معاملہ یا لگان کا مطالبہ کر سکیں گے، یہ بات اسلامی احکام کے منافی ہے، کیونکہ اول تو دفعہ نمبر (۱) کے مطابق شاملات کی تقسیم اسلامی احکام کے خلاف ہے، دوسرے یہ بات بھی پیچھے آچکی ہے کہ ”مالکان دیہہ“ کو ”شاملات“ کے علاقے پر مالکانہ حقوق حاصل نہیں ہیں لہذا وہ نو توڑ کرنے والوں سے لگان یا معاملے کا مطالبہ بھی نہیں کر سکتے۔

۳۹۔ ”واجب العرض“ کی اسی دفعہ میں آگے کہا گیا ہے کہ:

”ذیلکاران اپنی اراضیہ کے متصل اگر شاملات رقبہ ہوئے تو نو توڑ کر سکتے ہیں، اگر اپنی اراضی ذیلکاری سے دور نو توڑ کر سکتے ہیں تو بلا اجازت مالکان نو توڑ نہیں کر سکتے ہیں، اس رقبہ میں نو توڑ کی بات وہ غیر ذیلکار ہوں گے۔“

اس فقرے میں ذیلکاران کو شاملات کے اس حصے میں نو توڑ سے منع کیا گیا ہے، جو انکی

ارضی ذخیلکاری سے فاصلے پر ہو، اور اگر وہ وہاں نو توڑ کرنا چاہیں تو ”مالکان دیہہ“ سے اجازت لینے کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ یہ قاعدہ بھی اسی تصور پر مبنی ہے کہ شملات کے سارے علاقے پر مالکان دیہہ کو مالکانہ حقوق حاصل ہیں اور اس تصور کو پہلے ہی اسلامی احکام کے منافی قرار دے اچا چکا ہے۔

۵۰۔ واقعہ یہ ہے کہ شملات کی غیر آباد زمینوں میں نو توڑ کے لیے ”مالکان دیہہ“ سے اجازت لینے کی شرعا ہرگز ضرورت نہیں ہے، البتہ نو توڑ کے عمل کو منظم بنانے اور اس کو انارکی سے بچانے کے لیے حکومت قواعد وضع کر سکتی ہے، اور یہ شرط بھی لگائی جاسکتی ہے کہ نو توڑ سے پہلے حکومت سے اجازت لینے ضروری ہوگی، (بشرطیکہ اجازت لینے کو اتنا دشوار نہ بنایا جائے جس سے خاص طور سے غریب عوام کا یہ حق عملاً سلب ہو جائے) لیکن گاؤں کے بانوں سے اجازت لینے کی پابندی شرعاً جائز نہیں ہے۔

۵۱۔ اس فقرے میں دوسرا قاعدہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر ذخیلکاران اپنی اراضی ذخیلکاری سے متصل یا مالکان دیہہ کی اجازت سے اپنی اراضی ذخیلکاری سے دور نو توڑ کریں تو زمین کا جو رقبہ نو توڑ کے ذریعے زیر کاشت لائیں گے، اس میں ان کو غیر ذخیلکار کاشتکار کے حقوق حاصل ہوں گے۔ یعنی وہ نو توڑ کے ذریعے ان اراضی کے مالک نہیں بنیں گے، بلکہ مالکان کے کاشتکار قرار دیے جائیں گے۔ یہ قاعدہ بھی اسی تصور پر مبنی ہے کہ شملات کی غیر آباد اراضی مالکان دیہہ کی ملکیت ہیں، لہذا نو توڑ کر نیوالا ان کا کاشتکار ہے، حالانکہ اسلامی احکام کی رو سے نو توڑ کرنے والے یہ لوگ اس زمین کے مالک قرار پاتے ہیں، جیسا کہ سردار محمد یوسف بنام حکومت پاکستان (پی ایل دی ۱۹۹۱ء سپریم کورٹ ۷۷۶ تا ۷۷۴) کے مقدمے میں یہ عدالت متفقہ طور پر فیصلہ کر چکی ہے، لہذا یہ قاعدہ بھی اسلامی احکام کے خلاف ہے۔

۵۲۔ ”واجب العرض“ کی دفعہ نمبر (۱) کے اسی فقرے میں آگے کہا گیا ہے کہ:-

”غیر ذخیلکاران بھی اپنی اراضی کے متصل رقبے میں نو توڑ کر سکتے ہیں مگر اس رقبے کا لگان اس مالک کو دیں گے جس کے ماتحت وہ پہلے سے ہیں، اور اپنی آبادی سے بلاتعین لگان نو توڑ نہیں کر سکتے۔“

اس فقرے میں گاؤں کے باشندوں کی تیسری کٹیگری یعنی ”غیر ذخیلکار“ کاشتکاروں کے شملات سے قائمہ اٹھانے پر پابندی عائد کی گئی ہے، اگرچہ اپنی زیر کاشت اراضی سے متصل رقبہ میں ان کو نو توڑ کی اجازت دی گئی ہے، لیکن ساتھ ہی انھیں اس بات کا پابند بنادیا گیا ہے کہ جو رقبہ زمین وہ نو توڑ کر کے زیر کاشت لائیں، اس کا لگان وہ اسی مالک کو ادا کریں جس کے وہ کاشتکار ہیں، گویا ان کی نئی آبادی ہوئی زمین کا مالک بھی عملاً ان کے بجائے اس زمیندار کو قرار دیا گیا ہے جس کے وہ کاشتکار

ہیں، یہ قاعدہ بھی مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق اسلامی احکام کے خلاف ہے، کیونکہ اس زمیندار کو شرعاً شاملات کی اس زمین کا مالک قرار نہیں دیا جاسکتا، جسے اس نے خود آباد نہیں کیا، اس کے بجائے شرعاً وہ کاشتکار اس زمین کا مالک بن جائیگا، جو ایسی زمین میں نو توڑ کر کے اسے آباد کرے، جیسا کہ سردار محمد یوسف کے محولہ بالا مقدمے میں قرار دیا جا چکا ہے، لہذا کاشتکار کے ذمے اس زمیندار کو لگان ادا کرنے کی پابندی اسلامی احکام کے منافی ہے۔

۵۳۔ مذکورہ فقرے میں غیر ذیلکار کاشتکاروں پر دوسری پابندی یہ عائد کی گئی ہے کہ وہ اپنی اراضی سے دور نو توڑ نہیں کر سکتے، اگر نو توڑ کرنا چاہیں تو پہلے ”مالکان دیہہ“ سے اجازت لیکر ان کا لگان اٹکی مرضیہ کے مطابق طے کرنا ہوگا۔ یہ قاعدہ بھی اسلامی احکام کی خلاف ورزی ہے، نہ تو ”مالکان دیہہ“ کی طرف سے اراضی شاملات میں نو توڑ کرنے پر پابندی عائد کی جاسکتی ہے، جیسا کہ اوپر پیرا گراف نمبر ۴۹ میں گزر چکا ہے، اور نہ ان پر ”مالکان دیہہ“ کی طرف سے لگان عائد کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ پیرا گراف نمبر ۵۰ و ۵۱ میں بیان کیا گیا۔ لہذا یہ قاعدہ بھی اسلامی احکام کے منافی ہے۔

۵۴۔ زیر بحث ”واجب العرض“ کی دفعہ نمبر ۳ میں کہا گیا ہے کہ:-

”ہمارے گاؤں میں آمدنی شاملات اور نو کوئی نہیں ہے، البتہ فیس درختان جس کو مالکانہ بولتے ہیں محکمہ جنگل سے فروخت شدہ یا قابل حل شدہ درختان پر ایک خاص شرح سے ملتا ہے، جو کہ ضلع سے تقسیم ہوتا ہے، اس رقم کی تفریق اول ہر سہ اطراف میں حصہ مساوی کی جاتی ہے، ہم ہر سہ اطراف کے سرغنہ نمبرداران یہ رقم وصول کرتے ہیں، اور ہم نمبرداران حسب حصص رسی اٹھارہ جوڑیوں میں مابین شرکایان تقسیم کر دیتے ہیں یعنی ہر سہ اطراف میں شرکایان چھ چھ جوڑیاں ہیں، آئندہ بھی انہی حصص پر تقسیم ہوا کریں گی۔“

اس فقرے میں شاملات کے علاقے سے کانے یا گرائے ہوئے درختوں کی قیمت کا ایک حصہ جو ”مالکانہ“ کہلاتا ہے، اسکی تقسیم کا یہ قاعدہ مقرر کیا گیا ہے کہ یہ ”مالکانہ“ صرف مالکان دیہہ کے تین اطراف اور اٹھارہ جوڑیوں میں تقسیم ہوگا، جس کی تفصیل اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۲۲ میں پیچھے گزر چکی ہے۔

۵۵۔ اس قاعدہ کی بنیاد بھی وہی غیر اسلامی تصور ہے کہ شاملات کے اصل مالک صرف گاؤں کے رہنے والے ہیں، اور گاؤں کے دوسرے باشندوں کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے، دراصل وہ غیر آباد اور لاوارث زمینیں جنہیں فقہی اصطلاح میں ”موات“ کہا جاتا ہے، ان میں اگنے والے خود رو درختوں کو بھی کسی کی

شخصی ملکیت قرار نہیں دیا جاسکتا، بلکہ تمام باشندوں کے حقوق ان درختوں میں مساوی ہیں، اس اصول کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ جس طرح شاملات کی غیر آباد زمینوں میں ہر باشندے کو نو توڑ کو منظم بنانے کے لیے حکومت اسے کچھ قواعد کا پابند بنا سکتی ہے، اسی طرح درختوں کی دولت کا صحیح استعمال اور انھیں مفاد عامہ کے لیے زیادہ کارآمد بنانے کی خاطر اس عمل کو بھی قواعد کا پابند بنایا جاسکتا ہے، ضلع ہزارہ کے جنگلات کے سلسلے میں ہزارہ فارسٹ ایکٹ ۱۹۳۹ء کی دفعہ ۱۲ میں کچھ قواعد وضع کیے گئے ہیں، اس وقت چونکہ اس قانون کو ہمارے سامنے چیلنج نہیں کیا گیا، اس لیے اس قانون اور اس کے تحت بنائے ہوئے قواعد کی شرعی حیثیت ہمارے موضوع سے خارج ہے، لیکن اس قانون کے تحت عملاً صورت حال یہ ہے کہ اس علاقے کے شاملات سے جو درخت گرائے جاتے ہیں انکی فروخت صوبائی حکومت کے زیر نگرانی عمل میں آتی ہے، اور انکی قیمت کا ایک حصہ حکومت کو جاتا ہے، اور دوسرا شاملات کے حقداروں کے درمیان "مالکانہ" کے نام سے تقسیم کیا جاتا ہے۔

۵۶۔ لہذا شاملات کے ان خود درختوں سے ان کے حقداروں کے فائدہ اٹھانے کی اس وقت صرف یہی صورت ہے کہ "مالکانہ" ان کے درمیان تقسیم کر دیا جاتا ہے، چونکہ علاقے کے رواج کے مطابق شاملات پر صرف "مالکان دیہہ" کے حقوق ملکیت تسلیم کیے گئے ہیں، اس لیے زیر نظر "واجب العرض" میں یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ یہ "مالکانہ" صرف ان "مالکان دیہہ" کے درمیان تقسیم ہوگا جن کو پہلے تین اطراف میں پھر اٹھارہ جویوں میں بانٹا گیا ہے۔

۵۷۔ چونکہ اوپر یہ قرار دیا جا چکا ہے کہ شاملات کی غیر آباد زمینیں نہ "مالکان دیہہ" کی ملکیت ہیں اور نہ ان زمینوں کے فوائد کے معاملے میں ان کو گاؤں کے دوسرے باشندوں کے مقابلے میں کوئی ترجیحی حق حاصل ہے، اس لیے "مالکانہ" کی رقم صرف ان کے درمیان تقسیم کرنے کا رواج بھی اسلامی احکام کے منافی ہے۔

۵۸۔ اس وقت چونکہ بذات خود "مالکانہ" متعین اور تقسیم کرنے کا قانون ہمارے سامنے چیلنج نہیں ہوا، اس لیے اس کی شرعی حیثیت پر کوئی تبصرہ کیے بغیر ہم یہ قرار دیتے ہیں کہ چونکہ ان درختوں کا عملی فائدہ حق داروں کو صرف "مالکانہ" کی صورت میں مل رہا ہے، اس لیے یہ "مالکانہ" صرف "مالکان دیہہ" کے بجائے گاؤں سے تمام باشندوں میں تقسیم ہونا چاہیے، خواہ وہ "مالکان دیہہ" ہوں یا مالکان قبضہ، یا ذیلکار ہوں یا غیر ذیلکار کاشتکار۔ کیونکہ شاملات کے فوائد میں یہ سب برابر کے حصہ دار ہیں، اور کسی کو کسی پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے۔



## نتائج بحث

۵۹۔ مندرجہ بالا بحث کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) موضع بھوجہ کے ”واجب العرض“ کے اندراجات کو علاقے کے ایسے رواج کے ریکارڈ کی حیثیت حاصل ہے جو قانونی قوت رکھتا ہے، لہذا اس رواج کو قرآن و سنت کے مطابق یا مخالف قرار دینا اس عدالت کے اثر و اختیار میں داخل ہے۔

(۲) قرآن نے بارے میں اسلامی احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ گاؤں کے متصل اتنی زمین جو گاؤں والوں کی مشورہ و ضرورتوں کے لیے، مثلاً چراگاہ یا ایندھن کے حصول وغیرہ کے لیے ضروری ہو، وہ کسی شخص کی ملکیت نہیں ہو سکتی، نہ اس میں نو توڑ کر کے کسی کے لیے اس کا مالک بننا جائز ہے، اس کے بجائے یہ زمین پورے گاؤں کی مشترک زمین ہوگی، جس میں تمام باشندوں کا مساوی حق ہوگا۔ اس قسم کے رقبہ زمین کی حد بندی حکومت بھی کر سکتی ہے، اور گاؤں والے باہم رضامندی سے بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن اس محد و رقبہ زمین کے بعد شاملات کی جتنی غیر آباد زمینیں ہیں، ان میں گاؤں کے تمام باشندوں کا حق ہے، اور گاؤں کے تمام باشندے خواہ زمیندار ہوں یا کاشتکار، ان زمینوں میں نو توڑ کا حق رکھتے ہیں۔ اس حق کے استعمال کو منظم بنانے کے لیے حکومت قواعد بنا سکتی ہے، اور یہ شرط بھی عائد کر سکتی ہے کہ نو توڑ کے لیے حکومت سے اجازت لینی ضروری ہوگی (بشرطیکہ اجازت لینے کا عمل اتنا دشوار نہ ہو کہ عوام کے لیے اجازت کا حصول بہت مشکل ہو جائے، اور صرف با اثر لوگ ہی اجازت سے فائدہ اٹھا سکیں) لیکن ان قواعد کے مطابق جو شخص بھی ان اراضی میں نو توڑ کر لے گا، وہ اتنی زمین کا مالک قرار پائے گا جو اس نے آباد کر لی ہو، اور اس میں کاشت کرنے کے بعد مالکان دیہہ یا گاؤں کے کسی اور زمیندار کو کسی قسم کا لگان، کرایہ یا بٹائی دینے کا پابند نہیں ہوگا، خواہ وہ نو توڑ کرنے والا گاؤں کا کوئی زمیندار ہو، یا کاشتکار نیز شاملات کے اس علاقے کے درختوں کا جو ”مالکانہ“ فی الحال حکومت کی طرف سے دیا جا رہا ہے اس کے حقدار صرف مالکان دیہہ نہیں، بلکہ گاؤں کے تمام باشندے ہیں، خواہ وہ زمیندار ہوں یا کاشتکار اور یہ گاؤں کے تمام باشندوں کے درمیان تقسیم ہونا چاہیے۔

(۳) موضع بھوجہ کے ”واجب العرض“ میں جن رواجات کا ذکر ہے، ان میں سے مندرجہ ذیل رواج اسلامی احکام کے خلاف ہیں:-

(الف) شاملات دیہہ پر صرف گاؤں کے بانوں یا مالکان دیہہ کے حقوق ملکیت تسلیم کرنا، یا صرف ان کے درمیان شاملات کو تقسیم کرنا۔

(ب) ”شاملات“ کی غیر آباد زمینوں کے نو توڑ پر ”مالکان دیہہ“ کی طرف سے کسی قسم کی پابندی عائد کرنا یا نو توڑ کرنے والوں کو اس بات کا ذمہ دار ٹھہرانا کہ وہ مالکان دیہہ یا دوسرے زمینداروں کو شاملات میں نو توڑ کرنے کے عوض مالکان دیہہ کسی قسم کا لگان، کرایہ یا بٹائی کا ادا کریں۔

(ج) درختوں کا ”مالکانہ“ صرف مالکان دیہہ کے درمیان تقسیم کرنا اور گاؤں کے دوسرے باشندوں کو اس سے محروم قرار دینا۔

چنانچہ اس اپیل کو منظور کرتے ہوئے زیر بحث واجب العرض کی مذکورہ بالا باتوں کو جواباً (الف) اور (ب) اور (ج) کے طور پر درج کی گئی ہیں، اسلامی احکام کے منافی قرار دیتا ہوں۔

(محمد تقی عثمانی، رکن)

## زمین کی تقسیم پر پابندی شریعت کے خلاف ہے

مارشل لا ریگولیشن نمبر ۱۱۵ کے تحت مشترک زمین کی بعض مقدار پر تقسیم کی پابندی عائد ہو جاتی ہے اس خاص مقدار سے چھوٹی زمین کو آپس میں تقسیم کرنا قانون کے خلاف ہے اس قانون کے خلاف سپریم کورٹ میں اپیل دائر کی گئی چنانچہ اس کی سماعت کے بعد اس قانون کو خلاف شریعت قرار دے دیا گیا۔ یہ فیصلہ سپریم کورٹ آف پاکستان کے جج جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے تحریر فرمایا جو ذیل میں پیش خدمت ہے۔ ادارہ

### جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی

یہ تینوں اپیلیں چونکہ مارشل لا ریگولیشن نمبر ۱۱۵ (لینڈ ریفارمرز ریگولیشن ۱۹۷۲ء) (جسے آئندہ اس فیصلے میں ”ریگولیشن“ کہا جائے گا) کے بعض احکام سے متعلق ہیں، اس لیے ان تینوں کی سماعت بھی ایک ساتھ کی گئی، اور اس فیصلے کے ذریعے ان تینوں کا ایک ساتھ تصفیہ کیا جا رہا ہے، شریعت اپیل نمبر ۸۳، ۱۹۸۸ء کے اپیل کنندہ حاجی محمد انور نے دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ کے تحت ریگولیشن کے پیرا گراف نمبر ۲۲، ۲۳ کو قرآن و سنت کے منافی ہونے کی بنا پر فیڈرل شریعت کورٹ میں چیلنج کیا تھا جس نے اپنے فیصلے مورخہ ۸۔۱۱۔۱۹۸۸ء کے ذریعے اپیل کنندہ کی درخواست یہ کہہ کر خارج کر دی کہ وفاقی شرعی عدالت اپنے فیصلے حافظ محمد امین بنام اسلامی جمہوریہ پاکستان (اپنی اپیل ڈی ۱۹۸۱ء فیڈرل شریعت کورٹ ۲۳) میں اس قانونی مسئلے پر اپنا حکم صادر کر چکی ہے کہ ریگولیشن کے یہ دونوں پیرا گراف قرآن و سنت کے منافی نہیں، اب اپیل کنندہ نے فیڈرل شریعت کورٹ کے اس فیصلے کو اس عدالت میں چیلنج کیا ہے۔

جہاں تک ریگولیشن کے پیرا گراف نمبر ۲۳ کا تعلق ہے، وہ کفایتی مقدار (Economic Holding) کو زرعی زمینوں کے انتقال (Alienation) پر کچھ پابندیاں عائد کرتا ہے، اس

پیرا گراف کے بارے میں حاجی محمد انور کی درخواست تو فیڈرل شریعت کورٹ نے مسترد کر دی تھی، لیکن بعد میں اپنے ایک فیصلے مورخہ ۲۹-۶-۸۹ء کے ذریعے فیڈرل شریعت کورٹ نے اس پیرا گراف کو قرآن و سنت کے منافی قرار دیا، جس کے خلاف وفاق پاکستان کی دو مسئلہ اپیلیں، یعنی اپیل نمبر ۲۵ اور اپیل نمبر ۲۶۔ در۔ ۱۹۸۹ء اس وقت زیر تصفیہ ہیں، لہذا پیرا گراف نمبر ۲۳ کے بارے میں گفتگو ان اپیلوں کا تصفیہ کرتے وقت کی جائے گی۔

ریگولیشن کے پیرا گراف نمبر ۲۲ میں جو احکام دیے گئے ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) ایسی مشترک ملکیت کی زمین (Joint Holding) جو گزارے کی مقدار (Subsistence Holding) کے برابر یا اس سے کم ہو، اس کو کسی بھی حال میں تقسیم نہیں کیا جائیگا۔

(۲) ایسی مشترک ملکیت کی زمین جو گزارے کی مقدار سے زیادہ لیکن کفایتی مقدار (Economic Holding) سے کم ہو، اس کو اس طرح تقسیم نہیں کیا جائیگا کہ تقسیم کے نتیجے میں کسی شریک کی کل ملکیت اسکی پہلے سے مملوک زمین شامل کر کے گزارے کی مقدار سے کم رہ جائے۔

(۳) ایسی مشترک ملکیت کی زمین کو جو کفایتی مقدار کے برابر ہو، کسی بھی حالت میں تقسیم نہیں کیا جائیگا۔

(۴) ایسی مشترک ملکیت کی زمین جو کفایتی مقدار سے زائد ہو، اس طرح تقسیم نہیں کی جائیگی کہ تقسیم کے نتیجے میں کسی بھی شریک کی کل ملکیت اسکی پہلے سے مملوک زمین کو شامل کر کے کفایتی مقدار کے برابر نہ رہے، یا کسی ایک شریک کی ملکیت گزارے کی مقدار سے کم رہ جائے۔

(۵) اس پیرا گراف کے مذکورہ بالا احکام کی خلاف ورزی میں جو تقسیم کی جائیگی، وہ کالعدم ہوگی۔

واضح رہے کہ ریگولیشن کے یہ احکام اس سے پہلے اس عدالت کے سامنے قزلباش وقت بنام لینڈ کمشنر پنجاب کے مقدمے (پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ ۹۹) میں بھی زیر بحث آئے تھے، لیکن اس مقدمے میں اس مسئلے کا حتمی تصفیہ مؤخر کر دیا گیا تھا۔

اپیل کنندہ کو اس پیرا گراف پر یہ اعتراض ہے کہ اس میں گزارے کی مقدار یا کفایتی مقدار کی زمین کو تقسیم کرنے پر جو پابندی عائد کی گئی ہے وہ قرآن و سنت کے خلاف ہے کیونکہ جو شخص بھی کسی

جائیداد میں کسی بھی حصے کا مالک ہوا سے یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوسرے شرکاء سے تقسیم کا مطالبہ کر کے اپنا حصہ الگ کر لے، لیکن ریگولیشن کا پیرا گراف نمبر ۲۲۔ اس کے اس حق پر پابندی عائد کرتا ہے جس کے نتیجے میں کسی مشترک زمین کے چھوٹے حصہ داران خاص طور پر سخت مصیبتوں کا شکار ہوتے ہیں اور بعض اوقات چھوٹے حصہ داروں کو ان کا حق دینے سے بھی انکار کرتے ہیں اور بعض اوقات پیداوار کی تقسیم میں سخت نا انصافی سے کام لیتے ہیں اور اس پیرا گراف کا نتیجہ عملاً اس کے سوا کچھ نہیں نکلا کہ باقوت و افراد کو کمزوروں کا حق دبانے کے لیے ایک ہتھیار میسر آ گیا ہے اگر چھوٹے حصہ داروں کا اپنا حصہ تقسیم کر کے الگ کرنے کا اختیار حاصل ہو تو وہ اپنی ملکیت کو ان زور آور افراد کے چنگل سے نکال کر اپنی زمین کا مناسب نفع حاصل کر سکتے ہیں۔

دوسری طرف دفاق پاکستان کے فاضل وکیل حافظ اے رحمن نے یہ موقف اختیار کیا کہ گنڈا رے کی مقدار اور کنٹینی مقدار کی اراضی کو تقسیم کرنے سے ممانعت کا مقصد ایک عمومی مصلحت کا تحفظ ہے اور چونکہ یہ پابندی مصداق عامہ کے تحت لگائی گئی ہے اس لیے یہ قرآن و سنت کے خلاف نہیں، اس سلسلے میں انھوں نے فیڈرل شریعت کورٹ کے سابق فیصلے حافظ محمد امین بنام دفاق پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹۸۱ء فیڈرل شریعت کورٹ) کے فیصلے کا حوالہ دیا، جس میں یہ کہا گیا ہے کہ ریگولیشن کا پیرا گراف نمبر ۲۲۔ اس مصلحت کے تحت وضع کیا گیا ہے کہ زمینوں کی تقسیم و تقسیم کے نتیجے میں زمین کی مجموعی پیداوار کم ہو جاتی ہے جس سے ملکی معیشت و نقصان پہنچتا ہے لہذا اگر حکومت نے مصلحت عامہ کے تحت یہ پابندی عائد کی ہے تو یہ قرآن و سنت کے خلاف نہیں۔

پھر اس مسئلے پر فریقین کے دلائل سننے اور اس کے متعلق مسائل پر تفصیل کے ساتھ غور کیا جائے تو تھکے تھکے دو باتوں پر الگ الگ غور کرنا ہوگا، پہلی بات یہ ہے کہ کیا اصولی طور پر ہر حصہ دار کو یہ شرعی حق ہے کہ وہ تقسیم کا مطالبہ کر کے اپنا حصہ الگ کروائے؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر حکومت اس حق سے تو مخصوص حالات میں حکومت اس حق پر پابندی عائد کر سکتی ہے؟ اور وہ مخصوص حالات کون سے قانون میں موجود تھے یا نہیں؟

جہاں تک پہلے مسئلے کا تعلق ہے قرآن و سنت کے ارشادات سے یہ بات واضح ہے کہ ہر مالک کو یہ حق ہے کہ اپنی ملکیت میں شرعی قواعد کے دائرے میں رہتے ہوئے جو چاہے تصرف کرے، اور اس میں کسی دوسرے کی مداخلت قبول نہ کرے اس سلسلے میں قرآن و سنت کے متعدد ارشادات اس ممانعت کے تحت قریباً نصف بنام لینڈ مشنری پنجاب (پی ایل ڈی ۱۹۹۰ سپریم کورٹ ۹۹) میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیے جا چکے ہیں لیکن اس سلسلے میں ایک مختصر اصولی ہدایت آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد

میں موجود ہے۔

”کل ذی مال احق بماله قال ابن وهب بصنع به مایشاء“  
 ”ہر مال والا اپنے مال کا دوسروں سے زیادہ مستحق ہے حدیث کے راوی ابن وہب  
 کہتے ہیں کہ وہ اپنے مال میں جو چاہے تصرف کرے“ (السنن الکبریٰ للبیہقی  
 ص ۷۸ ج ۶)

نیز ایک اور حدیث حضرت حبان النخعی سے ان الفاظ میں مروی ہے کہ:

”کل احد احق بماله من والده وولده والناس اجمعین“  
 ”یعنی ہر شخص اپنے مال کا اپنے باپ، بیٹے اور دوسرے تمام انسانوں سے زیادہ  
 مستحق ہے“ (السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الکاتب، ص ۳۱۹ ج ۱۰)

علامہ سیوطی کی ”الجامع الصغیر“ میں اس حدیث پر ”صحیح“ کی علامت لگی ہوئی ہے اگرچہ علامہ  
 منادی نے فیض القدر میں ص ۹ ج ۵ پر اس کو سند کو مشکوک بتایا ہے لیکن اول تو امام بیہقی نے اس حدیث  
 پر کوئی اعتراض نہیں کیا دوسرے اس کے مفہوم کی تائید عمر بن منکدر کی مذکورہ بالا روایت سے بھی ہوتی  
 ہے لہذا اپنے مفہوم کے اعتبار سے یہ حدیث یقیناً قابل اعتماد ہے۔

اسی طرح قرآن کریم نے میراث کی تقسیم پر بہت زور دیا ہے اور اس سلسلے میں مندرجہ ذیل  
 آیت کریمہ بطور خاص اصولی ہدایت کی حامل ہے۔

”لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ  
 الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ نَوْحَةٌ نَّصِيبًا مِّمَّا تَرَكَ“

مردوں کے لیے حصہ ہے اس مال میں جو والدین اور اقارب چھوڑ کر جائیں اور  
 عورتوں کے لیے حصہ ہے اس مال میں جو والدین اور اقارب چھوڑ کر جائیں خواہ وہ  
 مال تھوڑا ہی بہت یہ حصہ مقرر کردہ ہے“ (النساء)

اس آیت میں خاص طور پر صراحت کی گئی ہے کہ حصہ تھوڑا ہو یا بہت ہر حالت میں ورثاء کو ملنا

پا جیتے۔

اس کے علاوہ قرآن کریم نے قیموں کے مال کے تحفظ پر بھی بہت زور دیا ہے اور ارشاد فرمایا

”وَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالطَّبَاطِيبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى  
 أَمْوَالِكُمْ إِنَّكُمْ أَنْتُمْ حُوتٌ كَبِيرٌ“

اور قییموں کو ان کا مال ان کے سپرد کر دو، اور اچھے مال کو خراب کے ساتھ نہ بدلو، اور  
ان کا مال اپنے مال کے ساتھ ملا کر مت کھاؤ، بلاشبہ یہ بہت بڑا گناہ ہے" (سورۃ  
النساء)

نیز ارشاد فرمایا:

"إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا  
وَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا"

جو لوگ قییموں کا مال ناحق کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹ میں آگ کھا رہے ہیں اور  
عنقریب دہکتی ہوئی آگ میں داخل ہوں گے" (سورۃ النساء)

نیز ارشاد فرمایا:

"فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشَدًا فَأَذْفُقُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"

پس جب تم ان قییموں کے اندر سمجھ محسوس کرو تو ان کے مال ان کو دے دو" (سورۃ  
النساء)

ان تمام آیات سے یہ اصول واضح ہوتا ہے کہ ہر وہ شخص جو اپنے مال کا انتظام کرنے کی سمجھ اور  
اہلیت رکھتا ہو وہ اس بات کا مستحق ہے کہ اس کا مال اسی کے حوالے کیا جائے اور اس پر کسی دوسرے کی  
عمل درائی باقی نہ رہے۔

تیسری طرف قرآن کریم نے یہ حقیقت بھی بیان فرمائی ہے کہ شرکت اور ساجھے کے معاملات  
میں بہت سے لوگ اپنے شریکوں کے ساتھ ظلم اور زیادتی کا برتاؤ کرتے ہیں، چنانچہ ارشاد ہے:-

"وَأَنْ تَكْبِرُوا مِنْ الْخُلَاطَاءِ لِيَتَغَيَّرَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ"

اور بلاشبہ بہت سے شرکت دار ایسے ہیں کہ وہ ایک دوسرے پر ظلم کرتے  
ہیں۔ (سورۃ ص: ۲۴)

قرآن کریم کی ان تمام آیات اور احادیث کے مجموعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو شخص  
کسی مال یا جائیداد کا مالک ہے اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے دوسرے کی شرکت سے الگ کر کے  
خالص اپنے قبضے اور تصرف میں لائے اور اسے کسی دوسرے کے ساتھ شرکت برقرار رکھنے پر مجبور نہیں  
کیا جاسکتا۔

قرآن و سنت کے انہی ارشادات کی بناء پر تمام فقہاء اس بات کے قائل رہے ہیں کہ مشترک  
جائیداد کے ہر شریک کو جائیداد تقسیم کروا کر اپنا حصہ الگ کر لینے کا پورا حق حاصل ہے علامہ ابن قدامہؒ

فرماتے ہیں۔

”ولو مثل احد هما شريكه مقاسمته فامتنع اجبره الحاكم على ذلك اذا

ثبت عنده ملكها و كان ينقسم و ينشفعان به مقسوما“

اور اگر شرکاء میں سے کوئی ایک اپنے شریک سے تقسیم کا مطالبہ کرے، اور وہ انکار کرے، تو حاکم اسے تقسیم پر مجبور کرے گا بشرطیکہ مطالبہ کرنے والے نے اپنی ملکیت ثابت کر دی ہو، اور وہ مشترکہ چیز قابل تقسیم ہو اور تقسیم ہونے کے بعد اس سے دونوں فائدہ اٹھا سکتے ہوں“ (المغنی لابن قدامہ ص ۴۹۲ ج ۲)

اس اصول میں فقہاء کا کوئی اختلاف بھی منقول نہیں، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ:

”طلب صاحب الكثير القسمة و ابی الاخر فان القاضی یقسم عند الكل

وان طلب صاحب القليل القسمة و ابی صاحب الكثير فکذلک“

اگر زیادہ حصے والا تقسیم کا مطالبہ کرے، اور دوسرا شریک انکار کرے تو قاضی سب کے نزدیک تقسیم ضرور کرے گا اور اگر کم حصے والا تقسیم کا مطالبہ کرے اور زیادہ حصہ والا انکار کرے تب بھی یہی حکم ہے۔ (کہ تقسیم کی جائے گی) (عالمگیری ص ۴۹ ج ۲)

(۴ ج ۲۹)

قرآن و سنت کے مذکورہ ارشادات اور فقہاء امت کے ان اقوال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مشترک جائیداد کو تقسیم کروانا ہر شریک کا حق ہے اور اسے دوسرے کے ساتھ شرکت قائم رکھنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

البتہ جیسا کہ علامہ ابن قدامہ کے حوالے سے اوپر ذکر کیا گیا، اگر کوئی مشترک چیز قابل تقسیم ہی نہ ہو یا تقسیم کے نتیجے میں وہ کسی کے لیے فائدہ مند نہ رہے تو بے شک اس وقت تقسیم سے انکار کیا جاسکتا ہے مسئلے کے اس دوسرے پہلو پر ہم نے تزلزل و تردد کے مقدمے میں نسبتاً تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے اور یہ ذکر کیا ہے کہ بعض فقہاء کرام نے اس صورت میں بھی تقسیم سے انکار کو درست قرار دیا ہے جب تقسیم کے نتیجے میں کسی فریق کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو اس کے بعد مذکور فیصلے میں یہ کہا گیا تھا کہ:

”اس میں شک نہیں کہ فقہاء کرام نے تقسیم کے جو موانع بیان کیے ہیں، وہ زیادہ تر انفرادی ضرر سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی ان میں تقسیم کا نقصان کسی ایک شریک یا تمام



شرکاء کو پہنچتا ہے، اور اجتماعی ضرر سے انہوں نے بحث فرمائی، لیکن جب یہ اصول مان لیا جائے کہ ”ضرر“ کی بنیاد پر تقسیم کو چھوڑا جاسکتا ہے، تو اس میں اجتماعی ”ضرر“ بھی خود بخود داخل ہو جاتا ہے۔

۱۶۲۔ لہذا اگر تقسیم در تقسیم کے نتیجے میں ملک کی مجموعی پیداوار متاثر ہو رہی ہو، اور اس سے پورے ملک کی معاشی حالت ”ضرر“ کا شکار ہو سکتی ہو تو ایسی صورت میں اگر حکومت کسی معقول حد سے زائد تقسیم پر پابندی عائد کر دے تو مذکورہ بالا اصول کے تحت بظاہر اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے اور ایسی پابندی کو قرآن و سنت کے احکام سے متصادم کہنا بظاہر مشکل ہے لیکن اب دیکھنا یہ ہے کہ کفایتی مقدار یا گزارے کی مقدار کی زمین کو مزید تقسیم کرنے سے واقعی ”ضرر“ کس درجے کا ہے؟ اس موضوع پر ہمیں ان اپیلوں کی سماعت کے دوران خاطر خواہ معاونت نہیں مل سکی اس لیے فی الحال اس حصے کے حتمی فیصلے کو مؤخر کیا جاتا ہے‘ (پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ ۲۷۰)

لہذا اب مقدمے میں قابل غور سوال یہ رہ جاتا ہے کہ زرعی زمین کی تقسیم پر ریگولیشن کے پیرا گراف نمبر ۲۲ نے جو پابندی عائد کی ہے کیا وہ واقعتاً اس بنا پر لگائی گئی ہے کہ اس سے شرکاء کو یا بحیثیت مجموعی پورے ملک کی معیشت کو کوئی ناقابل برداشت نقصان پہنچتا ہے چونکہ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ زرعی زمین کی تقسیم در تقسیم کے نتیجے میں وہ چھوٹے چھوٹے حصوں میں بٹ جاتی ہے اور اس حصے بخرے (Fragmenation) کرنے سے زرعی پیداوار میں کمی واقع ہوتی ہے، اس لیے ہم نے دفاق پاکستان کے فاضل وکیل سے سوال کیا کہ وہ اس موقف کی تائید میں کوئی قابل اعتماد فی مواد پیش کریں، جس سے ثابت ہو کہ کفایتی مقدار یا گزارے کی مقدار کی زمینوں کو تقسیم کرنے سے زرعی پیداوار کی مقدار پر کوئی ناقابل برداشت برا اثر پڑتا ہے۔

ریگولیشن کی دفعہ نمبر ۲ شق (۲ بی) کی رو سے پیرا گراف نمبر ۲۲ اور ۲۳ کے مقصد کے لیے کفایتی مقدار سے مراد ایک ہی رقبہ یا موضع یا دیہہ میں واقع وہ زمین ہے جو سندھ اور بلوچستان میں ۲۳۔۱ ایکڑ اور دوسرے مقامات پر ۲ مرے یا ۵۰۔۱ ایکڑ ہو، اور دفعہ ۲ (۱۲) کی رو سے گزارے کی مقدار سے مراد ایک موضع یا دیہہ میں واقع وہ زمین ہے جو بلوچستان میں ۳۲۔۱ ایکڑ سندھ میں ۱۱۶ ایکڑ، اور باقی علاقوں میں آدھا مربع یا ساڑھے بارہ ایکڑ ہو۔ ہم نے دفاق پاکستان کے فاضل وکیل سے دریافت کیا کہ وہ

اس بات کا فنی ثبوت مہیا کریں کہ اس مقدار کی زمینوں کو تقسیم کرنے سے وہ نقصان لاحق ہو سکتا ہے جس کا ذکر فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں کیا گیا ہے اس سلسلے میں فاضل وکیل کو متعلقہ اداروں اور ماہرین سے رجوع کرنے کے لیے قابل لحاظ مہلت دی گئی لیکن فاضل وکیل نے متعلقہ اداروں سے رجوع کرنے کے بعد ہمیں یہ بتایا کہ ان کو تحقیق کرنے سے ایسی کوئی بنیاد فراہم نہیں ہوئی جس کی وجہ سے یہ کہا جاسکے کہ مذکورہ مقدار کی زمینوں کو تقسیم کرنے سے پیداوار میں کوئی ناقابل برداشت کمی واقع ہو جاتی ہے انھوں نے اس لینڈ کمیشن کی رپورٹ کے کچھ اقتباسات پیش کیے جس کی سفارشات پر لینڈ ریفارمرز کمیونیشن نافذ کیا گیا تھا لیکن ان کے پیش کیے ہوئے اقتباس سے یہ تو واضح ہوتا ہے کہ کفایتی مقدار (Holding Economic) اور گزارے کی مقدار (Subsistence Holding) کا تعین کس بنیاد پر کیا گیا ہے لیکن خود ان کے اعتراف کے مطابق اس اقتباس سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ پیرا گراف نمبر ۲۲ میں زرعی زمین کی جو مقداریں ناقابل تقسیم قرار دی گئی ہیں ان کو تقسیم کرنے سے ملکی پیداوار میں کس طرح ناقابل برداشت کمی واقع ہو جاتی ہے۔

ہم نے خود بھی لینڈ ریفارمرز کمیشن کی رپورٹ ۱۹۵۹ء کا مطالعہ کیا اس رپورٹ کے تیسرے باب (پیرا گراف نمبر ۳۱ تا ۳۳ صفحہ نمبر ۱۶ تا ۱۸) میں قطعات زمین کے چھوٹے ہونے کے نقصانات پر بحث کی گئی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر قطعہ زمین چھوٹا ہو تو کاشتکار کے وسائل (جن میں انسانی طاقت، جانور و آلات کاشت داخل ہیں) زمین پر مؤثر طریقے سے استعمال نہیں ہو پاتے، اس وجہ سے پیداوار کی لاگت بڑھ جاتی ہے اور خالص پیداواری نفع کم ہو جاتا ہے اور اس صورت میں مشینی آلات کا استعمال نئے کنویں کھودنا اور آبپاشی کے وسیع تر انتظامات نہیں کیے جاسکتے، کیونکہ یہ انتظامات اسی صورت میں ہو سکتے ہیں جب رقبہ زمین بڑا ہو اور اس قسم کے اخراجات کا تحمل کر سکے۔

دوسری طرف اپیل کنندہ کی طرف سے اس پہلو پر زور دیا گیا ہے کہ جس زمانے میں ریگولیشن کا نفاذ عمل میں آیا تھا اس دور میں اشتراکی نظام معیشت کے کیون سسٹم کا بڑا غلطہ تھا اور ذہنوں پر یہ تاثر قائم تھا کہ مشترک کاشت کے نظام سے پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے چنانچہ اس پیرا گراف کی حقیقی بنیاد مشترک کاشت کا تصور ہے حالانکہ یہ تصور اب بری طرح ٹیل ہو چکا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ اگر مالک زمین کو اپنی زمین پر مکمل قبضہ اور بلا شرکت غیرے تصرف کا حق حاصل ہو تو فطری بات یہ ہے کہ مالک زمین اپنی زمین کے چھوٹے چھوٹے حصے کو بھی زیادہ محنت اور توجہ سے کاشت کر کے زیادہ پیداوار حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کے برخلاف اگر زمین مختلف افراد کی مشترک ملکیت ہو اور اس میں مشترک طور پر کاشت کی جائے تو ذمہ داری کے بٹ جانے کی وجہ سے کاشت پر اتنی توجہ نہیں

ہوتی لہذا گزارے کی مقدار اور کفایتی مقدار کی تقسیم پر پابندی عائد کرنے سے پیداوار کے اضافے کا مطلوبہ مقصد بھی حاصل نہیں ہوتا، اس کے برعکس تجربہ یہ ہے کہ اس قانون نے مشترک کھاتے کے بڑے حصہ داروں کو چھوٹے حصہ داروں کا حق غصب کرنے کے لیے میدان ہموار کیا ہے۔

ہم نے فریقین کے ان دلائل پر تفصیل سے غور کیا، اگرچہ ریگولیشن کے پیرا گراف نمبر ۲۲ کی مصلحت یہی بیان کی جاتی ہے کہ گزارے کی مقدار اور کفایتی مقدار سے کم رقبہ پیداوار میں کمی کا باعث ہوتے ہیں لیکن اگر عملی صورتحال پر غور کیا جائے تو مندرجہ ذیل نکات قابل غور ہیں۔

(۱)۔ ایسا کوئی قابل اعتماد سائنٹفک ریکارڈ موجود نہیں ہے جس کی روشنی میں یہ بات وثوق اور اطمینان کے ساتھ کہی جاسکے کہ کفایتی مقدار اور گزارے کی مقدار کے رقبہ مشترک کھاتے میں ہونے کے باوجود زیادہ پیداوار کا باعث ہوتے ہیں اور ان سے کم رقبہ میں انفرادی ملکیت ہونے کے باوجود کم پیداوار ہوتی ہے وفاقی حکومت کے فاضل وکیل نے صراحتاً اعتراف کیا کہ وہ ایسا کوئی ریکارڈ پیش کرنے سے قاصر ہیں۔

(۲)۔ ایسی مثالیں بھی سامنے آئی ہیں جہاں زمینیں تقسیم نہ ہو سکنے کی وجہ سے غیر آباد پڑی ہوئی ہیں یا تو اس لیے کہ باہم تنازعے کی وجہ سے کوئی بھی زمین کو کما حقہ کاشت کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہے، یا اس لیے کہ جو شخص زمین پر عملاً متصرف ہے وہ کما حقہ توجہ نہیں دیتا یا اس لیے کہ چھوٹے حصہ دار مجموعی کاشت کے اخراجات میں اپنا حصہ دار نہیں کرتے اگر زمین خود ان کے اپنے تصرف میں ہوتی تو یہ صورت حال پیدا نہ ہوتی۔

(۳)۔ تیسرے خود مذکورہ پیرا گراف کے ذیل نمبر ۶ میں اس پیرا گراف کے مستثنیات کی فہرست دی گئی ہے جس کے نتیجے میں بہت سی صورتوں میں زمین کے بہت چھوٹے ٹکڑے ہو سکتے ہیں مثلاً پیرا گراف نمبر ۲۲ کے ذیل نمبر ۶ شق (ایف) میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی ایک کھاتے دار کا حصہ کسی مشترک جائیداد میں گزارے کی مقدار کے برابر ہو تو اس کے مطالبے پر جائیداد تقسیم کی جاسکتی ہے۔ خواہ اس کے نتیجے میں کسی دوسرے حصہ دار کا حصہ کتنا ہی کم کیوں نہ رہ جائے لہذا اگر پنجاب میں ایکڑ ۵ کنال پر مشتمل ایک زمین الف اور ب کے درمیان مشترک ہو اور اس میں الف کا حصہ ساڑھے بارہ ایکڑ اور ب کا حصہ صرف ایک کنال ہو تو اس شق کے تحت زمین تقسیم ہو سکتی ہے جس کا واضح نتیجہ یہ ہوگا کہ الف ساڑھے بارہ ایکڑ زمین لے کر الگ ہو جائے گا اور اب صرف ایک کنال لے کر الگ ہوگا اور ایک کنال کے اس چھوٹے سے ٹکڑے پر کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی اس کے برخلاف اگر دو یا زیادہ افراد فی کس بارہ ایکڑ تین کنال کے مالک ہوں تو ان میں سے کوئی بھی زمین تقسیم کرانے کا حق دار نہیں

ہوتا اس طرح پہلی صورت میں ایک کنال کے ٹکڑے کو گوارا کر لیا گیا اور دوسری صورت میں ۱۲-۱ ایکڑ تین کنال کے ٹکڑے کو بھی گوارا نہیں کیا گیا۔

اسی طرح ذیل نمبر ۶ کی شق (ڈی) کے تحت کہا گیا ہے کہ جب کسی گاؤں کا پورا رقبہ زمین کے انضمام (Consolidation) کی غرض سے از سر نو تقسیم کیا جا رہا ہو تو مشترک کھاتوں کی تقسیم پر کوئی پابندی عائد نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی زمین Evacuees اور Non Evacuees کے درمیان مشترک ہو اور کسی Rehabilitation یا سٹیمٹ اسکیم کے تحت تقسیم کی جائے تو اس میں کسی مقدار کی کوئی پابندی نہیں ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ چونکہ Evacuees کا حصہ عموماً خود گورنمنٹ کی ملکیت ہے اس لیے اس کا پورا حق دیا گیا ہے کہ وہ جس مقدار میں چاہے زمین کو تقسیم کرالے۔

اسی طرح شق (ای) میں کہا گیا ہے کہ جب ریگولیشن کے تحت کسی کی زمین گورنمنٹ لے رہی ہو تو گورنمنٹ کے لیے اس زمین کو دوسری زمین سے الگ کرنے کے لیے اس کو کسی بھی مقدار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے ان دونوں شقوں کا تقاضہ یہ ہے کہ گورنمنٹ کے حصار دار ہونے کی صورت میں گورنمنٹ کو تقسیم کا پورا حق دیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ پیرا گراف کے ذیل نمبر ۲ میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی حصار دار کی کوئی زمین کسی دوسرے گاؤں میں واقع ہو اور اس کا رقبہ مشترک کھاتے کے رقبے کے حصے میں مل کر گزارے کی مقدار کے برابر ہو جائے تب بھی تقسیم کی اجازت ہے حالانکہ اس صورت میں ایک گاؤں میں واقع رقبہ گزارے کی مقدار سے کم ہوگا جو ایک کنال بھی ہو سکتا ہے۔

ان مستثنیات سے یہ بات واضح ہے کہ گزارے کی مقدار سے کم رقبے میں پیداوار کی کمی کا نقصان خود ریگولیشن کی نظر میں ایسا دائمی اور ابدی اصول نہیں ہے کہ جو تمام صورتوں کو حاوی ہو بلکہ خود ریگولیشن نے اس سے کم مقداروں کی منجائش پیدا کی ہے جس کے نتیجے میں ہزار ہا زمینیں گزارے کی مقدار سے کم ہو سکتی ہیں۔

دوسری طرف یہ بات واضح ہے کہ چھوٹے حصار داروں کو تقسیم کا حق نہ دینے سے انکے ساتھ حق تلفیوں اور نا انصافیوں کا بہت بڑا دروازہ کھل گیا ہے ہمارے معاشرے میں امانت اور دیانت کا جو افسوسناک معیار ہے اس کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ خطرہ ناقابل انکار ہے کہ مشترک کھاتے کی جائیداد پر جو شخص عملاً قابض ہو وہ دوسرے حصار داروں کو ان کا واجب حصہ نہ دے اور چھوٹے حصار داروں کے لیے مقدمہ بازی کے ذریعے اپنا حق وصول کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے ایسے چھوٹے حصار دار

اپنا جائز حق اس صورت میں حاصل کر سکتے ہیں جب ان کا حصہ بلا شرکت غیرے اپنے تصرف میں ہو لیکن پیرا گراف ۲۲ کے احکام کے تحت ان کے لیے اپنا حق حاصل کرنے کے اس راستے پر مکمل پابندی عائد کر دی گئی ہے جس کے نتیجے میں ایسے غریب حصہ دار انتظار رہے کی بے بسی کا شکار ہیں نہ تو اپنا حصہ الگ کر اکر اس پر قبضہ حاصل کر سکتے ہیں اور نہ اپنے زور آور حصہ دار سے اپنا حق وصول کر سکتے ہیں اور نہ ان کے پاس اتنا وقت اور پیسہ ہے کہ وہ مقدمہ بازی کر سکیں۔

مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر یہ بات اطمینان کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ گزارے کی مقدار اور کفایتی مقدار کی زمینوں کو تقسیم کرنے سے ایسا ضرر ثابت نہیں ہو سکا جس کے نتیجے میں حصہ داروں کے حق تقسیم پر پابندی عائد کرنا درست ہو یہ بات پہلے بھی واضح ہو چکی ہے کہ قرآن و سنت کی رو سے ہر حصہ دار اس بات کا حق دار ہے کہ وہ اپنے حصے پر بلا شرکت غیرے قابض اور متصرف ہو اس حق پر حکومت کی طرف سے صرف اس صورت میں پابندی عائد کی جاسکتی ہے جب تقسیم سے ناقابل برداشت نقصان ہونے کا اندیشہ ہو اور چونکہ یہاں کوئی ایسا نقصان ثابت نہیں ہو سکا اس لیے ریگولیشن کا پیرا گراف نمبر ۲۲ مکمل طور پر قرآن و سنت کے احکام کی خلاف ورزی ہے۔

اب میں پیرا گراف نمبر ۲۴ کی طرف آتا ہوں اس پیرا گراف میں کہا گیا ہے کہ زمین کا کوئی بھی انتقال خواہ وہ بیع کے ذریعہ ہو یا ہبہ کے ذریعہ قانوناً ممنوع اور باطل ہے جس کے نتیجے میں کسی ایک شخص کی ملکیتی زمین کفایتی مقدار سے کم رہ جائے یا اگر وہ پہلے ہی کفایتی مقدار سے کم ہو تو گزارے کی مقدار سے کم رہ جائے۔

فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے پہلے فیصلے حافظ محمد امین بنام دفاق پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹۸۱ء ایف ایس سی) میں یہ قرار دیا تھا کہ یہ پیرا گراف قرآن و سنت کے احکام کے منافی نہیں ہے حاجی محمد انور اس فیصلے کے خلاف اپیل میں آئے ہیں لیکن پھر مورخہ ۲۹ جون ۱۹۸۹ء کو فیڈرل شریعت کورٹ نے دو درخواستوں پر فیصلہ دیتے ہوئے اپنے سابقہ موقف سے رجوع کیا اور ریگولیشن کے پیرا گراف نمبر ۲۴ کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا اب وفاقی حکومت نے شریعت اپیل نمبر ۲۵، ۲۶-۱۹۸۹ء کے ذریعے فیڈرل شریعت کورٹ کے اس نئے فیصلے کو چیلنج کیا ہے۔

فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے نئے فیصلے کی بنیاد یہ بنائی ہے کہ اس پیرا گراف کا اصل مقصد یہ ہے کہ کفایتی مقدار اور گزارے کی مقدار سے کم زمینوں کی تقسیم پر جو پابندی عائد کی گئی ہے وہ انتقالات کے ذریعے مجروح نہ ہو یہی وجہ ہے کہ ایک مالک زمین کو یہ اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنی پوری ملکیتی زمین کسی کو منتقل کر سکتا ہے، لیکن فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کی رائے میں اگر تقسیم پر

پابندی برقرار رہنے کی صورت میں زمین کے انتقال کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ زمین کا وہ حصہ منتقل الیہ کو الگ کر کے دے دیا گیا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ منتقل کرنے والے کی جگہ وہ مشترک زمین کا کھاتہ دار بن جائے گا، لہذا ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۲۲ کے برقرار رہتے ہوئے پیراگراف نمبر ۲۴ کا کوہ جواز نہیں، اس بنا پر فیڈرل شریعت کورٹ نے اسے قرآن و سنت کے احکام کے منافی قرار دے دیا ہے۔

لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ پیراگراف نمبر ۲۲ کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیے جانے کے بعد یہ ساری بحث بے فائدہ ہو جاتی ہے، پیراگراف نمبر ۲۲ میں زمینوں کے انتقال پر جو پابندیاں عائد کی گئی ہیں، ان کا واضح مقصد تقسیم پر عائد کردہ پابندیوں کو تحفظ دینا تھا، لہذا ان کے پیچھے وہی استدلال کارفرما ہے جو پیراگراف نمبر ۲۳ کی بنیاد ہے، اور جب ہم اس استدلال کو ناقابل اعتبار قرار دے چکے ہیں تو یہ پیراگراف ۲۳ کے برقرار رہنے کے لیے کوئی بنیاد باقی نہیں رہی۔

سید کمال کے مقدمے میں ہم قرآن و سنت کے تفصیلی دلائل کی روشنی میں یہ قرار دے چکے ہیں کہ:-

”قرآن و سنت کی رو سے بیع کا عام قانون یہ ہے کہ بیع فریقین کی رضامندی سے وجود میں آتی ہے۔ کوئی بھی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، اور اگر فریقین بیع پر راضی ہو جائیں (جبکہ بیع شریعت کے قانون کے مطابق درست بھی ہو) تو کسی بھی تیسرے فریق کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ اس باہم رضامندی کے سودے میں مداخلت کر کے اسے ختم کرائے“ (پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء سپریم کورٹ ۳۶۰-۴۱۸)

ظاہر ہے کہ ریگولیشن کا پیراگراف نمبر ۲۳۔ اس اصول کے خلاف ہے، اور حکومت کو مصالح عامہ کے تحت کسی بیع پر پابندی عائد کرنے کا جو حق حاصل ہے، وہ یہاں اس لیے اطلاق پذیر نہیں ہو سکتا کہ اس پابندی کی جو مصلحت بیان کی گئی ہے، ریگولیشن کا پیراگراف ۲۲ کے خاتمے کے بعد وہ مصلحت باقی نہیں رہتی۔ ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۲۳ درحقیقت پیراگراف نمبر ۲۲ کا منطقی نتیجہ تھا، کیونکہ تقسیم پر پابندی عائد کرنے کے بعد مشترک اراضی کے انتظام کے لیے کوئی قاعدہ ہونا چاہیے تھا، وہ قاعدہ پیراگراف نمبر ۲۳ نے فراہم کیا تھا، لیکن پیراگراف نمبر ۲۲ کے خاتمے کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

لہذا مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ (لینڈ ریفارمر ریگولیشن ۱۹۷۲ء) کے پیراگراف نمبر ۲۲ و ۲۳ اور ۲۴ ختمیوں کو کلی طور پر قرآن و سنت کے منافی قرار دیا جاتا ہے، اور شریعت اپیل نمبر ۳۔۔۔ در۔۔۔ ۱۹۸۸ء

(حاجی محمد انور بنام وفاقی حکومت پاکستان) منظور کی جاتی ہے، اور شریعت اپیل نمبر ۲۵۔۔۔ در۔۔۔ ۱۹۸۹ء (وفاقی حکومت بنام اللہ وسایا) اور شریعت اپیل نمبر ۲۶۔۔۔ در ۱۹۸۹ء (وفاقی حکومت پاکستان بنام سجوار وغیرہ) مسترد کی جاتی ہے۔  
 یہ فیملہ مورخہ ۳۰ نومبر ۱۹۹۳ء کو نافذ ہو جائے گا، جس کے ساتھ ہی ریگولیشن کے پیرا گراف نمبر ۲۲، ۲۳ اور ۲۴ قانون نافذ ہو جائیں گے۔

(محمد تقی عثمانی)

إِن فَحْكُمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ

## شفعہ کے رائج الوقت قوانین

## قرآن و سنت کے خلاف ہیں

ان قوانین کو قرآن و سنت کے مطابق بنانے کے لیے سپریم کورٹ کا فیصلہ

شفعہ کے متعدد قوانین جو وفاقی اور صوبائی سطحوں پر نافذ ہیں، انہیں قرآن و سنت کے خلاف ہونے کی بنا پر وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کیا گیا تھا وفاقی شرعی عدالت نے ۱۹۸۱ء میں اپنے ایک اکثریتی فیصلے کے ذریعے یہ درخواستیں خارج کر دیں، درخواست کنندگان نے اس فیصلے کے خلاف سپریم کورٹ کی شریعت ریلیٹ بنچ میں اپیل دائر کی، سپریم کورٹ نے یہ اپیلیں منظور کرتے ہوئے حکومت کو ہدایت کی ہے کہ وہ یکم جولائی ۱۹۸۶ء تک ان قوانین کو شریعت کے مطابق بنالے، یہ قوانین مذکورہ تاریخ سے اس فیصلے کے تحت کالعدم ہو جائیں گے۔ سپریم کورٹ کی اس بنچ میں جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے جو فیصلہ لکھا ہے، وہ ذیل میں پیش خدمت ہے۔

۱۔ ان مقدمات کے سلسلے میں میں نے محترم جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب کے مجوزہ فاضلانہ فیصلے کا مطالعہ کیا، اس عالمانہ فیصلے میں موصوف نے جن آراء کا اظہار فرمایا ہے اور جن نتائج تک پہنچے ہیں، میں اس سے کلی طور پر متفق ہوں، جس شرح و بسط کے ساتھ موصوف نے شفہ کے بارے میں قرآن و سنت اور فقہ اسلامی کے احکام بیان رمائے ہیں، وہ شفہ سے متعلق شریعت کے بنیادی اصول واضح کرنے کے لیے کافی ہیں اور ان کے تکرار کی ضرورت نہیں البتہ مقدمہ کی سماعت کے دوران جو مختلف نکات معرض بحث میں آئے ان کے بارے میں چند ضروری باتیں اس فیصلے میں پیش کرنا چاہتا ہوں۔

۲۔ زیر نظر مقدمات میں موضوع کے لحاظ سے ہمارے سامنے بنیادی طور پر چار مسئلے تصفیہ طلب

ہیں:



(۱) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کی متابعت میں اسلامی فقہ کے اندر شفعہ کے حقداروں کی جو تین صورتیں بیان کی گئی ہیں، یعنی:

(الف) شریک ملکیت۔

(ب) شریک حقوق اراضی مملوک۔

(ج) بیڑوسی

آیا کسی پچھلے پھر کو شرعی اختیار ہے کہ وہ ان قسموں میں کسی قسم کا اضافہ کر کے شفعہ کا کوئی چوتھا حقدار پیدا کرے، اور اگر کوئی قانون ایسے کسی چوتھے حقدار کی گنجائش پیدا کرے تو وہ قرآن و سنت سے متصادم ہو گا یا نہیں؟

(۲) شفعہ کے مذکورہ بالا تین حقداروں کے درمیان ترجیح کے لحاظ سے جو ترتیب سنت یا اسلامی فقہ سے سمجھ میں آتی ہے، اس ترتیب کو بدل کر کوئی مختلف ترتیب مقرر کرنا قرآن و سنت سے متصادم ہو گا یا نہیں؟

(۳) سنت نے شخصی ملکیت کی ہر جائیداد غیر منقولہ کا حق عائد کیا ہے، کیا کسی حکومت کو یہ اختیار ہے کہ وہ جائیداد غیر منقولہ کی بعض خاص خاص قسموں کو شفعہ کے احکام سے مستثنیٰ کر دے؟

(۴) شفعہ کے لیے میعاد سماعت ایک سال مقرر کرنا اسلامی احکام کی رو سے درست ہے یا نہیں؟

۳۔ ان مسائل سے متعلق اپنی تحقیق کا حاصل ترتیب وار پیش کرنا چاہتا ہوں لیکن اس سے پہلے ایک حقیقت کی وضاحت ضروری ہے:

۴۔ اسلام میں شفعہ کے قانون کی حیثیت کسی مستقل قانون کی نہیں، بلکہ یہ بیع و شراء کے عام قانون میں ایک استثناء کی حیثیت رکھتا ہے قرآن و سنت کی رو سے بیع کا عام قانون یہ ہے کہ بیع فریقین کی رضامندی سے وجود میں آتی ہے، کوئی بھی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، اور اگر فریقین بیع پر راضی ہو جائیں، (جبکہ بیع شریعت کے قوانین کے مطابق درست ہو رہی ہو) تو کسی بھی تیسرے فریق کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ اس باہمی رضامندی کے سودے میں مداخلت کر کے اسے ختم کرے، اس سلسلے میں قرآن و سنت کے احکام مندرجہ ذیل ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً

عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ، (النساء: ۲۹)

”اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ، الا یہ کہ

وہ کوئی تجارت ہو، جو تمہاری باہمی رضامندی سے وجود میں آئی ہو۔  
یہ آیت واضح طور پر بتا رہی ہے کہ کسی دوسرے شخص کا مال، خواہ بیع اور تجارت ہی کے ذریعہ  
کیوں نہ ہو، اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں۔  
اسی طرح ارشاد ہے:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِنَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ  
أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ۔ (البقرہ: ۱۸۸)

”اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طریقے پر مت کھاؤ، اور ان معاملات کو  
اس غرض سے حکام کے پاس نہ لے جاؤ، کہ لوگوں کے مال کا ایک حصہ گناہ کے  
طریقے پر کھاؤ، حالانکہ تم جانتے ہو۔“

۵۔ اسی طرح اصل قانون یہ ہے کہ ہر جائز معاہدہ جو فریقین کے درمیان ہوا ہو، کسی تیسرے کی  
مداخلت کے بغیر اپنے منطقی انجام کو پہنچے، فریقین اس معاہدے کے مطابق عمل کریں، اور دوسرے لوگ  
اس جائز معاہدہ کا احترام کریں، قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آَوْفُوا بِالْعُقُودِ، (المائدہ: ۱)  
”اے ایمان والو! معاہدات کو پورا کرو۔“

نیز ارشاد ہے:

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا۔ (الاسراء: ۳۴)

”اور معاہدے کو پورا کرو، بلاشبہ معاہدے کے بارے میں باز پرس ہوگی۔“

۶۔ اسی طرح رسول کریم سرور دو عالم ﷺ نے بہت سے ارشادات بھی اس پر دلالت کرتے  
ہیں، کہ فریقین کی رضامندی کے بغیر بیع درست نہیں ہوتی، اور معاہدے میں کسی تیسرے شخص کو  
مداخلت کا حق نہیں، ارشاد ہے،

”لا يَحِلُّ مَالٌ أَمْرِي الْبَطِيلِ نَفْسٍ مِنْهُ“

”کسی شخص کا مال اس کی خوشنودی کے بغیر حلال نہیں“

(مشکوٰۃ المصابیح، ج ۱ ص ۲۵۵، قدیمی کتب خانہ، کراچی، بحوالہ شعب الایمان للبیہقی، وجمع

الترائد، ج ۲ ص ۱۷۲، بحوالہ ابویعلیٰ)

ایک اور حدیث میں، جو صحیح ابن حبان میں حضرت ابو حمید ساعدی سے مروی ہے، آنحضرت

ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”لایحل للمسلم ان یأخذ عصا اخیه بغیر طیب نفس منہ۔“  
 ”کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کی لاشی بھی اسکی خوشدلی کے  
 بغیر لے۔“

(موارد الطمان الی زوائد ابن حبان، المیشی ص ۲۸۳ المطبعہ المستفیہ، الروضۃ)  
 یہی حدیث مسند احمد اور مسند بزار میں بھی مزید تفصیل کے ساتھ مروی ہے، اور علامہ بیہقی اس  
 سند کی تحقیق کے بعد فرماتے ہیں: ”رجال الجميع رجال الصحيح“ یعنی ان تمام روایات کے  
 راوی صحیح کے راوی ہیں۔

(مجمع الزوائد ص ۱۷۱ ج ۴، دار صادر، بیروت)

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

”قد نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع المضطر:  
 رسول اللہ ﷺ نے اس بیع سے منع فرمایا جس میں کسی شخص کو بیع پر مجبور کیا گیا۔  
 سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، باب النہی عن بیع المضطر، حدیث نمبر ۳۲۸۲)  
 مزید حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:  
 ”لایبیع بعضکم علی بعض“

”تم میں سے کوئی شخص دوسرے کی بیع پر بیع نہ کرے“

(صحیح البخاری، کتاب البیوع، باب نمبر ۵۸ حدیث نمبر ۲۱۳۹ صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب

تحريم الرجل علی بیع اخیہ، حدیث نمبر ۳۶۹۴)

۷۔ اس حدیث میں بیع کی تکمیل کے بعد کسی تیسرے شخص کو مداخلت کو سختی کے ساتھ منع فرمایا گیا  
 ہے، حدیث کے شارحین نے دوسرے کی بیع پر بیع کرنے کی تشریح اس طرح کی ہے کہ ایک شخص نے  
 دوسرے سے کوئی چیز خریدی، اور بائع نے یہ شرط لگائی کہ تین دن کے اندر اندر اگر میں چاہوں گا، تو یہ  
 بیع منسوخ کر دوں گا، اب تیسرا شخص آخر بائع سے یہ کہتا ہے کہ تم اپنے اختیار کو استعمال کرتے ہوئے  
 بیع کو منسوخ کر دو، میں تم سے یہ چیز زیادہ پیسوں میں خرید لوں گا، آنحضرت ﷺ نے اس تیسرے  
 شخص کی مداخلت کو ناجائز قرار دیا۔

۸۔ بلکہ فریقین کے معاہدے کے احترام کا عالم یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان ابھی بیع مکمل  
 نہ ہوئی ہو، اور ابھی بھاؤ تاؤ (Bargaining) ہی ہو رہا ہوں، تو اس وقت بھی کسی تیسرے شخص کے  
 لیے یہ جائز نہیں قرار دیا گیا کہ وہ بیع میں آکر اپنے لیے بھاؤ تاؤ شروع کر دے، حضرت ابو ہریرہؓ

روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”لا یسلم المسلم علی سوم اخیہ“

”کوئی مسلمان اپنے بھائی کے مول بھاؤ پر خود اپنا مول بھاؤ نہ کرے“

(صحیح البخاری، کتاب المبیوع، باب نمبر ۵۸، صحیح مسلم، کتاب المبیوع، حدیث نمبر ۳۶۹۶)

۹۔ اسی طرح ایک اور حدیث میں حضرت جابر روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”لیسبع حاضر لباد، دعوا للناس یرزق اللہ بعضهم من بعض“

”کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت نہ کرے، لوگوں کو چھوڑ دو، کہ اللہ تعالیٰ ان

میں سے ایک کو دوسرے سے رزق پہنچائے۔“

(صحیح مسلم، کتاب المبیوع، حدیث نمبر ۳۷۰۹، ابوداؤد، کتاب الاچارہ حدیث نمبر

(۳۳۳۲)

۱۰۔ اس حدیث میں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ جب کوئی دیہاتی دیہات سے مال لیکر آئے، تو اسے آزادی سے اپنا مال فروخت کرنے دو، اور کوئی شہری اس کا ایجنٹ بن کر اس کا مال فروخت نہ کرے، تاکہ وہ اور اس کے خریدار آزادی سے باہم معاملہ کر سکیں اور ان کے باہم معاملے میں کسی تیسرے کی مداخلت نہ ہو، اس حکم کے ساتھ اس کی جو علت ارشاد فرمائی گئی ہے، وہ اسلام کے معاشی احکام کا ایک بنیادی اصول ہے، اور وہ یہ کہ ”لوگوں کو چھوڑ دو، کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے ایک کو دوسرے کے ذریعے رزق پہنچائے۔“

اس اصول کا خلاصہ بھی یہی ہے کہ جب افراد باہمی رضامندی سے کوئی جائز معاملہ کر رہے ہوں، تو کسی تیسرے شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ ان کے درمیان دخل اندازی کر کے اس معاملے کو خراب کرے، یا اس کی نوعیت میں کوئی تبدیلی پیدا کرے۔

۱۱۔ شفعہ میں مذکورہ بالا احکام اور اصول کی دو طرف خلاف درزی پائی جاتی ہے۔

(۱) دو اشخاص نے باہمی رضامندی اور خوشدلی کے ساتھ بیع کا جو جائز معاملہ کیا تھا، تیسرا شخص (یعنی شفیع) اس میں مداخلت کرتا ہے، اور اسے اپنے منطقی انجام تک پہنچنے سے روکتا ہے۔

(۲) جب کسی شخص کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہو جاتا ہے، تو وہ اصل خریدار سے اس کی رضامندی اور خوشدلی کے بغیر، زبردستی جائیداد خریدتا ہے:

ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں قرآن و سنت کے ان احکام کے خلاف ہیں، جو اوپر بیان کیے

گئے، لہذا اگر شفعہ کو جائز قرار دینے کے لیے آنحضرت ﷺ کے خصوصی (Specific) احکام نہ ہوتے، تو قرآن و سنت کے مذکورہ بالا احکام کی روشنی میں شفعہ کسی بھی شخص کے لیے جائز نہ ہوتا، اور اس صورت میں اگر کوئی قانون شفعہ کو جائز قرار دیتا تو وہ یقیناً قرآن و سنت کے مذکورہ بالا احکام سے متصادم ہوتا۔

۱۲۔ لیکن شفعہ اس بناء پر شرعاً جائز قرار پایا، کہ اسے جائز کرنے کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت میں خصوصی (Specific) احکام عطا فرمائے (یہ احکام ان احادیث سے واضح ہیں جو محترم جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں ذکر فرمائی ہیں) لہذا شفعہ کے ان احکام کی حیثیت بیع کے مذکورہ بالا احکام کے مستثنیات (Exceptions) کی ہے جن کا قاعدہ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی حد میں محدود رہتے ہیں، ان پر قیاس کر کے استثناء کو مزید وسیع نہیں کیا جاسکتا، لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے افراد کو شفعہ کی اجازت دی ہے، حق شفعہ انہی تک محدود رہیگا، اس کو اس کے آگے وسیع نہیں کیا جاسکے گا۔

۱۳۔ وفاق پاکستان کے فاضل وکیل جناب سید ریاض الحسن گیلانی صاحب نے اپنی بحث کے دوران یہ دلیل پیش کی، کہ احادیث میں شفعہ کے تین حقدار بیان کیے گئے ہیں، لیکن کسی چوتھے حقدار کی نفی نہیں کی گئی، لہذا اگر کسی قانون کے ذریعہ کوئی چوتھا حقدار پیدا کر دیا جائے، تو اس سے ان احادیث کی خلاف ورزی نہیں ہوگی، اس لیے ایسے قانون کو قرآن و سنت سے متصادم نہیں کہا جاسکتا۔

۱۴۔ لیکن شفعہ کے سلسلے میں قرآن و سنت کے احکام کی جو صورتحال میں نے اوپر بیان کی ہے، اس سے فاضل ایڈووکیٹ کی اس دلیل کا خود بخود جواب ہو جاتا ہے صورتحال دراصل یہ ہے کہ قرآن و سنت کے وہ ارشادات جن کا ذکر میں نے اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۴ سے ۹ تک کیا ہے ان کا تقاضا یہ تھا کہ شفعہ جائز ہی نہ ہوتا، لہذا ان عمومی احکام کے بعد شفعہ کے ناجائز ہونے کے لیے کسی خصوصی (Specific) دلیل کی ضرورت نہیں، ہاں! اس کے جائز ہونے کے لیے دلیل کی ضرورت ہے، شفعہ کے تین حقداروں کے سلسلے میں چونکہ یہ دلیل سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شکل میں آگئی اس لیے ان کے حق میں شفعہ جائز قرار پایا، اب تین حقداروں کے سوا تمام افراد کے حق میں قرآن و سنت کے عام ارشادات کے تحت (جن کا ذکر فقرہ نمبر ۴ تا ۹ میں گزرا ہے) شفعہ اپنی اصل کے مطابق ممنوع رہے گا، اس کی ممانعت کے لیے الگ سے قرآن و سنت کے خصوصی ارشاد کی ضرورت نہیں ہوگی اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ان کے علاوہ چوتھا شخص بھی شفعہ کا حقدار ہو سکتا ہے تو اپنے اس عمل کو قرآن و سنت کے مطابق ثابت کرنے کی ذمہ داری اس کی ہے، کہ وہ قرآن و سنت کا کوئی خصوصی حکم

پیش کرے جو اس چوتھے شخص کو بھی شفعہ کا حق دیتا ہو، فاضل ایڈووکیٹ قرآن کریم یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی ایسا حکم ہمیں نہیں دکھائے جو ان تین قسموں کے علاوہ شفعہ کی کسی چوتھی قسم پر دلالت کرتا ہو، لہذا کسی چوتھے حقدار کو شفعہ کا حق دینا قرآن و سنت کے ان ارشادات سے یقیناً متصادم ہوگا، جو فقرہ نمبر ۹۲۴ میں ذکر کیے گئے ہیں۔

۱۵۔ فاضل ایڈووکیٹ کی دوسری دلیل یہ تھی کہ شفعہ کے تین قسم کے حقداروں کو یہ حق اس علت کی بناء پر دیا گیا ہے کہ بیع کے نتیجے میں ان کو نقصان پہنچ سکتا ہے، لہذا اگر یہ علت کسی اور شخص کے ساتھ بھی موجود ہو، یعنی اس کو بھی بیع سے نقصان پہنچ سکتا ہو تو اس کو بھی قیاس کے ذریعہ اسی طرح حق شفعہ دیا جاسکتا ہے، جیسے تین حقداروں کو دیا گیا۔

۱۶۔ اس میں شک نہیں کہ ”قیاس“ (Anology) اسلامی قانون کے مآخذ میں سے ایک اہم مآخذ ہے لیکن اس پر عمل کرنے کے لیے کچھ ضروری شرائط ہیں، جن کے بغیر قیاس درست نہیں ہوتا، ان میں سے ایک اہم شرط یہ ہے کہ جو قانون خود خلاف قیاس ہو (یعنی وہ عام اصولوں کے برخلاف قرآن و سنت کی کسی خاص نص کی بناء پر اس طرح ثابت ہوا ہو کہ اگر وہ نص موجود نہ ہوتی، تو عام اصول کے مطابق وہ حکم ثابت نہ ہوتا) تو ایسے قانون پر کسی دوسرے حکم کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، یہ اسلامی فقہ (Jurisprudence) کا ایک مسلمہ اصول ہے، جس پر ہر مکتب فکر کے فقہاء متفق رہے ہیں، مثلاً اصول فقہ کے مسند ترین عالم علامہ ابن امیر الحاج لکھتے ہیں:

”منہا لحکم الاصل ان لا یكون حکم الاصل (معدولاً) بہ... (عن مسن القیاس) ای طریقہ۔“

قیاس کی ایک شرط یہ ہے کہ اصل (یعنی جس حکم پر قیاس کیا جا رہا ہے) کا حکم قیاس کے عام طریقوں سے ہٹا ہوا نہ ہو۔

التقریر والتحریر، ص ۱۲۶ ج ۳، دارالکتب العلمیہ، بیروت ۱۹۸۳ء  
اصول فقہ کے ایک دوسرے عالم علامہ خبازی تحریر فرماتے ہیں:

ما لا یدرک بالمرأی لا یمکن تعدیته الا اذا کان غیرہ فی معنایہ فی کل وجہ بحیث یعلم یقیناً انہا لا یفترقان إلا فی الاسم

جو حکم (قرآن و سنت کی کسی نص کے بغیر) محض رائے اور قیاس سے معلوم نہ ہو سکتا ہو، (اور صرف کسی نص کی بناء پر ثابت ہوا ہو) اسے مزید وسیع نہیں کیا جاسکتا، الا یہ کہ کوئی دوسری چیز ہر اعتبار سے بالکل حکم منصوص کے معنی میں ہو، کہ یقینی طور پر

دونوں میں سوائے نام کے کوئی فرق نہ پایا جاتا ہو۔

(المغنی فی اصول الفقہ، للبخاری ص ۲۹۲ طبع مکہ مکرمہ ۱۳۰۲ھ)

۱۷۔ یہ دو اقتباسات محض مثال کے طور پر پیش کیے گئے ہیں، ورنہ اصول فقہ کی کوئی کتاب اس مسلمہ قاعدہ سے خالی نہیں، اور یہ قاعدہ قرآن و سنت کی تعبیر و تشریح میں اس درجہ طے شدہ ہے کہ معتزلہ بھی جو علیت پرست مشہور ہیں، اس قاعدہ کے قائل رہے ہیں، چنانچہ مشہور معتزلی عالم ابوالحسنین بصری اصول فقہ پر اپنی معروف کتاب ”المستمد“ میں لکھتے ہیں:

إعلم أنه إذا تقرر في الأصول أحكام معلومة، وثبت بخبر من الأخبار في شئ من الأشياء حكم مخالف لما يقتضيه قياس ذلك الشيء على تلك الأصول، فمعلوم أن القياس على ذلك الشيء يوجب خلاف ما يوجب القياس على تلك الأصول۔

واضح رہے کہ جب شریعت میں کچھ اصولی احکام طے شدہ ہوں، اور پھر کسی حدیث سے کوئی ایسا حکم ثابت ہو، جو ان اصولی احکام کے قیاس کے خلاف ہو۔ تو یہ بات یقینی ہے کہ اگر اس حدیث کے حکم پر کچھ اور چیزوں کو قیاس کر کے اس کا حکم آگے وسیع کیا جائے گا، تو اس سے ان اصولی احکام کی خلاف ورزی لازم آئے گی۔ (جو پہلے سے طے شدہ تھے)

(المستمد فی اصول الفقہ، ابوالحسنین المحترلی، ص ۲۶۲، بیروت ۱۹۸۳ء)

۱۸۔ میں قرآن و سنت کے دلائل کی روشنی میں یہ واضح کر چکا ہوں، کہ شفعہ کا قانون خلاف قیاس ہے یعنی عام اصولوں سے ہٹ کر ایسی احادیث نبوی ﷺ کی بناء پر اسے جائز نہ کہا جاتا، لہذا وہ صرف انہیں صورتوں کی حد تک محدود رہے گا، جو مذکورہ احادیث نبوی ﷺ میں مذکور ہیں، ان پر قیاس کر کے یہ حکم دوسری صورتوں تک وسیع نہیں کیا جاسکتا۔

۱۹۔ فاضل ایڈووکیٹ نے ایک خیال یہ بھی ظاہر کیا کہ کوئی خلاف قیاس چیز پر مزید قیاس نہیں ہو سکتا۔

اس سے مراد وہ احکام ہیں، جن کی کوئی حکمت یا مصلحت یا کوئی دنیوی مقصد سمجھ میں نہ آتا ہو، ایسا عموماً عبادات میں ہوتا ہے، کہ ان کا کوئی دنیوی مقصد بسا اوقات واضح نہیں ہوتا، لہذا عبادات سے متعلق احکام میں قیاس نہیں ہو سکتا، لیکن شریعت نے عبادات کے ماسوا معاملات اور زندگی کے دوسرے امور میں جو احکام عطا فرمائے ہیں ان کے پیچھے کوئی ایسا مقصد یا ان کی ایسی مصلحت ضرور

ہوتی ہے جس کا فائدہ دنیاوی میں ظاہر ہوتا ہے، لہذا ایسے احکام کو خلاف قیاس نہیں کہا جاسکتا، شفعہ کے حکم کا بھی ایک مقصد اور اس کی ایک حکمت ہے، اور وہ یہ کہ شریک یا پڑوسی کو اپنی متصل جائیداد کی فروخت سے نقصان پہنچ سکتا ہے، اس نقصان سے بچانے کے لیے اسے شفعہ کا حق دیا گیا ہے، یہ ایک معقول مصلحت ہے، اور اسے خلاف قیاس نہیں کہا جاسکتا، چنانچہ اگر یہی نقصان مزارع یا وارث کو پہنچ سکتا ہو تو شریک اور پڑوسی پر قیاس کر کے اسے شفعہ کا حق دینے میں کوئی امر مانع نہیں۔

۲۰۔ فاضل ایڈووکیٹ کی اس دلیل پر تبصرہ کے لیے چند اصولی نکات کی تشریح ضروری ہے سب سے پہلے تو یہ وضاحت ضروری ہے کہ علمائے اصول فقہ جس حکم کو ”خلاف قیاس“ کہتے ہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس حکم کا کوئی مقصد نہیں ہوتا، یا اس کی کوئی مصلحت نہیں ہوتی، یہ بات ناقابل انکار ہے کہ اسلام کے ہر حکم میں کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور ہے، یہاں تک کہ عبادات میں بھی، لیکن ”خلاف قیاس“ کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ حکم اسلام کے عمومی اور اصولی احکام سے ہٹ کر ایک استثناء کی حیثیت رکھتا ہے، یہ استثناء بھی یقیناً کسی مصلحت کے پیش نظر کیا جاتا ہے، لیکن اگر وہ حکم ”خلاف قیاس“ ہے، (یعنی اسلام کے عمومی اور اصولی احکام سے ہٹا ہوا ہے) تو استثناء کی مصلحت کی بنیاد پر مزید استثناء کرنا جائز نہیں، یہ بات ایک مثال سے واضح ہوگی:-

۲۱۔ اسلام کا ایک اصولی حکم یہ ہے کہ کسی بھی انسان کا کوئی عضو کاٹنا (جسے مثلہ کرنا کہتے ہیں) جائز نہیں۔ انتہا یہ ہے کہ عین جنگ میں، جہاں دشمنوں کو قتل کرنا تک جائز ہو جاتا ہے، وہاں بھی ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنا جائز قرار نہیں دیا گیا، جس پر بہت سی احادیث شاہد ہیں، لیکن دوسری طرف قرآن کریم کا ارشاد ہے:-

لَسَارِقٌ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَانِكَ لَا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ

عَزِيزٌ حَكِيمٌ (سورۃ المائدہ)

”جو کوئی مرد یا عورت چوری کرے اس کے ہاتھ کاٹ دو، یہ ان کے کرمات کی سزا

ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے سامانِ عبرت، اور اللہ عزت والا اور حکمت والا ہے۔

۲۲۔ اس آیت میں چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے، یہ حکم مثلہ کے مذکورہ بالا احکام سے ہٹا ہوا ہے، اور ان احکام کے لحاظ سے ایک استثناء کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے یہ ایک ”خلاف قیاس“ حکم ہوا، مگر اس کے ”خلاف قیاس“ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس حکم کی کوئی دنیوی مصلحت نہیں ہے یا وہ مصلحت ہماری سمجھ میں نہیں آتی، بلاشبہ اس حکم کی مصلحت ہے، اور خود قرآن کریم نے اس مصلحت کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ اس حکم کا مقصد چور کو اس کے جرم کی سزا دینا ہے، تاکہ دوسرے لوگ اس سے



حاصل ہو۔

۲۳۔ اس کے باوجود اگر کوئی شخص مصلحت کی بنیاد پر قیاس کرے کہ جس طرح چوری کسی انسان کے جائز قبضے کے خلاف ایک سنگین جرم ہے، اسی طرح دھوکہ دیکر کسی شخص سے اس کا مال ہتھیا لینا، یا امانت میں خیانت کرنا بھی اتنا ہی، بلکہ اس سے زیادہ سنگین جرم ہے، لہذا جس طرح چوری پر عبرت کے خیال سے ہاتھ کاٹنا جائز ہے، اسی طرح خیانت اور دھوکہ پر بھی اسی مقصد کے تحت ہاتھ کاٹنا جائز ہونا چاہیے، تو ظاہر ہے کہ یہ قیاس بالکل غلط ہوگا، اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہی ہوگی کہ چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم ”خلاف قیاس“ ہے، لہذا اس پر مزید قیاس جائز نہیں،۔ اب اگر کوئی جرم چوری سے بھی کہیں زیادہ سنگین سامنے آجائے، تو چوری پر قیاس کرتے ہوئے اس پر ہاتھ کاٹنے کی سزا مقرر نہیں کی جاسکتی، کیونکہ وہ مسئلہ کے عمومی احکام کی خلاف ورزی ہوگی۔

۲۴۔ واقعہ یہ ہے کہ جس حکم کو ”خلاف قیاس“ کہا جاتا ہے، ہمیشہ اس کی مصلحت و حکمت نامعلوم نہیں ہوتی بلکہ اس کی چار صورتیں ہوتی ہیں جو عام طور سے علماء اصول فقہ نے بیان فرمائی ہیں، یہاں ان تمام صورتوں کا ذکر تو موجب تطویل ہوگا، لیکن جو صورت ہمارے زیر بحث مسئلے سے متعلق ہے، وہ تاریخ اسلام کے معروف نابغہ (Genius) حضرت امام غزالی کے الفاظ میں مندرجہ ذیل ہے:

القسم الرابع فی القواعد المبتدأة العلیمة النظیر، لا یقاس علیہا مع انہ یعقل معناہا، لانہ لا یوجد لہا نظیر خارج مما تناوله النص والإجماع، ولا مانع من القیاس فقد العلة فی غیر المنصوص فکانہ معلل بعلة قاصرة۔

”خلاف قیاس“ احکام کی چوتھی قسم وہ احکام ہیں جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے نئے ہوتے ہیں، اور ان کی کوئی نظیر موجود نہیں ہوتی، ان احکام پر کسی اور حکم کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، باوجودیکہ ان کی حکمت و مصلحت سمجھ میں آتی ہے، اس لیے کہ نص و اجماع کے ذریعہ ان احکام کی صورت سامنے آتی ہے، دوسری کسی جگہ اس کی نظیر پائی ہی نہیں جاتی، (جو بالکل ان پر منطبق ہو سکے) ایسے مواقع پر قیاس اس لیے نہیں ہو سکتا کہ غیر منصوص احکام میں وہ علت ہی مفقود ہوتی ہے جو منصوص میں پائی جا رہی ہے، گویا بالفاظ دیگر ان کی علت (نہ کہ حکمت و مصلحت) انہی کی حد تک محدود ہوتی ہے۔

آگے حضرت امام غزالی نے اس قسم کے احکام کی ایک طویل فہرست دی ہے، اور اسی کی فہرست کے دوران فرماتے ہیں:

”والشفعة فی العقار“

غیر منقولہ جائیداد میں شفعہ کا حکم بھی اسی قسم میں داخل ہے۔  
(المستصفیٰ للفرالی، ص ۸۹ ج ۲)

۲۵۔ امام غزالی کی مذکورہ بالا بات کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ایک اور اہم نکتہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے، اور وہ یہ کہ کسی حکم کی علت اور حکمت و مصلحت دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، جن کو آپس میں خلط ملط نہیں کرنا چاہیے، کسی حکم کی علت اس حکم کا وہ بنیادی وصف ہے، جس کو شریعت اس حکم کے واجب العمل ہونے کی علامت (Symbol) قرار دیتی ہے، چنانچہ علماء اصول فقہ ”علت“ کی تعریف یہ کرتے ہیں:

ما جعل علته علی حکم النص،

وہ وصف جو کسی نص کے حکم کی علامت ہو،

(المغنی، للبخاری ص ۳۰۰ و ۳۰۱)

۲۶۔ اس کی آسان مثال وہی چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے، اس حکم میں ہاتھ کاٹنے کی علت ”چوری“ ہے اور حکمت یہ ہے کہ لوگوں کو اس سے عبرت حاصل ہو، اب امام غزالی فرماتے ہیں کہ اس حکم کی حکمت معلوم ہونے کے باوجود یہ حکم خلاف قیاس ہے، اور اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس کی ”علت“ ایک محدود علت ہے جو کہیں اور نہیں پائی جاتی، ہمارے سامنے اسلام کے وہ واضح اور اصولی احکام موجود ہیں جو یقینی طور پر کسی انسان، یہاں تک کہ دشمن کافر تک کے ہاتھ پاؤں کاٹنے سے منع کرتے ہیں، ان اصولی احکام میں قرآن کریم کی اس آیت نے ایک استثناء پیدا کر دیا، جو چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیتی ہے، یہ استثناء بھی چونکہ اتنا ہی قطعی اور یقینی ہے اس لیے ہم اس استثناء پر عمل کرنے کے پابند ہیں، لیکن چور کے علاوہ کسی اور جرم کے بارے میں ہم اتنے وثوق اور یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا مجرم ہر اعتبار سے چوری کے ہم معنی ہے، اس لیے چوری پر قیاس کر کے کسی اور جرم پر ہاتھ کاٹنے کی سزا دینا ہمارے لیے جائز نہیں، اگر ہم ایسا کریں گے، تو یہ قرآن و سنت کے ان احکام سے متصادم ہوگا، جو کسی انسان کا کوئی عضو کاٹنے کی ممانعت پر مشتمل ہیں۔

۲۷۔ اس صورتحال کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جہاں شریعت کا کوئی حکم شریعت ہی کے کسی دوسرے حکم میں کوئی استثناء پیدا کرتا ہے، وہاں درحقیقت دو ایسی عام اور خاص مصلحتوں میں ٹکراؤ ہوتا ہے، جن میں سے ایک کو دوسری پر فوقیت دینے کے لیے انسان کے پاس کوئی لگا بندھا عقلی فارمولہ موجود نہیں ہوتا، اور اس کے تعین میں رائیں مختلف ہو سکتی ہیں، ایسے مواقع پر صاحب شریعت (یعنی قرآن و سنت) کی

طرف سے یہ طے کر دیا جاتا ہے، کہ استثناء کے موقع پر خصوصی مصلحت عمومی مصلحت پر فوقیت رکھتی ہے، شریعت کے اس فیصلے سے یہ مسئلہ اس طرح حل ہو جاتا ہے کہ شریعت کے ماننے والے تمام افراد اسے تسلیم کر لیتے ہیں، ایسے ہی استثنائی احکام کو ”خلاف قیاس“ کہا جاتا ہے۔

۲۸۔ مشہور شافعی فقیہ و محدث شیخ عزالدین بن عبدالسلام اسلام کے احکام کی مصلحتوں کے موضوع پر اپنی مشہور کتاب ”قواعد الاحکام“ میں لکھتے ہیں:

اعلم، ان الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصلح عاجلة و اجلة  
تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما فيه ملا بسنه مشقة  
شديد، او مفسدة تربى على تلك المصالح وكذلك شرع لهم السعي  
في درء مفسد في الدارين، اوفى احد هما، تجمع كل قاعدة منها علة  
واحد، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة او مفسدة تربى على  
تلك المفسد، وكل ذلك رحمة لعباده ونظر لهم، ورفق، ويعبر عن  
ذلك كله بما حالف القياس و ذلك جار في العبادات، والمعارضات  
وسائر التصديقات۔

یاد رکھیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے ذمہ یہ لازم کیا ہے کہ وقتی اور پائیدار مصلحتوں کو حاصل کرنے کی کوشش کریں، (اس غرض کے لیے کچھ کام کرنے کا حکم دیا ہے) یہ تمام مصلحتیں اکثر ایک مشترک علت میں جمع ہو جاتی ہیں، لیکن پھر اس علت سے نکلنے والے بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان پر عمل کرنے میں یا تو سخت دشواری ہوتی ہے جو عمومی مصلحتوں سے زیادہ بڑھ جاتی ہیں، ایسے مواقع پر شریعت ان عمومی احکام میں کچھ مستثنیات پیدا کر دیتی ہے اسی طرح شریعت نے بندوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ دنیا اور آخرت دونوں یا ان میں سے کسی ایک میں خرابی پیدا کرنے والے اسباب کو دور کریں۔ (اور ایسے کاموں سے دور رہیں، جو یہ خرابی پیدا کر سکتے ہوں) ایسی خرابیاں بھی عموماً ایک مشترک علت میں جمع ہوتی ہیں، (اور علت کے تحت ہونے والے تمام کام ممنوع ہو جاتے ہیں) لیکن ان ممنوعات میں سے بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان سے اجتناب کرنے میں یا تو سخت دشواری ہوتی ہے، یا ان کے کرنے میں کوئی ایسی مصلحت ہوتی ہے جو اس کے مفاسد سے بڑھ جاتی ہے، ایسے مواقع پر شریعت ممانعت کے عمومی احکام میں استثناء پیدا کر دیتی ہے، یہ سب

کچھ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر رحمت اور ان کے ساتھ نرمی اور شفقت کا معاملہ کرنے کے لیے فرماتے ہیں اس قسم کے مستثنیات ہی کو ”خلاف قیاس“ کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاتا ہے (جس پر مزید قیاس جائز نہیں) اور یہ خلاف قیاس امور عبادات میں بھی پائے جاتے ہیں، معاملات میں بھی اور ان احکام میں جن کی تصدیق ہمارے لیے ضروری ہے۔ (قواعد الاحکام فی مصالح الانام، ص ۱۳۸ ج ۲ مطبوعہ مکہ مکرمہ)

۲۹۔ لیکن عمومی اور خصوصی مصلحتوں کے اس ٹکراؤ میں ایک دوسرے پر ترجیح دینے کا یہ کام اگر قرآن و سنت نے عقل انسانی پر نہ چھوڑا ہو تو اس کا فیصلہ وحی الہی کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔

۳۰۔ مثال کے طور پر چوری کی مذکورہ بالا مثال میں دو مختلف مصلحتیں اس طرح ٹکرا رہی ہیں کہ ایک طرف انسانی جان کا اس درجہ احترام قائم رکھنا مقصود ہے کہ کوئی بھی شخص کسی بھی انسان کو اس کے کسی عضو سے محروم نہ کر سکے، اگر انسانی جان کا یہ احترام قائم نہ رہے تو معاشرے میں ایک انار کی پھیل جائے۔ لیکن دوسری طرف ایک اور مصلحت یہ ہے کہ دوسروں کی جان و مال (دیت درازی کرنے والوں کو ایسی سزا ملنی چاہیے کہ وہ دوسروں کے لیے سامان مہربت بن سکیں)۔ یہ بات کہ کس مقام پر کوئی مصلحت کو ترجیح دی جائے؟ اس کے لیے انسانی عقل کے پاس کچھ ناپاکا معیار نہیں ہے، جو ہمہ گیر (Universal) اور دو اور چار کی طرح متعین (determined) ہو، چنانچہ اس معاملے میں انسانی عقلوں میں تفاوت اور اختلاف ہو سکتا ہے کہ کوئی پہلی مصلحت اہم سمجھے، اور کوئی دوسری مصلحت کو، ان جیسے معاملات ہی میں انسان کو وحی کی رہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ خالق کائنات ہی یہ بات بہتر طور پر طے کر سکتا ہے، کہ کس مقام پر دونوں مصلحتوں میں سے کس مصلحت کو ترجیح دی جائے؟ اس نے عام طور پر پہلی مصلحت ہی کو رائج قرار دیا، اور عمومی احکام بھی دیئے کہ کسی کافر و دشمن کے ہاتھ بھی نہ کاٹے جائیں لیکن چوری کے بارے میں خصوصی (Specific) الفاظ میں یہ بات واضح کر دی کہ اس معاملے میں دوسری مصلحت ہی رائج تھی، اور اس فیصلے کے بعد یہ تنازعہ شریعت کے قبحین کے لیے ختم ہو گیا۔

۳۱۔ لیکن جن معاملات میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خصوصی (Specific) الفاظ میں ہاتھ کاٹنے کا کوئی حکم نہیں آیا۔ وہاں ہم کسی نپے تلے معیار کی غیر موجودگی میں محض اپنی رائے کی بنیاد پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں قسم کے مجرم کی سزا بھی یہی ہونی چاہیے، اور فلاں بھی دوسری سزا رائج ہے، اگر ہم ایسا کریں گے تو نہ صرف یہ کہ یہ بات ان عمومی احکام کے خلاف ہوگی جو پہلی مصلحت کے تحت کے لیے

دیئے گئے ہیں، بلکہ پھر استثناء کے اس سلسلے کو کسی حد پر روکنا ممکن نہ رہیگا، آج کوئی دوسرا شخص اپنی رائے سے ایک مجرم کو چور کے حکم میں قرار دیکر اس کا ہاتھ کاٹنے کا قانون بنا دیگا۔ کل کوئی شخص اسی قیاس کو مزید وسیع کر کے مجرموں کی کسی اور کیٹگری کو اسی حکم میں شامل کر سکے گا۔ پرسوں کوئی اور شخص اس فہرست میں مزید اضافہ کرے گا، اور اس طرح انسانی جان کے احترام کے وہ اصل قوانین اتنے سینٹے چلے جائیں گے کہ یہ احترام ایک بنیادی اصول کی حیثیت سے اپنا سارا وقار کھو بیٹھے گا۔

۳۲۔ یہی معاملہ ”شفعہ“ کا بھی ہے، کہ اس میں دو مصلحتوں کا ٹکراؤ ہے، ایک طرف انسانی معاشرے کی بنیادی مصلحت یہ ہے کہ بیع و شراء کے معاملات کو فریقین کی رضامندی پر چھوڑا جائے۔ ان کے کیے ہوئے جائز معاہدات اور معاملات کا احترام کیا جائے، اور کسی تیسرے شخص کو اس بات کا حق نہ دیا جائے کہ وہ ان میں مداخلت کر کے ان میں سے کسی فریق پر زبردستی اپنا فیصلہ ٹھونسنے کی کوشش کرے، چنانچہ اس بنیادی مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے قرآن و سنت نے وہ احکام عطا فرمائے ہیں۔ جن کی تفصیل اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۴ سے ۱۱ تک گزر چکی ہے۔

۳۳۔ لیکن دوسری طرف ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان بیع و شراء کے معاہدے سے کسی تیسرے شخص کو ایسا نقصان نہ پہنچنا چاہیے جس سے اس کو خود اپنی جائیداد کے استعمال میں تکلیف ہو، اب یہ بات کہ کس مقام پر کس مصلحت کو ترجیح دی جائے؟ اس کے تعین کے کیے ہمارے پاس کوئی ایسا پیمانہ نہیں ہے جو یقینی طور پر بتا سکے کہ یہاں پہلی مصلحت پر دوسری مصلحت رائج ہے۔ لہذا اس سلسلے میں وحی کی رہنمائی کے بغیر چارہ نہیں۔ سنت نے (جو وحی کی ایک صورت) خاص طور پر شفیعہ کے تین حقداروں کے بارے میں یہ طے کر کے بتا دیا کہ ان کے معاملے میں دوسری مصلحت کا لحاظ زیادہ ضروری ہے۔ لہذا اس حکم کے پابند ہیں۔ خواہ ہماری ذاتی رائے میں یہاں بھی پہلی مصلحت رائج معلوم ہوتی ہو۔

۳۴۔ لیکن ان تینوں حقداروں کے سوا کسی اور شخص کے بارے میں محض ہم اپنی ذاتی رائے سے یہ بات یقینی طور پر متعین نہیں کر سکتے کہ اس کے بارے میں دوسرے مصلحت ہی رائج ہوگی، کیونکہ ان مصلحتوں کے ٹھیک ٹھیک تولنے کا ہمارے پاس کوئی راستہ نہیں جو یقینی طور پر بتا سکے کہ یہاں کس مصلحت کا پلہ جھکا ہوا ہے؟ ایسے حالات میں اگر ہم اپنی رائے اور مضمومہ قیاس کی بنیاد پر شفیعہ کے حکم کو وسیع کرنے کی کوشش کریں گے، تو یہ سلسلہ بھی کسی حد پر نہیں رک سکے گا۔ زیر بحث مسئلہ محض مزارع اور وارث کا نہیں بلکہ ایک اصول ہے، آج ہم ایک قیاس کے ذریعے مزارع اور وارث کی مصلحت کو پہلی مصلحت پر مقدم کر چکے کل کوئی شخص اسی قیاس کی بنیاد پر غیر زرعی جائیداد کے کرایہ دار کو اسی حکم میں

شامل کر سکتا ہے، پرسوں بیچنے والے کے دوسرے رشتہ دار اسی مصلحت کے رائج ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ کم از کم وارث کے بعد دوسرے درجے میں انھیں شفعہ کا حقدار قرار دیا جائے۔ اس کے بعد منقولہ جائیداد کو بھی غیر منقولہ جائیداد پر قیاس کر کے اس میں شفعہ کا حق ثابت کیا جاسکتا ہے، بلکہ بیع کے تقریباً ہر معاملے میں کوئی نہ کوئی تیسرا شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس بیع کے نتیجے میں کسی نہ کسی اعتبار سے اسے کوئی نقصان پہنچا ہے، لہذا وہ بھی شفعہ کا حقدار ہے۔ غرض یہ کہ اس خلاف قیاس حق پر قیاس کر کے اسے مزید وسیع کرنے کا سلسلہ شروع ہوا تو دنیا میں کوئی بیع کے نتیجے میں کسی نہ کسی اعتبار سے اسے کوئی نقصان پہنچا ہے، لہذا وہ بھی شفعہ کا حقدار ہے۔ غرض یہ کہ اس خلاف قیاس حق پر قیاس کر کے اسے مزید وسیع کرنے کا سلسلہ شروع ہوا تو دنیا میں کوئی بیع حتمی نہیں ہو سکتی، اور بیع و شراء کی آزادی کے وہ احکام جو ایک ہم گیر مصلحت پر مبنی ہیں، بالآخر سننے سننے خود ایک استثناء کی شکل اختیار کر سکتے ہیں۔

۳۵۔ یہاں یہ واضح رہے کہ اگر ایک مرتبہ یہ اصول طے کر لیا جائے کہ بیع و شراء سے متعلق ان احکام کے باوجود جن کا ذکر پیرا گراف نمبر ۴ سے نمبر ۹ میں گزرا ہے، قرآن و سنت کی رو سے چیلر کو اختیار ہے کہ وہ جہاں مصلحت سمجھے، وہاں شفعہ کے حکم کو مزید وسیع کر لے، اور پھر وہ کسی مصلحت کی بنیاد پر کسی نئے شخص کا قانونی حقدار قرار دیدے، تو مجھے اس بات میں سخت تامل ہے کہ اس صورت میں عدالت ہذا کو ایسا قانون اس بنیاد پر کالعدم کرنے کا حق حاصل ہوگا، کہ ہماری نظر میں لیجسلیجر کی مروجہ مصلحت قابل ترجیح نہیں اس لیے کہ عدالت ہذا کو جو فریضہ سونپا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ وہ رائج الوقت قوانین کو صرف اس نقطہ نظر سے جانچے کہ وہ قرآن و سنت کے خلاف ہیں یا نہیں؟ لہذا اگر کسی معاملے میں یہ عدالت اصولی طور پر یہ طے کر دے کہ اس معاملے میں لیجسلیجر جو مصلحت سمجھے، اس کے مطابق اسے قانون سازی کا اختیار حاصل ہے، تو پھر بظاہر اس مصلحت کے وزنی یا غیر وزنی ہونے کا فیصلہ عدالت ہذا کا کام نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس فیصلے کا تعلق عدالت ہذا سے کم اور مقننہ سے زیادہ ہے، لیکن مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں یہ بات کسی شک کے بغیر ثابت ہو جاتی ہے، کہ شفعہ کے تین حقداروں پر قیاس کر کے اس استثنائی حق کو مزید وسیع کرنا قرآن و سنت کی رو سے لیجسلیجر کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔

۳۶۔ اسلام میں لیجسلیجر یا مقننہ مغربی تصورات کے مطابق جو چاہے، قانون بنانے کے لیے آزاد نہیں ہے بلکہ اس کا یہ اختیار قرآن و سنت کے احکام کے تابع ہے۔ اور لیجسلیجر پر یہ پابندی دستور پاکستان میں بھی تسلیم کی گئی ہے۔ اور اس کو فی الجملہ یقینی بنانے کے لیے بھی وفاقی شرعی عدالت

اور عدالت عظمیٰ کی شریعت ایلیٹ بیج کا قیام عمل میں آیا ہے، لہذا جن معاملات میں قرآن و سنت نے از خود کوئی خصوصی یا عمومی حکم نہیں دیا۔ جن معاملات کو ہر دور کے مصالح عامہ پر چھوڑا ہے ان میں ہماری مقصد اپنے دور کی مصلحتوں کے مطابق قانون سازی کرنے میں آزاد ہے بشرطیکہ وہ قانون سازی قرآن و سنت کے کسی بھی صریح یا ضمنی (Implied) حکم کے خلاف نہ پڑتی ہو۔ لیکن جن معاملات کے بارے میں قرآن و سنت نے کچھ احکام عطا فرمائے ہیں، ان میں قرآن و سنت کی حیثیت مقصد کے لیے ایک دستور کی سی ہے۔ اور اس کام ٹھیکہ معنی میں آزاد قانون سازی (Legislation) نہیں ہے بلکہ ایک دستور کی حیثیت میں قرآن و سنت کی تعبیر و تشریح (Interpretation) اور اس کی متابعت میں قانون کی تنقید (Enactment) ہے۔

۳۷۔ لہذا جن معاملات میں قرآن و سنت نے کوئی احکام عطا فرمائے ہوں، وہاں مقصد کا کام یہ ہے کہ وہ ان احکام کی تشریح و تعبیر کرے۔ اور جب وہ ان احکام کی تشریح و تعبیر کرے گی تو اسے تعبیر (Interpretation) کے سرورف اور مسلم اصول استعمال کرنے ہوں گے۔ اور اگر وہ ان اصولوں کو نظر انداز کر کے محض مصلحتوں کی بنیاد پر کوئی ایسا قانون نافذ کر دے جو ان اصولوں کی رو سے قرآن و سنت کے منافی ہو، تو عدالت ہذا کو یہ اختیار حاصل ہو گا کہ وہ اپنے مفوضہ دائرے میں رہتے ہوئے ایسے قوانین کو قرآن و سنت کے خلاف ہونے کی بناء پر کالعدم قرار دے۔

۳۸۔ اب اس عدالت کو دیکھنا یہ ہے کہ شفعہ کے تین مسلمہ مقداروں میں قیاس کے ذریعے اضافہ قرآن و سنت (تعبیر کے مسلم اصولوں کے مطابق ہے یا نہیں) اس سلسلے میں علم اصول فقہ (Islamic Jurisprudence) کی روشنی میں جو صورتحال سامنے آتی ہے وہ تفصیل کے ساتھ ذکر کی جا چکی، جس کی رو سے قیاس کے ذریعے یہ اضافہ ممکن نہیں، اگرچہ قرآن و سنت کی تعبیر و تشریح میں اسلامی اصول فقہ ہی کے قواعد و اسباب العمل ہیں۔ اور مغربی اصول قانون قرآن و سنت کی تعبیر و تشریح کے سلسلے میں قسمی غیر متعلق ہے لیکن اگر بالفرض یہاں تعبیر قانون (Interpretation) کے وہی اصول استعمال کیے جائیں۔ جو مغربی اصول قانون (Jurisprudence) میں مقرر کیے گئے ہیں تب بھی نتیجہ یہی سامنے آتا ہے کہ قیاس کے ذریعہ مزید مقداروں میں اضافہ ممکن نہیں۔

۳۹۔ اس لیے کہ تعبیر قانون کا بھی مسلمہ اصول ہے کہ "کسی عام حکم سے چند ہیروں کا استثناء (Exception) خواہ استثناء کے نام سے اس نام کے بغیر کسی مستقل خصوصی حکم کے ذریعہ ہو۔" اس کی دلیل ہوتا ہے کہ باقی تمام یہ عام حکم کے تحت داخل ہیں۔ اور اس قانون کا اثر اس سے کہ مزید استثناء پیدا نہیں کر سکا۔ اس سلسلے میں مثال کے طور پر (Crawford)

کی مندرجہ ذیل عبارتوں کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔

(1) "The existence of an exception in a statute clarifies the intent that the statute should apply in all cases not excepted."

(2) "Nor is it necessary that the exception be placed in any particular position in a bill. It has been placed in any particular position in a bill. It has been placed in a separate section of the statute, and even in separate statute." (Op cit P.130)

(3) "When the legislative purpose in enacting a statute is to effect a radical departure from a firmly established policy, such purpose will not be implied, but must be clearly expressed." (Op cit P.268)

۴۰۔ شفعہ کا حکم چونکہ ان عمومی احکام میں جن کا ذکر پیرا گراف نمبر ۴ تا ۹ نمبر میں کیا گیا ہے ایک استثناء کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے وہ ان اصولوں کے مطابق بھی اپنی حد تک محدود رہے گا، اسے تعبیر و تشریح کے ذریعے مزید وسیع نہیں کیا جاسکے گا۔

۴۱۔ شفعہ کے سلسلے میں ایک اور وضاحت بھی ضروری ہے، اور وہ یہ کہ شفعہ کا انگریزی ترجمہ عام طور پر (Pre-emption) سے کیا جاتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسلامی قانون کی اصطلاح شفعہ اور انگریزی (Pre-emption) کا مفہوم یکساں نہیں، بلکہ دونوں میں قابل لحاظ فرق موجود ہے۔

۴۲۔ انگریزی زبان میں (Pre-emption) درحقیقت کسی بھی شے کی خریداری میں کسی شخص کے ترجیحی حق کا نام ہے، اس میں نہ جائیداد غیر منقولہ کی کوئی تخصیص ہے۔ اور نہ یہ شرط ہے کہ پہلے وہ شے کسی اور نے خریدی ہو، اور نہ حقدار (Pre-emption) کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ پہلے سے فروخت شدہ جائیداد سے متصل کسی جائیداد کا مالک ہو۔

۴۳۔ آکسفورڈ ڈکشنری میں (Pre-emption) کے لغوی معنی یہ بیان کیے گئے ہیں۔

"Purchase by one person or corporation before an opportunity is offered to others; also the right to make such



purchase."

(The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles Vol. 11p. 1653)

اس مفہوم میں نہ جائیداد منقولہ اور غیر منقولہ کے درمیان کوئی فرق ہے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ حقدار سے پہلے کسی نے متعلقہ شے خریدی ہو۔ بلکہ کسی بھی شخص کو کسی بھی چیز کے خریدنے کا کوئی ترجیحی حق (Pre-emption) کہلاتا ہے۔

۴۴۔ چنانچہ اس ترجیحی حق کا استعمال ملکوں میں مختلف طریقوں سے ہوتا رہا ہے، امریکہ اور آسٹریلیا میں (Pre-emption) اسلامی قانون کے حق احواء موات کے مشابہ ہے، اس کی صورت یہ رہی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی پبلک زمین پر (بغیر ملکیت کے) قابض رہا ہو، تو اسے بعض حالات میں یہ حق مل جاتا ہے کہ وہ اس زمین کو معمولی قیمت پر خرید لے۔ بشرطیکہ اس نے زمین کی حیثیت میں اضافہ کیا ہو، مذکورہ ڈکشنری ہی میں اس حق کی تشریح اس طرح کی ہے:-

"IN U.S. Australis etc., the purchase or right of purchase in preference and at a nominal price, of public land by an actual occupant, on condition of his improving it." (ibid)

"A privilege accorded by the Government to the actual settler upon a certain limited portion of the public domain, to purchase such tract at a fixed price to the exclusion of all other applicants;.....One who, by settlement upon the public land, or by cultivation of a portion it, has obtained the right to purchase a portion of the land thus settled upon or cultivated to the exclusion of all other persons."

(Black's Law Dictionary 5th Edn., p.1060)

اس میں نہ یہ ضروری ہے کہ وہ زمین پہلے کسی نے خریدی ہو، نہ یہ شرط ہے کہ وہ زمین اسی قیمت پر خریدنے کے لیے تیار ہو، جس قیمت پر کوئی اور شخص اسے خرید رہا ہے، بلکہ اسے دوسروں کے مقابلے میں کم قیمت پر خریدنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔

۴۵۔ اور (Pre-emption) کی انتہائی شکل انگلستان میں رائج رہی ہے، جہاں بادشاہ کا یہ

خصوصی استحقاق (Preogative) سمجھا جاتا رہا ہے، جس کے تحت وہ اپنی ضروریات کی کوئی بھی چیز خصوصی نرخ پر خریدنے کا دوسروں کے مقابلے میں ترجیحی حق رکھتا تھا، اور مالک کی مرضی کے بغیر بھی اس خصوصی نرخ پر اشیاء ضرورت خرید سکتا تھا۔

At common law, a term used to express the right of the king through his purveyors to buy provisions and other necessities for the use of his household and appraised value in preference to all others, and even without the consent of the owner."

(Corpus Juris Secundum V.LXXII p.478)

۴۶۔ اس کے علاوہ بین الاقوامی اور تجارتی قوانین میں (Pre-emption) کی ایک شکل یہ بھی معروف رہی ہے کہ اگر کوئی غیر ملکی سامان تجارت کسی اور ملک سے گزرے، تو بعض حالات میں اس کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اس سامان کو اپنے قبضے میں رکھ کر اپنے شہریوں کو اس کی خریداری کا ترجیحی حق فراہم کرے:

"In international and commercial law, the term is used as expressive of the right of a Nation or country to detain the goods of strangers passing through its territories and seas in order to afford to its own subjects or citizens a preference of purchase."

۴۷۔ یہ ہے انگریزی زبان میں (Pre-emption) کا مفہوم، اور اس کی وسعت، اس کے برخلاف عربی زبان میں "شفعة" کا مفہوم اس سے خاصا مختلف اور اس کے مقابلے میں محدود ہے، یہ لفظ "شفع" سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانا، اور شفعة اپنی ملکیت کے ساتھ دوسرے کی ملکیت ملا لینے کو کہتے ہیں، عربی زبان کی مستند ترین لغت "لسان العرب" میں "شفعة" کی یہ تشریح کی گئی ہے:

"الشفعة في الملك معروفة، وهي مشتقة من الزيادة، لان الشفيع يضم

المبيع في ملكه، فيشفعه به، كانه كان واحدا لو تراء فصار زوجا شفعا۔"

ملکیت میں شفعة معروف ہے، اور یہ زیادتی اور ملانے کے مفہوم سے نکلا ہے، اس لیے کہ شفعة کا حقدار اپنی ملکیت کے ساتھ فروخت شدہ جائیداد کو ملا کر اس ملکیت

میں اضافہ کر لیتا ہے، گویا کہ اس کی ملکیت پہلے طاق (ایک) قسم، اب جفت (دو) ہو گئی۔“

(لسان العرب، ص ۱۸۴ ج ۸، طبع قم، ایران ۱۴۰۵ھ)

اس طرح شفعہ کے لغوی مفہوم ہی میں یہ بات داخل ہے کہ شفعہ پہلے سے کسی جائیداد کا مالک ہو، جس کے ساتھ وہ زیر شفعہ زمین کو ملا سکے، اس لیے ”شفعہ“ کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے: ”اپنی کسی سابقہ ملکیت کی بنیاد پر کسی ایسی جائیداد غیر منقولہ کو اس کے خریدار سے بزد خرید لینا جو اپنی سابق ملکیت کے ساتھ دائمی طور سے مفصل ہو۔“

۴۸۔ اگر اس مفہوم کا موازنہ (Pre-emption) کے مفصلہ بالا مفہوم سے کیا جائے، تو مندرجہ ذیل فرق نظر آتے ہیں:

(۱) شفعہ صرف جائیداد غیر منقولہ میں ہو سکتا ہے جبکہ (Pre-emption) جائیداد منقولہ میں بھی ہو سکتا ہے۔

(۲) شفعہ کے مفہوم میں یہ بات داخل ہے کہ اس کا حقدار پہلے سے کسی زمین یا مکان کا مالک ہو، اور اس کو اپنے حق کی بنیاد قرار دے جبکہ (Pre-emption) میں ایسی کوئی شرط نہیں ہے۔

(۳) شفعہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ شفعہ خریدار کو اتنی ہی قیمت کی پیشکش کرے، جتنی قیمت اس نے خریداری میں ادا کی ہے، جبکہ (Pre-emption) میں یہ بات ضروری نہیں ہے۔

۴۹۔ ان چاروں نکات کے فرق کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہم ”شفعہ“ اور (Pre-emption) کے درمیان حقیقت و ماہیت کا فرق واضح کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ (Pre-emption) خریداری کے اس ترجیحی حق کا نام ہے جو دوسروں کے حق خریداری پر فوقیت رکھتا ہے، اور شفعہ اپنی سابقہ ملکیت کے پراسن اور آزادانہ استعمال میں کسی متصل غیر منقولہ جائیداد کی فروخت سے پیدا ہونے والے متوقع حرج کو دور کر کے اسے اپنی ملکیت میں شامل کرنے کا نام ہے۔

۵۰۔ حقیقت و ماہیت کے اس فرق کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام نے (Pre-emption) کو اس کے عمومی مفہوم کے ساتھ تسلیم نہیں کیا، اس عام مفہوم کے ساتھ نہ صرف یہ کہ اس کی اجازت قرآن و سنت کے کسی حکم سے نہیں نکلتی، بلکہ وہ قرآن و سنت کے ان احکام کے خلاف ہے، جن کا ذکر اس فیصلے کے فقرہ نمبر ۹۵۴ میں کیا گیا ہے، ہاں احادیث نبوی ﷺ سے شفعہ کو جائز قرار دیا ہے، جو (Pre-emption) کی ایک مخصوص شکل ہے، اور جس کے مفہوم میں مندرجہ بالا شرائط داخل ہیں، اگر ان شرائط میں سے کوئی بھی شرط مفقود ہوگی، تو وہ شفعہ ہی نہیں رہے گا، بلکہ

عمومی مفہوم کا (Pre-emption) بن جائے گا۔ جو قرآن و سنت کے لحاظ سے نہ صرف ایک اجنبی مفہوم ہے، بلکہ قرآن و سنت سے متصادم ہے۔

۵۱۔ مزارع یا بائع کے درمیان کو جبری خریداری کا اختیار دینے میں چونکہ شفعہ کی مذکورہ بالا لازمی شرائط میں سے دوسری شرط مفقود ہے، اس لیے نہ یہ شفعہ ہے، اور نہ اسے قرآن و سنت کے ان احکام سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے، جو فقرہ نمبر ۹۵۴ میں ذکر کیے گئے ہیں، لہذا یہ اختیار دینا قرآن و سنت سے متصادم ہے۔

۵۲۔ نبی کریم ﷺ کے عہد مبارک میں مزارعین اور وارثوں کا وجود ناقابل انکار ہے، زمینوں کی خرید و فروخت کے معاملات بھی بکثرت ہوتے تھے، لیکن آپؐ نے کبھی ان کو شفعہ کا حقدار قرار نہیں دیا، اور پھر امت مسلمہ کی چودہ صدیاں اس طرح گزری ہیں کہ ان میں مزارعین کے مسائل مسلسل فقہاء امت کے سامنے رہے، لیکن اس پورے عرصے میں کوئی ایک فقیہ بھی ایسا نہیں ملا جس نے وارث یا مزارع کو شفعہ کا حقدار قرار دیا ہو بلکہ چودہ سو سال میں کوئی ایک آواز بھی ایسی نہیں سنائی دیتی جس نے شفعہ کے تین حقداروں میں کسی اضافے کی گنجائش پیدا کی ہو، اس لیے کہ اسلامی فقہ کی روشنی میں یہ مسئلہ اتنا مسلم اور طے شدہ تھا کہ اسلامی اصول استدلال کی روشنی میں ایسی کسی رائے کے لیے کوئی ادنیٰ بنیاد بھی موجود نہ تھی۔

۵۳۔ جناب ریاض الحسن گیلانی ایڈووکیٹ نے ایک دلیل یہ بھی پیش کی کہ شفعہ کے معروف تین حقداروں کے بارے میں بھی فقہاء کرام کا اتفاق نہیں رہا، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، اور امام احمدؒ بن حنبل سوائے شریک کے کسی اور کو شفعہ کا حق دینے کے قائل نہیں ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ حقوق جائیداد کے شریک (خلیفہ) کو اور پڑوسی کو بھی شفعہ کا حق دیتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شفعہ کے استحقاق کا قانون ایسا بے لچک (Rigid) اور حتمی (Final) نہیں ہے جس میں کسی اضافے کی گنجائش نہ ہو، لہذا اگر آج شفعہ کے حقداروں کی فہرست میں کوئی اضافہ کر دیا جائے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۵۴۔ لیکن فاضل ایڈووکیٹ نے فقہاء کرام کے جس اختلاف کا حوالہ دیا ہے، اگر غور کیا جائے تو وہ ان کے حق میں نہیں، ان کے خلاف جاتا ہے، اگر فقہاء کے اس اختلاف کی بنیاد یہ ہوتی کہ کچھ لوگ قیاس کے ذریعہ ”پڑوسی“ کو حق شفعہ دینے کے قائل ہوتے، اور کچھ اس کی مخالفت کرتے، تو یہ دلیل فاضل ایڈووکیٹ کے لیے کارآمد ہو سکتی تھی، لیکن صورتحال یہ نہیں ہے، کیونکہ اس اختلاف کے سلسلے میں بڑی سیر حاصل بحثیں شرح حدیث اور فقہ کی کتابوں میں ملتی ہیں، اور فریقین نے اپنے اپنے موقف پر ہر ممکن دلائل پیش کیے ہیں، لیکن ان دلائل کے درمیان اس مسئلے میں قیاس کا ذکر کہیں بھی ڈھونڈنے

سے نہیں ملتا، دونوں فریق اس بات پر پوری طرح متفق ہیں کہ حق شفعہ صرف انہیں لوگوں کو مل سکتا ہے، جنہیں سنت نے شفعہ کا حقدار قرار دیا ہو، اس سے آگے کسی بھی شخص کو قیاس کی بنیاد پر یہ حق نہیں دیا جاسکتا، آگے اختلاف صرف اس میں ہے کہ ”سنت“ سے کون کون شخص شفعہ کا حقدار ثابت ہوتا ہے؟ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ یہ فرماتے ہیں کہ شریک ملکیت کے سوا سنت سے کسی اور حقدار کا پتہ نہیں چلتا، اور جن احادیث میں خلیط یا پڑوسی کا ذکر آیا ہے، وہ احادیث یا تو سند کے اعتبار سے مضبوط نہیں ہیں، یا ان میں پڑوسی سے مراد شریک ملکیت ہی ہے۔

۵۵۔ اس کے جواب میں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ہمنوا فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ جن احادیث میں ”پڑوسی“ کا ذکر آیا ہے، وہ قابل اعتماد ہیں، اور ان میں صریح لفظ ”پڑوسی“ کا ہے جس کے ظاہری معنی ہی مراد لینے چاہئیں اس کو ”شریک ملکیت“ کے مجازی معنی پر محمول کرنا درست نہیں، چنانچہ آج تک کسی حنفی فقیہ نے یہ نہیں کہا کہ اگر ”پڑوسی“ کا ذکر حدیث میں نہ ہوتا، یا وہ حدیث قابل اعتماد نہ ہوتی، تب بھی ”پڑوسی“ کو شفعہ کا حق ملنا چاہیے تھا۔

۵۶۔ یہی وجہ ہے کہ اس اختلاف کے بعد جو سنت کے تشریح و تعبیر (Interpretation) ہی پر مبنی تھا، اور پہلی صدی ہجری ہی میں پیدا ہو گیا تھا، چودہ سو سال تک اس مسئلہ میں کوئی اختلاف پیدا نہیں ہوا، کہ شفعہ کا کوئی چوتھا حقدار نہیں ہو سکتا، اس پر رے عرصے میں کوئی ایک فقیہ ایسا نہیں ملتا، جس نے کبھی کسی چوتھے حقدار کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا ہو، کہ حدیث میں اس کا ذکر نہ ہونے کے باوجود صرف قیاس کی بناء پر اسے شفعہ کا حق دینا چاہیے۔

۵۷۔ یہ اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ یہ مسئلہ ہر دور میں اجماعی طور پر طے شدہ رہا ہے کہ شفعہ کا یہ خلاف قیاس حل صرف انہی لوگوں کو مل سکتا ہے، جن کا ذکر صراحۃً آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہو اور محض قیاس اور رائے کی بنیاد پر کوئی شخص اس کا مستحق نہیں ہو سکتا۔

۵۸۔ آخر میں فاضل ایڈووکیٹ نے یہ نکتہ بھی اٹھایا کہ مزارع کو چونکہ مروجہ قانون کی رو سے بے دخل نہیں کیا جاسکتا، اس لیے وہ زمیندار کا شریک ملکیت ہے، اور شریک ملکیت ہونے کی بناء پر اسے حق شفعہ حاصل ہے۔

۵۹۔ لیکن اس نکتہ پر تبصرہ کے لیے کسی مفصل بحث کی ضرورت نہیں، بے دخلی کے خلاف مروجہ قوانین کے باوجود مزارع کو نہ موجودہ قانون مالک تصور کرتا ہے، نہ شریعت، اگر مزارع قانون کی نظر میں مالک یا شریک ملکیت ہوتا، تو مارشل لا اور ریکولیشن نمبر ۱۱ اور زرعی اصطلاحات سے متعلق دوسرے قوانین کی ضرورت نہ ہوتی، جن کا مقصد مزارعین کو مزارع کے بجائے زمینوں کا مالک قرار دینا تھا،

لہذا ظاہر ہے کہ اس نکتہ میں کوئی وزن نہیں۔

۶۰۔ میرے فاضل برادر محترم جسٹس ایم ایس ایچ قریشی صاحب نے اپنے مجوزہ فیصلے میں ایک مسئلہ یہ اٹھایا ہے کہ ”معاملات“ سے متعلق آنحضرت ﷺ کے ارشادات کس حد تک امت کے لیے واجب العمل ہیں؟ انھوں نے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی کی کتاب ”حجتہ اللہ البالغہ“ سے ایک اقتباس نقل کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کی جو احادیث کتب حدیث میں مدون ہوئی ہیں، وہ دو قسم کی ہیں: ایک قسم ان احادیث کی ہے جو تبلیغ رسالت سے متعلق ہیں اور دوسری قسم میں وہ احادیث آتی ہیں، جو تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں ہیں، اور اس دوسری قسم کے بارے میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں۔

”اسی کی نسبت آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے:

میں ایک انسان ہوں، جب میں تم سے کوئی مذہبی امر بیان کروں تو اس کو اختیار کرو،  
اور جو بات میں اپنی رائے سے کہوں، پس میں انسان ہوں۔

انما انا بشر اذا امرتکم بشیئی من دینکم فخذوا بہ، واذا امرتکم بشیئی من رأی فانما انا بشر۔

محترم جسٹس قریشی صاحب کی رائے میں نہ صرف شفعہ کا معاملہ، بلکہ عبادات کے ماسواہ تمام ”معاملات“ دوسری قسم میں داخل ہیں، جن کا منشاء سوسائٹی کی سہولت ہے، یہ احکام جامع اور مانع نہیں ہیں اور نہ ان کا تعلق تبلیغ و رسالت سے ہے۔ لہذا اسٹیٹ کو ہر وقت اختیار ہے کہ وہ سہولت اور مصلحت کے پیش نظر ان میں ترمیم و اضافہ کرتی رہے۔

۶۱۔ مجھے اپنے فاضل بھائی کے پورے احترام کے ساتھ ان کے اس نقطہ نظر سے شدید اختلاف ہے، اور اس سے کسی طرح اتفاق ممکن نہیں، کیونکہ یہ استدلال اس نقطہ نظر پر مبنی ہے کہ اسلام اور بالخصوص سنت کے قطعی احکام صرف عبادات سے متعلق ہیں، اور ”معاملات“ یعنی بیع و شراء، تجارت و معیشت، سیاست و حکومت اور زندگی کے عام کاروبار سے متعلق اسلام نے کوئی معین اور قطعی حکم نہیں دیا، اور یہ معاملات دین کا حصہ ہی نہیں، یہ خالص دنیوی امور ہیں جن کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں، ظاہر ہے کہ دین کو صرف عبادات میں محدود کر دینے کا یہ تصور (جو بنیادی طور پر عیسائیت اور دوسرے مذاہب کا تصور ہے) اسلام سے میل نہیں کھا سکتا، اسلام میں ”قیصر“ اور ”کلیسا“ کی وہ تفریق نہیں، جس پر عیسائی مذہب کی بنیاد ہے، اس کے بجائے اسلام کے احکام زندگی کے ہر شعبے پر حاوی ہیں، اور قرآن کریم اور سنت نبوی کے بیشمار ارشادات اس پر شاہد ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ کے حوالے

سے جو حدیث محترم جسٹس قریشی صاحب نے نقل فرمائی ہے، میں پہلے وہ پوری حدیث اس کے پورے سیاق و سباق (Context) کے ساتھ نقل کرتا ہوں، کیونکہ اسی حدیث پر ان کا نقطہ نظر مبنی ہے، اور اسی کو پورے طور پر دیکھنے سے حقیقت واضح ہو جاتی ہے، یہ حدیث صحیح مسلم میں مروی ہے، اور اس کے پورے الفاظ یہ ہیں:

”عن موسیٰ بن طلحہ، عن ابیہ، قال: مررت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقوم علی رؤس النخل، فقال: ما یصنع هؤلاء؟ فقالوا: یلقحونہ، یجعلون الذکر فی الانثی، فتلقح، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما اظن بغنی ذلک شیئاً قال: فاخبروا بذلک، فترکواہ فاخبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بذلک، فقال: ان کان ینفعہم ذلک فلیصنعوا فانی انما ظننت طناء، فلاتواخذونی بالظن، ولكن اذا حدثکم عن اللہ شیئاً فخذوا بہ، فانی لن اکذب علی اللہ عزوجل۔“

موسیٰ بن طلحہ اپنے والد (حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ) سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: میں آنحضرت ﷺ کے ساتھ کچھ لوگوں کے پاس سے گزرا جو کہ کھجور کے درختوں پر چڑھے ہوئے تھے، آپ نے پوچھا: یہ لوگ کیا کر رہے ہیں؟ لوگوں نے بتایا کہ یہ کھجور کی تاثیر (نر مادہ درختوں میں جفتی کا عمل) کر رہے ہیں، اور نر کھجور کے کچھ حصے کو مادہ کھجور کے کچھ حصے پر ڈال رہے ہیں، اس پر آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”میرا تو گمان نہیں ہے کہ اس عمل سے کچھ فائدہ ہوگا۔“ آپ کا یہ ارشاد بعض لوگوں نے ان حضرات تک پہنچا دیا، (جو تاثیر کر رہے تھے) چنانچہ انھوں نے یہ عمل ترک کر دیا، بعد میں آنحضرت ﷺ کو بتایا گیا (کہ انھوں نے آپ کے اس ارشاد کی بنا پر تاثیر ترک کر دی ہے) اس پر آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”اگر اس عمل سے انھیں فائدہ پہنچتا ہے تو ان کو چاہیے کہ وہ کرتے رہیں، میں نے تو اپنے ایک گمان کا اظہار کیا تھا، میرے گمان پر مواخذہ نہ کیا کرو، لیکن جب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمہیں کوئی بات بتاؤں تو اس پر ضرور عمل کرو، کیونکہ میں اللہ پر جھوٹ نہیں باندھ سکتا۔“

(صحیح مسلم ص ۲۶۴ ج ۲ طبع کراچی، کتاب الفہائل، باب اقتال ما قالہ شرعاً)

۶۲۔ اس پورے واقعہ سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں آنحضرت ﷺ نے ان کو معین شرعی حکم نہیں

دیا تھا، بلکہ اپنے ایک گمان کا اظہار فرمایا تھا، کہ یہ عمل بے فائدہ ہوگا چنانچہ ”تأبیر نخل“ کے عمل کو دیکھ کر آپ ﷺ نے جو الفاظ ارشاد فرمائے، وہ مذکورہ بالا روایت کی رو سے یہ تھے: ”میرا تو گمان نہیں ہے کہ اس عمل سے کچھ فائدہ ہوگا۔“

یہی واقعہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے بھی صحیح مسلم ہی میں مروی ہے، انھوں نے آپ ﷺ کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں:

”لعلکم لولم تفعلوا کان خیرا“

اگر تم ایسا نہ کرو تو شاید بہتر ہو۔

یہی واقعہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے روایت کے اہے، انھوں نے آپ ﷺ کے یہ الفاظ نقل فرمائے ہیں:-

”لولم تفعلوا صلح“

”اگر تم ایسا نہ کرو تب بھی ٹھیک رہیگا“

(سنن ابن ماجہ میں یہی واقعہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان فرمایا ہے، انھوں نے بھی یہی الفاظ نقل کیے ہیں۔

”لولم بفعلوا لصلح“

اگر وہ ایسا نہ کریں تب بھی ٹھیک رہیگا۔“

(سنن ابن ماجہ، ص ۸۲۵ ج ۲ طبع بیروت، کتاب الرہون، باب نمبر ۱۵ حدیث نمبر

(۲۴۷۱)

یعینہ یہی الفاظ امام احمد بن حنبلؒ نے بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا دونوں کے حوالے سے روایت فرمائے ہیں (ملاحظہ ہو مسند احمد ص ۱۲۳ ج ۶)

۶۳۔ ان تمام روایتوں سے مجموعی طور پر جو بات سامنے آتی ہے، وہ یہ کہ آنحضرت ﷺ نے تأبیر نخل کے بارے میں جو بات ارشاد فرمائی، وہ کوئی ممانعت کے انداز کا حکم نہیں تھا، بلکہ اپنے اس گمان کا اظہار کیا تھا کہ شاید یہ عمل مفید نہ ہو، اور اس کے بغیر بھی کھجور پھل لے آئے، آپؐ نے اس وقت جو الفاظ ارشاد فرمائے، ان میں یہ بات واضح تھی کہ یہ بات کسی شرعی ممانعت کے طور پر نہیں، بلکہ ایک سرسری گمان کے طور پر کہی جا رہی ہے، لیکن مذکورہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپؐ کے اس گمان کو بھی واجب العمل سمجھ کر تأبیر کا عمل ترک کر دیا، تو آپ ﷺ نے اس موقع پر فرمایا کہ:

”فانی انما ظننت ظنا، فلا تواخنونی بالظن، ولكن اذا حدثکم عن الله



شیئاً فخذوہ۔“

”میں نے تو اپنے ایک گمان کا اظہار کیا تھا، پس تم میرے گمان پر میرا مواخذہ نہ کیا کرو، لیکن جب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمہیں کوئی بات بتاؤں، تو اس پر ضرور عمل کرو۔“

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کا یہ ارشاد ان الفاظ میں روایت کیا ہے:

”انتم اعلم بامر دنیاکم۔“

اپنی دنیا کے معاملات کو تم زیادہ بہتر جانتے ہو

(صحیح مسلم، ص ۲۶۴ ج ۲)

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا یہ الفاظ نقل کرتی ہیں:

”اذا كان شيئا من امر دنياكم فشانكم به، واذا كان شيئا من امر دينكم فآلى۔“

اگر کوئی معاملہ تمہاری دنیا سے متعلق ہو تو تم جانو، اور اگر کوئی معاملہ تمہارے دین سے متعلق ہو تو وہ میرے سپرد کرو۔“

(سنن ابن ماجہ ص ۸۲۵ ج ۲، مسند احمد ص ۱۴۳ ج ۶)

اور اسی ارشاد کو عکرمہ بن عمارؓ نے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے حوالے سے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

”انما انا بشر، اذا امرتکم بشیئ من دینکم فخذوا به، واذا امرتکم بشیئ من رأی فاما انا بشر، قال عکرمہ لونها هذا،

”میں تو ایک بشر ہوں، جب تمہیں تمہارے دین کی کسی بات کا حکم دوں تو اس پر عمل کرو، اور اگر تمہیں کسی بات کا اپنی رائے سے حکم دوں، تو میں تو ایک بشر ہوں، عکرمہ (جو حدیث کے راوی ہیں) کہتے ہیں کہ ”یا پھر آپؐ نے اسی جیسے کوئی اور الفاظ استعمال فرمائے۔“ (صحیح مسلم ص ۲۶۴ ج ۲)

۶۳۔ یہ ہے پورا واقعہ، اور اس کا صحیح سیاق و سباق اس پورے واقعے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد ان امور کے بارے میں ہے جن کا تعلق خالص تجربے اور مشاہدے سے ہوتا ہے، اور ان کو شریعت سے حرام اور حلال قرار دینے کے بجائے مباح قرار دیا ہے، اور آپ کا مقصد یہ ہے کہ ایسے امور میں اگر کوئی بات میں محض اپنے گمان سے کہہ دوں، کہ شاید فلاں کام مفید یا فلاں کام مضر ہو، تو یہ کوئی شرعی حکم نہیں ہوتا، جس کی پابندی بہر حال لازم ہو، کیونکہ وہ محض ایک سرسری

اظہار خیال ہے، سرے سے کوئی حکم ہے ہی نہیں، چنانچہ علامہ نوویؒ جو صحیح مسلم کے مستند ترین شارح ہیں اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

”لم یکن هذا القول خيراً، وانما كان ظناً، كما بينه في هذه الروايات، قالوا: ورايه صلى الله عليه وسلم في امور المعاش، وظنه كغيره، فلا يمنع وقوع مثل هذا، ولا نقص في ذلك، وسببه تعلق همهم بالآخرة ومعارفها۔“

”آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد (کہ میرا تو گمان نہیں ہے کہ اس عمل سے کچھ فائدہ ہوگا) کوئی پیش گوئی نہ تھی، بلکہ محض ایک گمان تھا، جیسا کہ ان روایات میں آپ نے خود بیان فرمایا ہے، چنانچہ علماء نے کہا ہے کہ زندگی کے اس قسم کے امور میں آپ کی رائے اور گمان دوسروں کی طرح ہے، لہذا اس قسم کے واقعات کا پیش آ جانا ناممکن نہیں، اور اس سے (معاذ اللہ) آپ کی شان میں کوئی نقص لازم نہیں آتا، کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی فکر آخرت سے زیادہ متعلق ہوتی ہے۔“ (نووی شرح مسلم ص ۲۶۴ ج ۲)

لیکن اس سے یہ نتیجہ کسی طرح نہیں نکالا جاسکتا کہ ”معاملات“ کے بارے میں اگر آپ کوئی باقاعدہ حکم دیں، یا کوئی قانون بتائیں، یا کسی تنازعے کا کوئی عدالتی فیصلہ فرمائیں یا کسی شخص کے سوال کے جواب میں فتویٰ کے طور پر کوہ بات ارشاد فرمائیں تو وہ بھی کھجوروں کی تانبیر کے سلسلے میں آپ کے سرسری گمان کی طرح واجب التعمیل نہ وہ گی۔

۸۶۵۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ کا یہ ارشاد ان امور سے متعلق ہے جن کی بنیاد خالصہ تجربے اور مشاہدے پر ہوتی ہے، اس میں نہ حرام و حلال کا کوئی سوال ہوتا ہے، اور نہ ان سے حقوق العباد متعلق ہوتے ہیں، زمین سے زیادہ پیداوار حاصل کرنے کے لیے کیا طریقے اختیار کیے جائیں؟ زمین میں اُل کیسے چلایا جائے؟ اس کی صفائی کیونکر کی جائے؟ ان کی دیکھ بھال کے کیا طریقے ہیں؟ کون سے جانور سواری کے لیے زیادہ موزوں ہیں؟ فلاں بیماری میں کون سی دوا زیادہ مفید ہے؟ کوئی غذا زیادہ صحت بخش ہے، اس قسم کے معاملات ہیں جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کا تبلیغ رسالت سے کوئی تعلق نہیں، لہذا ان معاملات کے بارے میں آپ ﷺ کے ارشادات کی حیثیت رائے اور گمان کی ہے، شرعی حکم کی نہیں تاہم جب تک خود آپ ﷺ ہی کی طرف سے ایسی کسی رائے یا گمان کے خلاف کوئی بات سامنے نہ آئے، آپ کے گمان اور رائے کا درجہ بھی عام لوگوں کے گمان اور رائے سے بلند تر

ہوگا۔

۶۶۔ خود حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی، جن کے حوالے سے جناب جسٹس قریشی صاحب نے یہ حدیث اور آپ کے ارشادات کی یہ دو قسمیں نقل فرمائی ہیں، اگر ان کی اس پوری بحث کو پڑھا جائے تو اس سے بھی یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے، یہاں میں ان کی اس بحث کے ضروری حصے مختصراً نقل کرتا ہوں، وہ فرماتے ہیں:

”اعلم ان ماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم و دون فی کتب الحدیث علی قسمین: احد ہما ما سبیلہ سبیل تبلیغ الرسالة، وفیہ قولہ تعالیٰ: وما اتاکم الرسول فخذہ وما نہاکم عنہ فانتہوا، منہ علوم العباد و عجائب الملکوت، و هذا کله مستند الی الوحی، ومنہ شرائع، وضبط العبادات والا رتفاقات بوجوہ الضبط المذكورة فیما سبق، و هذا بعضها مستندة الی الوحی، مستند الی الجتہاد، واجتہادہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ الوحی لان اللہ تعالیٰ عصمہ من ان یشقر رأیہ علی الخطا.... وثانیہا مالیس من باب تبلیغ الرسالة، وفیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم: انما انا بشر اذا امرتکم بشئی من دینکم فخذوا بہ، واذا مرتکم بشئی من رأی فانما انا بشر، وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قصۃ تابیر النخل: فانی انما ظننت ظناء، فلاتا خذونی بالظن، ولكن اذا حدثکم عن اللہ شیئا فخذوا بہ، فانی لم اکذب علی اللہ۔ فمنہ الطب، ومنہ باب قولہ صلی اللہ علیہ وسلم: علیکم بالادھم الا فرح، و مستندہ التجربة، ومنہ ما فعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی سبیل العادة دون العبادۃ، وبحسب الاتفاق دون القصد، ومنہ ما ذکرہ کما کان یذکر قومہ.... ومنہ ما قصدہ مصلحۃ جذبیۃ یومئذ، و لیس من امور الازمۃ لجميع الامۃ، و ذالک مثل ما یامر بہ الخلیفۃ من تعبۃ الجیوش و تعین الشعار۔“

”آنحضرت ﷺ سے جو احادیث مروی اور کتب حدیث میں مدون ہیں، وہ دو قسم کی ہیں، ایک وہ حدیثیں جن کا مقصد تبلیغ رسالت ہے، انہی کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا (قرآن کریم میں) یہ ارشاد ہے کہ ”رسول جو کچھ تمہیں دیں، وہ ان سے لے لو، اور جس چیز سے روکیں اس سے رک جاؤ“ اس قسم کی حدیثوں میں ایک تو وہ

احادیث آتی ہیں جو آخرت کے علوم اور عالم ملکوت کے عجیب حالات پر مشتمل ہیں، اور یہ حصہ تمام ترویجی پر مبنی ہے، اسی طرح اس قسم میں وہ احادیث داخل ہیں، جن میں شرعی احکام، عبادات اور ارتقا قات (دنوی ضروریات) کو ان خاص طریقوں سے منظم کیا گیا ہے؟ کا ذکر اس کتاب میں پہلے آچکا ہے، ان میں سے بعض احادیث کی بنیاد وحی پر ہے، اور بعض کی بنیاد آپ کا اجتہاد ہے، لیکن آپ کا اجتہاد بھی وحی کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس بات سے معصوم بنایا ہے کہ آپ کی کوئی رائے غلطی پر باقی رہے..... دوسری قسم ان احادیث کی ہے جو تبلیغ رسالت سے تعلق نہیں رکھتیں، اسی قسم کے بارے میں آپ کا یہ ارشاد ہے، ”میں تو ایک بشر ہوں، جب تمہیں تمہارے دین کے متعلق کسی بات کا حکم دوں، تو اس پر عمل کرو، اور اگر تمہیں اپنی رائے سے کچھ کہوں تو میں تو بشر ہوں۔“ اور آنحضرت ﷺ نے مجوروں کے فرومادہ کو ملانے کے سلسلے میں فرمایا تھا، ”میں نے تو اپنے ایک گمان کا اظہار کیا تھا، پس میرے گمان پر میرا مواخذہ نہ کرو لیکن جب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمہیں بولا۔“ اس دوسری قسم میں وہ احادیث آتی ہیں جو طب سے متعلق ہیں، نیز اسی میں آپ ﷺ کے اس قسم کے ارشادات داخل ہیں جیسے آپ نے فرمایا کہ ”وہ گھوڑا رکھو جو سیاہ ہو اور اس کی پیشانی پر ہلکی سفیدی ہو“ ان ارشادات کی بنیاد تجربے پر تھی، اسی طرح اسی قسم میں آپ کے وہ افعال بھی داخل ہیں جو آپ ﷺ نے عبادات کے بجائے عادت کے طور پر انجام دیئے، یا جو آپ ﷺ سے قصداً نہیں، بلکہ اتفاقاً سرزد ہوئے، نیز اس میں وہ واقعات اور قصے بھی داخل ہیں جو آپ ﷺ اپنی قوم کی طرح بیان فرمایا کرتے تھے،..... اسی طرح اس قسم میں آپ ﷺ کے وہ ارشادات بھی داخل ہیں جو آپ ﷺ نے کسی خاص دن میں کسی جزوی مصلحت کی بنا پر ارشاد فرمائے، اور پوری امت کے لیے لازمی، مور کی حیثیت نہیں رکھتے، مثلاً جنگ کے دوران لشکروں کی صف بندی، اور لشکر کے لیے کوئی شعار (کوڈ ورڈ) مقرر کرنا۔“

(حجۃ اللہ الباقی ص ۲۸۱ تا ۲۸۳ طبع ۱ ص ۱۵۱ المطالع کراچی)

۶۷۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی اس پوری بحث کو سامنے رکھنے کے بعد اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ وہ ”معاملات“ سے متعلق آنحضرت ﷺ کے ارشادات کو دوسری قسم میں نہیں، بلکہ پہلی

قسم میں داخل مان رہے ہیں، اور ان کے نزدیک بھی دوسری قسم کا تعلق صرف ان ارشادات سے ہے، جو خلاصہ طور پر اور مشاہدے پر مبنی ہوتے ہیں، اور ان کا حقوق اللہ اور حقوق العباد سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

۶۸۔ ”ارتقاات“ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی مشہور اصطلاح ہے، جس کی تشریح انہوں نے ”حجت اللہ البالغہ“ ہی کے صفحہ نمبر ۷۹ سے صفحہ نمبر ۹۹ تک کی ہے، مختصر لفظوں میں اس اصطلاح کا ترجمہ ”زندگی کی ضروریات“ سے کیا جاسکتا ہے، اس میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے معیشت، خانہ داری معاملات سیاست غرض ہر شعبہ زندگی کو شامل کیا ہے، ان ارتقاات کے بارے میں مذکورہ بالا اقتباس کے آغاز ہی میں فرماتے ہیں: کہ ان کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ تبلیغ رسالت سے متعلق ہیں، اور پہلی قسم میں داخل ہیں، اور اس میں شاہ صاحب نے تفصیل کے ساتھ بیع و شراء سے لیکر شفعہ وغیرہ تک تمام معاملات کو شامل فرمایا ہے، اور ان کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں، انہیں ابدی طور پر واجب العمل قرار دیا ہے۔

۶۹۔ حقیقت یہ ہے کہ ”معاملات“ دین کا اہم ترین شعبہ ہے، اور اگر دینی تعلیمات کا جائزہ لیا جائے، تو ان کا تین چوتھائی حصہ ”معاملات“ پر مشتمل ہے، اور صرف ایک چوتھائی حصہ عبادات سے تعلق رکھتا ہے، آنحضرت ﷺ صرف عبادات کے اس ایک چوتھائی حصے کی تعلیم کے لیے تشریف نہیں لائے تھے، بلکہ آپ زندگی کے ہر شعبے میں وہ ہدایات دینے کے لیے تشریف لائے تھے جن کے بارے میں عقل انسانی ٹھوکر کھا سکتی ہے، چنانچہ آپ نے ”حقوق العباد“ کی ادائیگی پر جس قدر زور دیا ہے، وہ کسی مسلمان سے مخفی نہیں ان ”حقوق العباد“ کی تمام تفصیلات ”معاملات“ ہی کے ذیل میں آتی ہیں، اور سرکارِ دو عالم ﷺ نے ان کے بارے میں نہایت مفصل احکام دیئے ہیں، ان تمام احکام شریعت کو یہ کہہ کر بے اثر نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ”تاہیر فحل“ کے بارے میں آپ کے ایک سرسری گمان کی طرف غیر واجب العمل ہیں، ورنہ اس کے معنی اور کیا ہوں گے کہ اسلام بھی عیسائیت اور دوسرے مذاہب کی طرح صرف عقائد اور عبادات کا مذہب ہے، زندگی کے معاملات سے اس کا کوئی تعلق نہیں، اور ان معاملات میں انسان جس بات کو بھی سہولت (Convenience) اور (Exegency) کے مطابق سمجھے، اسے اختیار کرنے میں آزاد ہے، ظاہر ہے کہ دین اور دنیا میں اس درجہ تفریق کا یہ نظریہ قرآن و سنت کی تعلیمات میں کہیں فٹ نہیں ہو سکتا۔

۷۰۔ اگر خود دستور پاکستان کی دفعہ ۲۲ اور دفعہ ۲۳۰ پر غور کیا جائے تو وہ اس بنیاد پر مبنی ہیں کہ قرآن و سنت دونوں کے احکام زندگی کے ہر شعبے پر حاوی ہیں، اسی لیے عدالت ہذا کو یہ اختیار دیا گیا

ہے کہ وہ جن ملکی قوانین کو قرآن و سنت کے خلاف پائے، اسے دفعہ ۲۰۳ کے طریق کار اور شرائط کے مطابق کالعدم قرار دیدے، اگر اسلام اور بالخصوص سنت رسول اللہ ﷺ کے ”معاملات“ میں واجب التعمیل نہ ہوتے تو یہ دفعہ تقریباً بے معنی تھی، اس لیے کہ ملکی قوانین کا تعلق عموماً ”عبادات“ سے نہیں بلکہ معاملات ہی سے ہوتا ہے، لہذا جب دستور پاکستان ملکی قوانین کے سلسلہ میں ”سنت“ کو واجب التبع قرار دے رہا ہے، تو اس کے واضح معنی یہ ہیں کہ ”معاملات“ کے بارے میں بھی آنحضرت ﷺ کی سنت کو واجب العمل قرار دیتا ہے، لہذا عدالت ہذا کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی ”سنت“ کے بارے میں یہ کہے کہ اس کا تعلق چونکہ معاملات سے ہے، اور معاملات کے بارے میں ”سنت“ واجب الاتباع نہیں، اس لیے یہ ”سنت“ واجب التعمیل نہیں۔ ہاں یہ عدالت کسی حدیث کے بارے میں یہ قرار دے سکتی ہے کہ وہ مسلم اصولوں کی روشنی میں فلاں فلاں دلائل کی بنا پر زیر بحث مسئلے میں اطلاق پذیر (Applicable) نہیں ہوتی، اور اس مسئلہ پر میں پیچھے تفصیل کے ساتھ گفتگو کر چکا ہوں، جس میں شفعہ کی علت، حکمت اور قیاس کی شرائط پر کافی بحث آچکی ہے۔

۷۔ خاص طور پر شفعہ کے معاملے کو اس لیے بھی مجبوروں کی تاہم کے واقعے سے منسلک نہیں کیا جاسکتا کہ مجبوروں کے واقعے میں نہ آنحضرت ﷺ نے ممانعت کا کوئی واضح حکم دیا تھا نہ قطعی رائے کے طور پر آپؐ نے کوئی پیشگوئی فرمائی تھی، نہ وہاں کسی کے حق کا کوئی سوال تھا، اور نہ کوئی حلال و حرام کا مسئلہ زیر بحث تھا، اس کے برخلاف ”شفعہ“ کے بارے میں جن احادیث کا اس فیصلے میں پہلے ذکر آیا ہے، اور ”بیع و شرا“ کے متعلق قرآن و سنت کے جوار شادات میں نے فقرہ نمبر ۴ سے فقرہ نمبر ۱۰ تک ذکر کیے ہیں، وہ سب کے سب باقاعدہ احکام ہیں، جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے، وہاں کسی گمان یا ذاتی خیال کا کوئی سوال نہیں، بلکہ حرام و حلال کا مسئلہ ہے، چنانچہ بعض روایتوں میں شفعہ سے متعلق صراحت یہ الفاظ استعمال بھی ہوئے ہیں، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

لا یحل لہ ان یبیع حتی یؤذن شریکہ، فان شاء اخذ، وان شاء ترک، فاذا باع ولم یؤذن فہو احق بہ۔

مالک زمین کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنی زمین بیچے، جب تک کہ اپنے شریک کو اس کی اطلاع نہ دیدے، پھر وہ چاہے تو اسے لے لے اور چاہے تو چھوڑ دے، لیکن اگر اس نے وہ زمین بیچ دی، اور اسے نہ بتایا تو وہ اس کا حقدار ہے۔“

(صحیح مسلم، ص ۳۲ ج ۲، باب الشفعہ)

اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

لا یحل مال امری الا بطیب نفس منہ  
کسی شخص کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں۔“

(مشکوٰۃ المصابیح، ص ۵۵، ج ۱)

اور حضرت ابو حمید سعدی کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں:-

لا یحل لمسلم ان یأخذ عصا ینہ بغیر طیب نفس منہ“

کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کی لاش بھی اس کی خوش دلی

کے بغیر لے۔“ (موارد المضمآن، ص ۲۸۳۔ الروضۃ۔ شام)

۷۲۔ ان احادیث میں خط کشیدہ الفاظ صراحتہً بتا رہے ہیں کہ خرید و فروخت اور شفعہ کا معاملہ ”تاہیر  
نخل“ کی طرف محض نجی مشورے، رائے اور گمان کا نہیں بلکہ حلال و حرام کا، اور لوگوں کے قانونی حق کا  
ہے ظاہر ہے کہ لوگوں کو حلال و حرام سے آگاہ کرنا، اور ان کے شرعی حقوق متعین کرے، بتانا ”تبلیغ  
رسالت کا ایک اہم حصہ ہے جسے سہولت کی بنیاد پر قائم کردہ رائے قرار دے کر اس سے صرف نظر ممکن  
نہیں، ان تمام احکام کو آنحضرت ﷺ کے اس ارشادات پر کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے، جس میں آپ  
ﷺ نے فرمایا تھا کہ ”میرا تو گمان نہیں ہے کہ اس عمل سے کچھ فائدہ ہوگا“ اور اگر تم ایسا نہ کرو تو شاید  
بہتر ہو۔“

۷۳۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام نے دوسرے طبقات کی طرح مزارع کو بھی بڑے حقوق عطا  
فرمائے ہیں، اور اگر وہ طبقہ ظلم و ستم کا شکار ہے، یا شدید محنت کے باوجود اپنی محنت کا مناسب صلہ دلوانے  
کے لیے ضروری اقدامات کرے، لیکن یہ اقدامات قرآن و سنت کے عطا کیے ہوئے دائرے میں رہ کر  
ہونے چاہئیں، یہ دائرہ چونکہ خالق کائنات کا بنایا ہوا ہے، اس لیے اس میں ہر طبقے کی واقعی ضروریات  
مکمل توازن کے ساتھ پوری ہوتی ہیں، اور اس افراط و تفریط سے نجات ملتی ہے جس نے دنیا کو تہہ و بالا  
کیا ہوا ہے، اس متوازن دائرے سے قطع نظر کر کے اور محض چلتے ہوئے نعروں سے متاثر ہو کر ایسے  
اقدامات تجویز کرنا جو قرآن و سنت کے احکام اور اسلام کے مسلمانوں کے خلاف ہوں، مسئلے کا کوئی حل  
نہیں ہے۔

۷۴۔ بہر کیف! پہلی تنقیح کا جواب نفی میں ہے اور ۷۵۔ کے تین مسلم حقداروں پر کسی ارقم کے  
حقدار کا اضافہ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہے۔

## حقدارانِ شفعہ میں ترتیب

۷۵۔ دوسرا تنقیح طلب مسئلہ یہ تھا کہ شفعہ کے تین حقداروں کے درمیان اسلامی فقہ میں جو ترتیب رکھی گئی ہے، کہ پہلا حق شریک کا ہے، دوسرا اس شخص کا جو متعلقہ جائیداد کے حقوق میں شریک ہو، اور تیسرا اس شخص کا جو پڑوسی ہو، آیا اس ترتیب کو کسی قانون سازی کے ذریعہ بدلا جاسکتا ہے؟

۷۶۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شفعہ چونکہ خلاف قیاس آنحضرت ﷺ کے ارشاد سے ثابت ہے، اس لیے اس میں ترتیب بھی وہی رہے گی، جو آنحضرت ﷺ نے مقرر فرمائی، اور حضرت عامر شععی سے صحیح سند کے ساتھ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”الشفيع لولى من الجار، والجار لولى من الجنب۔“

”شفیع (شریک) پڑوسی کے مقابلے میں قابل ترجیح ہے، اور پڑوسی دوسرے پہلو والوں پر فوقیت رکھتا ہے۔“

(مصنف عبدالرزاق ص ۷۹ ج ۸ حدیث نمبر ۳۳۹۰ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۶۶ ج ۷)

(حدیث نمبر ۶۷۶۳)

اور اس ترتیب کا ذکر قاضی شریح نے اس طرح فرمایا ہے:

”المخلیط احق من الشفيع، والشفيع احق من الجار، والجار عمن سواه۔“

شریک کا حق شفیع (حقوق بیع کی بنا پر شفعہ کرنے والے) سے زیادہ ہے اور شفیع کا حق پڑوسی سے، اور پڑوسی کا حق باقی تمام لوگوں سے زائد ہے۔“

(مصنف ابن ابی شیبہ، ص ۱۶۷ ج ۷، حدیث نمبر ۳۷۶۷ و نصب الراية للوئیلی ص ۱۷۶ ج ۲،

بحوالہ طحاوی و عبدالرزاق)

اور حضرت امیرائیم نخعی اس ترتیب کا ذکر اس طرح فرماتے ہیں:

”الشريك احق بالشفعة، فان لم يكن له شريك فالجار“

”شریک شفعہ کا زیادہ حقدار ہے، اگر وہ نہ ہو تو پڑوسی“

(مصنف ابن ابی شیبہ، ص ۱۶۷ ج ۷، حدیث نمبر ۳۷۶۸)

لہذا اس ترتیب میں کوئی تبدیلی سنت کے خلاف ہوگی۔

۷۷۔ زیر نظر مقدمات میں حقدارانِ شفعہ کے درمیان ترتیب کا مسئلہ اس لیے زیر بحث آیا ہے کہ



مارشل لا، ریگولیشن ۱۹۷۲ء کے فقرہ ۲۵، شق ۳ ذیل ڈی میں مزارع کو شفعہ کا سب سے پہلا حق دیا گیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر ایک فروخت شدہ زمین میں شریک ملکیت اور مزارع دونوں موجود ہوں تو شریک ملکیت کو شفعہ کا حق نہیں ہوگا، اور ظاہر ہے کہ یہ حکم ان تمام احادیث کے خلاف ہے، جن میں شریک ملکیت کو شفعہ کا حق دیا گیا ہے مثلاً:

من كان له شريك في حائط، فلا يبيع نصيبه من ذلك حتى يعرضه على شريكه

”جس شخص کا کسی باغ میں کوئی شریک ہو تو وہ اس باغ میں اپنا حصہ ہرگز فروخت نہ کرے جب تک کہ اس کی پیشکش اپنے شریک کو نہ کرے۔“

(جامع ترمذی، کتاب البیوع، حدیث نمبر ۱۳۱۲)

اور حضرت امین عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”الشريك شفيع“ ”شریک شفعہ کا حقدار ہے۔“

(جامع ترمذی، کتاب الاحکام، باب ما جاء ان الشريك شفيع، حدیث نمبر ۱۳۷۱)

۷۸۔ یہاں شریک کو کسی شرط کے بغیر شفعہ کا حقدار قرار دیا گیا ہے، لہذا اس کا حق سب سے مقدم ہے، اس کے برخلاف پڑوسی کو شفعہ کا حق آپ نے اس صورت میں عطا فرمایا جب کوئی شریک موجود نہ ہو، چنانچہ حضرت شریذ رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں۔

”ان رجلا قال: يا رسول الله! ارضي ليس لاحد فيها شركة، ولا قسمة،

الا لجوار، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحار احق بسفبه۔“

ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میری زمین میں نہ کسی کی شرکت ہے،

اور نہ کسی تقسیم کی ضرورت، البتہ پڑوسی ہے، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پڑوسی

دوسروں کے مقابلے میں شفعہ کی وجہ سے (زمین کا) زیادہ حقدار ہے،

(سنن الترمذی، کتاب البیوع، باب ذکر الشفعه واحكامها، ج ۷، ص ۳۲۰، طبع مصر، سنن ابن

ماجنہ، ص ۸۳۳ ج ۲، حدیث نمبر ۲۳۹۶ کتاب الشفعه)

۷۹۔ لہذا جب شریک کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شفعہ کا علی الاطلاق..... (Absolutely) زیادہ

حقدار قرار دیا ہے، اور پڑوسی کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ حقدار قرار دیا ہے، تو اس ترتیب میں کوئی

تبدیلی سنت کے خلاف ہوگی، جبکہ ایک ایسے شخص کو ان تمام قسموں پر فوقیت دی جائے، جس کو سنت میں

شفعہ دیا ہی نہیں گیا، اور جسے پہلی تنقیح کے مطابق شفعہ کا حقدار قرار دینا قرآن و سنت کے خلاف ہے۔



(الجزائر النقی، ص ۱۳۸، ج ۸)

اور علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

”ویشترط کونہ مملوک کا کما علم مما قدمه وبتاتی، فخرج الوقف، وکذا الاراضی السلطانیة“

”اور جیسا کہ پہلے بھی گزر چکا ہے، اور آئندہ بھی بیان ہوگا، شفعہ کے لیے زمین کا شخص ملکیت میں ہونا ضروری ہے، لہذا وقف اور سرکاری مملوکہ زمینیں اس سے خارج ہیں۔“ (رد المحتار، ص ۱۵۲، ۱۵۳، ج ۵، مطبوعہ کوئٹہ ۱۳۹۹ھ)

لہذا اگر شفعہ کے قانون میں وقف یا سرکاری مملوکہ آباد زمینوں کو شفعہ سے مستثنیٰ رکھا جائے، تو یہ اسلامی احکام کے عین مطابق ہوگا، وقف کے استثناء سے مسجدیں اور وہ شفا خانے مسافر خانے اور تعلیم گاہیں وغیرہ شفعہ کے اطلاق سے خارج ہوں گی، جن کو باقاعدہ وقف کر دیا گیا ہو، اسی طرح وہ تمام آباد زمینیں جو سرکاری ملکیت میں ہوں، ان کو بھی شفعہ کے اطلاق سے خارج کرنا ضروری ہے۔

۸۳۔ لکھنؤ زمینیں جو شخص ملکیت میں ہوں، ان کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد واضح ہے کہ:

”الشفعة فی کل شریک، من ارض اوربع، او حائط“

”شفعہ ہر مشترک زمین میں واجب ہے، خواہ وہ مکان ہو، یا باغ۔“

(صحیح مسلم، کتاب المساقات، باب الشفعہ، حدیث نمبر ۴۰۰۷)

نیز ارشاد ہے:

”ایکم کانت لہ ارض، لو نخل، فلا یبعھا حتی یعر ضھا علی شریکھ“

تم میں سے جس شخص کی ملکیت میں کوئی زمین یا نخلستان ہو، تو وہ اس کو اس وقت تک

نہ بیچے، جب تک اپنے شریک کو اس کی پیشکش نہ کر لے

(سنن الترمذی کتاب البیوع، باب الشریک فی النخل، ص ۲۳۳، ج ۲)

۸۴۔ انہی احادیث کی بنا پر تمام امت کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ شفعہ ہر قسم کی غیر منقولہ جائیداد میں واجب ہے، علامہ ابن تیمیہ تحریر فرماتے ہیں:

”اتفق الائمة علی ثبوت الشفعہ فی العقار الذی یقبل القسمة“

تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ ہر وہ غیر منقولہ جائیداد جو قابل تقسیم ہو، اس میں

شفعہ کا حق ثابت ہے۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ، ص ۲۸۱، ج ۳۰، طبع ریاض)

اور چونکہ شفعہ کا حق صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی بنا پر خلاف قیاس طریقے سے ثابت ہوا ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر زمین پر شفعہ کا حق دینے کی صراحت فرمائی ہے، اس لیے اس میں کوئی استثناء ملت کے خلاف ہوگا، ایسے مواقع پر صرف شدید ضرورت کے غیر معمولی حالات ہی میں اسلامی اصولوں کی روشنی میں کوئی استثناء پیدا کرنے کی گنجائش کھل سکتی ہے، اور وہ بھی عارضی اور بقدر ضرورت، لیکن بعض زمینوں کو دائمی طور پر شفعہ سے مستثنیٰ قرار دینا، یا صوبائی حکومت کو یہ اختیار دے دینا کہ وہ اپنی آزاد صوابدید سے جب چاہے، اور جس علاقے کو چاہے، شفعہ سے مستثنیٰ کر دے، اسلامی احکام سے مطابقت نہیں رکھتا۔

۸۵۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی احکام کی رو سے شفعہ جائیدادیں بڑھاتے رہنے کا ذریعہ نہیں، بلکہ اپنی جائز ملکیت کے استعمال میں پیش آنے والی تکالیف کو دور کرنے کا ایک راستہ ہے، اسی لیے شریعت نے اس حق کے استعمال پر از خود ایسی پابندیاں عائد فرمائی ہیں کہ اسے صرف واقعی ضرورت مند شخص ہی استعمال کر سکے، اور کوئی شخص اس کا ناجائز استعمال کر کے دوسروں کو جلائے آزار نہ کرے، ”طلب مواثبت“، ”طلب اشہاد“ اور ”طلب خصومت“ کے تفصیلی احکام جو محترم جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں بیان فرمائے ہیں اسی مقصد کے لیے ہیں، اور اسی لیے بعض فقہاء کرام مثلاً امام محمدؒ نے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ شفعہ کے مطالبے کرنے والے کو دعویٰ کے وقت زرعین عدالت میں داخل کرنا چاہیے۔

(ملاحظہ ہو رد المحتار، ص ۱۶۰، ج ۵)

اگر ان احکام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو شفعہ کے مقدمات خود بخود کم ہونگے اور صرف ضرورت مند لوگ ہی یہ مقدمات داخل کریں گے، اور کسی استثناء کی کوئی عملی ضرورت نہیں رہے گی۔

## ۴۔ شفعہ کا مقدمہ دائر کر نیکی مدت:

۸۶۔ چونکہ تنقیح طلب مسئلہ یہ ہے کہ شفعہ کا دعویٰ دائر کرنے کی زیادہ سے زیادہ مدت بیع کی تاریخ سے ایک سال، یا بعض حالات میں اس سے زائد مقرر کرنا اسلامی احکام کے مطابق ہے یا نہیں۔

۸۷۔ اس مسئلے کا تعلق چونکہ بظاہر قانون میعاد سماعت سے ہے، اس لیے اس کی تفصیلات میں جانے سے قبل یہ دیکھنا ضروری ہے کہ اس قانون کا قرآن و سنت کی روشنی میں جائزہ لینا اور عدالت کے دائرہ اختیار میں ہے یا نہیں؟ اس تحقیق کی ضرورت اس لیے ہے کہ دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ (بی) جو فیڈرل شریعت کورٹ کے دائرہ اختیار سماعت کا تعین کرتی ہے اس کی شق (بی) میں ”قانون“ کی

تعریف سے ہر اس قانون کو خارج کر دیا گیا ہے جو کسی عدالت کے ضابطہ کار سے متعلق ہو، جس کے نتیجے میں ضابطے کے قوانین (Procedural Law) فیڈرل شریعت کورٹ کے دائرہ اختیار سماعت سے خارج ہیں، قانون میعاد سماعت (Law of Limitation Act) کا تعلق چونکہ عموماً ضابطے کے قوانین سے سمجھا جاتا ہے، اس لیے بظاہر یہ نظر آتا ہے کہ قانون میعاد سماعت (Limitation Act) کی وہ دفعہ جس میں شفعہ کے مقدمہ کی میعاد سماعت ایک سال قرار دی گئی ہے، اس کو فیڈرل شریعت کورٹ میں اختیار سماعت (Jurisdiction) نہ ہونے کی بناء پر چیلنج نہیں کیا جاسکتا۔

۸۸۔ لیکن اگر شفعہ کے اسلامی احکام پر غور کیا جائے تو صورت حال اتنی سادہ نہیں ہے، یہ مسئلہ اصول قانون (Jurisprudence) میں خاصا متنازعہ مسئلہ ہے، کہ قانون اصلی (Substantive Law) اور قانون ضابطہ (Procedural Laws) کے درمیان خط امتیاز کس طرح کھینچا جاسکتا ہے؟ اور حقیقت یہ ہے کہ ان دو قسموں کی ایسی جامع اور مانع تعریف اب تک نہیں کی جاسکی جو ہر اعتراض سے خالی ہو، اور کسی لگے بندھے (Hard and fast) اصول کی عدم موجودگی میں ہر قانون کا اس کی خصوصیات کی بناء پر الگ جائزہ لینا پڑتا ہے، کہ اسے ”قانون اصلی“ کہا جائے یا ”قانون ضابطہ“؟ ڈاکٹر ٹین لکھتے ہیں۔

"One of the orthodox classification is that which distinguishes between substantive and procedural law, but it is difficult to draw a clear line between them".

(Paton Jurisprudence third ed/P.536)

۸۹۔ تاہم مختلف آراء کے نتیجے میں اتنی بات مسلم نظر آتی ہے کہ حقوق پیدا کرنا قانون ضابطہ کا نہیں بلکہ قانون اصلی (Substantive Law) کا کام ہوتا ہے، جبکہ ان حقوق کو عدالت کے ذریعہ ثابت اور نافذ کرانے کا طریق کار مقرر کرنا قانون ضابطہ (Procedural Law) کا کام ہے، بالفاظ دیگر حق کا وجود میں آنا اور باقی رہنا قانون اصلی سے معلوم ہوتا ہے اور عدالت کے ذریعہ اس کا ثابت ہونا قانون ضابطہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

۹۰۔ لہذا اگر ایک حق کے بارے میں یہ بات طے ہو کہ وہ کسی قانون اصلی (Substantive Law) کے ذریعہ وجود میں آچکا ہے، اور مسئلہ صرف اسے عدالت میں ثابت کرنے کا ہو، تو اس صورت میں میعاد سماعت (Limitation) یقیناً ضابطہ (Procedure) کا مسئلہ ہوگا، لیکن اگر

کسی حق کے وجود میں آنے (Existence) یا باقی رہنے (Continuance) ہی کے لیے کوئی مدت ناگزیر ہو تو جو قانون اس مدت کا تعین کرے، وہ ضابطے کا قانون نہیں، بلکہ اصلی (Substantive) قانون ہے۔

۹۱۔ مثال کے طور پر اگر کسی قانون میں قرض کی وصولی کے لیے مقدمہ دائر کرنے کی زیادہ سے زیادہ مدت تین سال مقرر کی جائے، تو یہ ضابطے کا قانون ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ تین سال کے بعد قرض وصول کرنے کا حق ختم ہو جائے گا، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ تین سال کے بعد اسے عدالت کے ذریعہ ثابت کرنے کا کوئی راستہ نہیں رہے گا، لیکن اگر کوئی قانون یہ کہے کہ جو شخص تین سال تک اپنی غیر آباد زمین کو آباد کرنے کا ثبوت عدالت میں فراہم نہیں کرے گا، وہ زمین کی ملکیت سے محروم ہو جائے گا، تو ظاہر ہے کہ اسے ضابطے کا قانون نہیں، بلکہ اصلی قانون کہا جائے گا۔

۹۲۔ شفعہ کا مقدمہ دائر کرنے کے لیے جو مدت مقرر کی جاتی ہے، اس کا غٹا صرف یہ نہیں ہوتا کہ اس مدت کے بعد بھی حق شفعہ تو باقی ہے، لیکن اس کا مقدمہ قابل سماعت نہیں رہا، بلکہ جیسا کہ آگے واضح ہو گا، اسلامی احکام کی رو سے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس مدت تک اگر کسی شخص نے عدالت سے رجوع نہ کیا تو اس کے لیے شفعہ کا حق یا تو وجود ہی میں نہیں آئے گا، یا باقی نہیں رہے گا، لہذا اس مدت کا تعلق چونکہ حق کے وجود اور بقا سے ہے، اس لیے یہ ضابطے کا نہیں، قانون کا اصلی مسئلہ ہے۔

۹۳۔ اس کی ایک سادہ مثال قانون معاہدہ ۱۸۷۲ء کی دفعہ ۶ ذیل ۲ ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ اگر ایک فریق کی جانب سے ایجاب (offer) کے بعد دوسرا فریق ایک مدت مناسب میں قبول (Acceptance) کا اظہار نہ کرے، تو ایجاب خود بخود منسوخ ہو جائیگا۔

۹۴۔ یہاں قبول (Acceptance) کے لیے ایک مدت مناسب پر چونکہ حق کا وجود و بقا موقوف ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ یہ مدت ضابطے کا نہیں، بلکہ قانون اصل کا جزو سمجھی جائے گی۔

۹۵۔ اسی طرح شفعہ میں شفعہ کے لیے شریعت نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ بیع کا علم ہونے کے بعد ایک معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرے، جس کے تین مدارج (Stages) ”طلب مواثبت“ ”طلب اشہاد“ اور ”طلب خصومت“ کی شکل میں رکھے گئے ہیں، جن کی تفصیل جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں بیان فرمائی ہے، ان احکام کی رو سے عدالت سے رجوع کرنا صرف اپنے حق کو ثابت کرنے اور نافذ کرنے کے لیے نہیں، بلکہ حق کو وجود میں لانے کے لیے ضروری ہے، فقہاء کرام نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر کوئی شخص ”طلب مواثبت“ اور ”طلب اشہاد“ کے بعد، لیکن مقدمہ دائر کرنے سے قبل ہی انتقال کر جائے، تو اس کے ورثہ شفعہ کا دعویٰ نہیں کر سکتے، خواہ مدت ابھی

باقی ہو، کیونکہ عدالت سے رجوع کرنے سے قبل مرنے والے کا حق وجود ہی میں نہیں آیا، اور جو حق وجود میں نہ آئے، اس میں یہ 'ش' جاری نہیں ہوتی۔

(ہدایہ ص ۳۹۲ ج ۳)

۹۶۔ لہذا جس قانون کا مقصد ان مطالبات کے لیے کسی معقول مدت کا تعین ہو، جو حق کے وجود میں آنے کے لیے ناگزیر ہیں، اس کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳۔ بی کی شق (بی) کے مندرجہ ذیل الفاظ میں داخل ہیں۔

"Law relating to the procedure of any Court".

لہذا میری رائے میں زیر بحث مسئلہ فیڈرل شریعت کورٹ کے دائرہ اختیار سماعت سے باہر نہیں ہے۔  
۹۷۔ اب میں اصل تنقیح کی طرف آتا ہوں شفعہ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"الشفعة كحل العقال" "شفعہ اونٹ کی رسی کھولنے کی مانند ہے۔"

(سنن ابن ماجہ، ص ۱۸۲ طبع کراچی، حدیث نمبر ۲۵۰۰، سنن نسائی ص ۱۰۸ ج ۶، واعلاء السنن،

ص ۱۸ ج ۱۷)

۹۸۔ عربی محاورے کی رو سے اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ایک اونٹ کی رسی کھولتے ہی اگر اس کو قابو کرنے کا کوئی دوسرا طریقہ اختیار نہ کیا جائے، تو اونٹ بھاگ کھڑا ہوتا ہے، اور ہاتھ سے نکل جاتا ہے، اسی طرح اگر بیع کا علم ہونے پر شفعہ کے مطالبے کا کوئی فوری اقدام نہ کیا جائے، تو شفعہ کا حق ہاتھ سے جاتا رہتا ہے۔

۹۹۔ اسی مفہوم کو قاضی شریع نے اس طرح بیان فرمایا ہے:-

"انما الشفعة لمن وانبها"

"شفعہ صرف اس شخص کا حق ہے جو اس کی طرف چھلانگ لگا کر جائے۔"

(مصنف عبدالرزاق، ص ۸۳ ج ۸، حدیث نمبر ۱۳۳۰۶)

اور حضرت عامر شعبی فرماتے ہیں:-

"من بیعت شفعته، وهو شاهد لا ينكرها، فقد ذهب شفعته"

"جس شخص کی موجودگی میں وہ مکان فروخت ہو، جس پر اسے شفعہ کا حق ہوتا، اور وہ اس کا

انکار نہ کرے، تو اس کا حق شفعہ ختم ہو گیا۔"

(مصنف عبدالرزاق، ص ۸۳ ج ۸، حدیث نمبر ۱۳۳۰۵)

۱۰۰۔ لہذا ایسے شخص کو شفعہ کا حق دینا جو بیع کے علم میں آنے کے بعد تقریباً سال بھر تک شفعہ کے لیے کوئی کارروائی نہ کرے، سنت کے خلاف ہے، اور اس سے اس خریدار کی سخت حق تلفی لازم آتی ہے، جس نے جائز طور پر جائیداد خریدی ہے، اور وہ مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، جس کی بناء پر بیع و شراء کے عام قوانین سے ہٹ کر شریعت نے شفعہ کا حق دیا ہے۔

۱۰۱۔ گزشتہ بحث میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ شفعہ کا قانون اسلام کے عام قانون بیع و شراء سے ہٹ کر ایک غیر معمولی (Extra Ordinary) قانون ہے، یہ قانون اس لیے نہیں بنایا گیا کہ اس کے ذریعہ کوئی شخص جائیدادیں بنایا چلا جائے، بلکہ اس کا مقصد اس تکلیف کو رفع کرنا ہے جس کسی شخص کو متصل جائیداد کی فروخت سے اپنی جائیداد کے استعمال میں واقع ہو، چنانچہ شفعہ کا حکم دینے کے ساتھ ساتھ اس حق کے ثبوت کے لیے کچھ ایسی پابندیاں خود شریعت نے لگائی ہیں، جن سے ان افراد کا تعین ہو سکے، جو واقعہ شفعہ کے ضرورت مند اور حقدار ہیں، انہی میں سے ایک پابندی یہ بھی ہے کہ شفعہ کا دعویٰ کرنے والا بیع کی اطلاع ملنے کے بعد جس قدر جلد ممکن ہو، عدالت سے رجوع کرے، اگر وہ ایک معقول مدت میں عدالت سے رجوع نہیں کرتا، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ حقیقی طور پر ضرورت مند نہیں ہے، اور اسے شفعہ کا حق ہی حاصل نہیں ہے۔

۱۰۲۔ کسی معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرنے یا مقدمہ دائر کرنے کی یہ شرط کوئی ضابطے کی کارروائی نہیں ہے، بلکہ شفعہ کے قانون اصلی (Substantive Law) کا لازمی جز ہے، اور شفعہ کا جو قانون اس لازمی جز سے خالی ہوگا، وہ سنت کے خلاف ہوگا، اسی طرح جو قانون اس شرط کو عام قانون میعاد سماعت پر قیاس کر کے، مدت کے تمام احکام اس پر جاری کرے، وہ بھی اسلامی احکام کے خلاف ہوگا، لہذا ”معقول مدت“ کی یہ شرط قانون شفعہ کا ایک جز بنی چاہیے، جس کی بہتر صورت وہی ”طلب مواثبت“، ”طلب اشہاد“ اور ”طلب خصومت“ ہے، جو فقہاء حنفیہ نے بیان کی ہے، اور جس کی تفصیل جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں بیان فرمائی ہے، ”طلب مواثبت“ اور ”طلب اشہاد“ پر عمل کرنے کے لیے بیع کا علم ہونے کے بعد کم سے کم مکند مدت میں خریدار کے نام ایک نوٹس کا اجراء لازم کیا جاسکتا ہے، جس سے حدیث کا منشا پورا ہو جائے، اس کے بعد طلب خصومت یا مقدمہ دائر کرنے کے لیے کوئی ایسی معقول مدت مقرر کی جاسکتی ہے جس میں ایک واقعی ضرورت مند شخص عملاً مقدمہ دائر کر سکے، یہ مدت احادیث میں صراحت مقرر نہیں کی گئی، مختلف فقہاء نے مختلف مدتیں بیان فرمائی ہیں، جو زمانہ کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی ہیں، لیکن اتنی بات احادیث سے واضح ہے کہ یہ مدت اتنی زیادہ نہیں ہونی چاہیے جسے غلط استعمال کیا جاسکے، اور جس کی بناء پر خریدار کا



معاملہ بلا جواز ایک طویل مدت تک معلق ہو کر رہ جائے۔

## نتائج بحث

۱۰۳۔ مذکورہ بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ زیر نظر مقدمات میں شفعہ سے متعلق قوانین کی جن دفعات کو ہمارے سامنے قرآن و سنت کے خلاف ہونے کی بنا پر چیلنج کیا گیا ہے، وہ حسب ذیل تفصیل کے مطابق اسلامی احکام کے منافی ہیں:-

(۱) لینڈ ریفارمر ریگولیشنز ۱۹۷۲ء (مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵) کے پیرا نمبر ۲۵، کلاز نمبر ۳ کی پوری شق (ڈی) جس میں مزارع (tenant) اپنی زیر مزارعت زمین پر سب سے پہلا حق شفعہ دینے کی تصریح کی گئی ہے، قرآن و سنت کے احکام کے خلاف ہے۔

(۲) پنجاب پری ایپیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ نمبر ۱۵ کے مندرجہ ذیل احکام قرآن و سنت کے خلاف ہیں:-

(الف) بائع کے متوقع وارثوں کو شفعہ کا حق دینا (شق اے، اور شق بی کے ذیل "مثلاً" (thirdly) تک۔

(ب) شریک ملکیت کے حق شفعہ کو دوسروں سے مؤخر کرنا۔ جبکہ سنت کی رو سے اس کا حق سب سے مقدم ہے، (شق بی کا ذیل "رابعاً" (fourthly)۔ (ج) کسی علاقے (estate) کی پٹی، یا کسی دوسری ذیلی تقسیم (Sub-division) کے مالکان کو اس علاقے میں واقع ہر جائیداد کی فروخت میں حق شفعہ دینا، نیز مزارعین کو یا شریک حقوق اور شرعی پڑوسی کے سوا کسی اور شخص کو شفعہ کا حقدار قرار دینا (شق سی)۔

(۳) این ڈبلیو ایف پی پری ایپیشن ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۵ میں مختلف قسم کی غیر منقولہ جائیدادوں کو شفعہ سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، اسی شق (بی) میں دھرم شالہ، مسجد، کلیسا، اور دوسرے خیراتی اداروں اور عمارتوں کو شفعہ سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، اگر یہ اراضی وقف ہوں تو شفعہ سے ان کا استثناء درست ہے، اور یہ سنت کے خلاف نہیں، لیکن ان میں جو عمارتیں شخصی ملکیت میں ہوں، ان کو شفعہ سے مستثنیٰ کرنا درست نہیں اس کے علاوہ اس دفعہ میں جن نجی ملکیت کی اراضی کا استثناء کیا گیا ہے، وہ اسلامی احکام کے منافی ہے۔

(۴) این ڈبلیو ایف پی پری ایپیشن ایکٹ کی دفعہ ۷ ذیل ۲ میں صوبائی حکومت کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ کسی بھی علاقے، کسی بھی زمین، جائیداد، یا کسی خاص نوعیت کی ہر زمین یا جائیداد یا کسی

خاص مع، یا کسی خاص نوعیت کی ہرج مع کو حق شفعہ سے مستثنیٰ کر سکتی ہے، یہ دفعہ بھی ان تفصیلات کے مطابق جو تنقیح نمبر ۳ کے جواب میں (بطور خاص پیرا گراف نمبر ۷) بیان کی گئی ہیں، اپنے اس عموم کے ساتھ اسلامی احکام کے منافی ہیں۔

(۵) پنجاب پری پیمیشن ایکٹ کی دفعہ ۱۱۳ اس لحاظ سے بھی اسلامی احکام کے منافی ہیں کہ اس میں شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے اس معقول مدت کا ذکر نہیں ہے جو حق شفعہ کی لازمی شرط ہے، اس کے برعکس شفعہ کے مقدمے کو عام قانون میعاد سماعت کے تابع کر کے ایک سال کی مدت مقرر کی گئی ہے۔

۱۰۴۔ واضح رہے کہ یہاں شفعہ سے متعلق قوانین کی صرف ان دفعات کا ذکر کیا گیا ہے، جن کو خاص طور پر ہمارے سامنے چیلنج کیا گیا ہے، لہذا ان دفعات کی تخصیص کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان قوانین کی باقی دفعات اسلامی احکام کے مطابق ہیں۔

۱۰۵۔ لہذا لینڈ ریفرم ریگولیشن ۱۹۷۲ء (مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵) اور لمیشن ایکٹ کے بارے میں وفاقی حکومت کو پنجاب پر یا پیمیشن ایکٹ ۱۹۵۰ء کے بارے میں شمال مغربی سرحدی صوبے کی حکومت کو ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ مذکورہ قوانین میں اس تاریخ تک جس کا ذکر کورٹ آرڈر میں ہے، اسلامی احکام کے مطابق ترمیم کر لیں، بصورت دیگر مذکورہ تاریخ سے یہ قوانین کالعدم سمجھے جائیں گے، ترمیمات کے لیے زیادہ مناسب اور آسان طریقہ یہ ہوگا کہ ان قوانین کو منسوخ کر کے اسلامی احکام کی روشنی میں قانون شفعہ از سر نو بنایا جائے، یا اسے شخصی قوانین کے طور پر چھوڑ دیا جائے۔

۱۰۶۔ ان تصریحات کے ساتھ شمالی مغربی سرحدی صوبے کی حکومت کی اپیل نمبر ۳، ۵، ۱۹۷۹ء خارج کی جاتی ہے اور باقی تمام اپیلیں (اپیل نمبر ۲، ۱۹۸۱ء، اپیل نمبر ۵، ۱۹۸۱ء، اپیل نمبر ۷، ۱۹۸۱ء اور اپیل نمبر ۱۵، ۱۹۸۱ء) منظور کی جاتی ہیں۔

## حکم نامہ عدالت

در شریعت اپیل نمبر ۳، ۵، ۱۹۷۹ء و شریعت اپیل نمبر ۲

نمبر ۵ و نمبر ۷ و نمبر ۱۵، ۱۹۸۱ء

ہم، جسٹس شفیع الرحمن صاحب کے فیصلے میں مذکور دلائل سے اتفاق کرتے ہوئے، کہ وفاقی شرعی عدالت کو اس بات کا اختیار تھا کہ وہ ان درخواستوں کی سماعت اور ان کا فیصلہ کرتی جن کی بنیاد پر زیر نظر اپیلیں عدالت ہذا میں دائر کی گئی ہیں، اس فیصلے کے مطابق حکم صادر کرتے ہیں۔

مسئلہ زیر بحث کے متعلق، اکثریتی نقطہ نظر کی پیروی کرتے ہوئے، ۱۹۷۹ء کی اپیل نمبر ۳ اور نمبر ۵ خارج کی جاتی ہیں، اور باقی تمام اپیلیں اس تفصیل کے مطابق منظور کی جاتی ہیں جو جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے آخری حصے میں بیان کی گئی ہے۔ اگر ممکن ہو تو ایک نیا جامع قانون شفعہ اس فیصلے کے مطابق زیادہ سے زیادہ ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء تک نافذ کر دیا جائے۔ مقدمے کے اخراجات کے بارے میں حکم جاری نہیں کیا جا رہا۔

محمد افضل ظفر

چیئر مین

شفیع الرحمن

(رکن)

پیر محمد کرم شاہ

(رکن)

محمد تقی عثمانی (رکن)

اعلان کیا گیا

۲۳-۴-۱۹۸۶ء

(محمد تقی عثمانی)

## ضمنی فیصلہ شفعہ

جسٹس محمد تقی عثمانی، رکن۔ یہ ایک خود تحرر کی نظر ثانی (Suo motu) ہے، جو اس عدالت کے فیصلے حکومت صوبہ سرحد بنام سید کمال شاہ (پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء ایس سی ۳۶۰) سے تعلق رکھتی ہے، جسے آئندہ اس فیصلے میں ”سید کمال کا فیصلہ کہا جائے گا“۔

۲۔ سید کمال کے اس مقدمے میں اس عدالت کی شریعت ایبیلیٹ بینچ نے دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ ایف کے تحت اپنے اختیارات استعمال کرتے ہوئے وفاقی پاکستان، شمال مغربی سرحدی صوبے اور صوبہ پنجاب کے متحد قوانین شفعہ کو قرآن و سنت کے متصادم قرار دیا تھا اور متعلقہ حکومتوں کو ہدایت کی تھی کہ وہ ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء تک ان قوانین کو اسلامی احکام کے مطابق بنادیں۔

۳۔ اس فیصلے کے نتیجے میں شمالی مغربی سرحدی صوبے کی حکومت نے پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۵۰ء کو منسوخ کر کے ۱۹۸۷ء میں ایک نیا قانون شفعہ نافذ کر دیا، لیکن حکومت پنجاب نے اس سلسلے میں ۲۸ مارچ ۱۹۹۰ء تک قانون سازی کی کوئی کارروائی نہیں کی، اور چونکہ آئین کی دفعہ ۲۰۳ ڈی، شق ۳، ذیل میں زیر نظر دفعہ ۲۰۳ ایف شق نمبر ۲، کے تحت جن قوانین کو شریعت ایبیلیٹ بینچ قرآن و سنت کے احکام کے خلاف قرار دیدے، وہ بینچ کی معین کی ہوئی تاریخ سے بے اثر ہو جاتے ہیں، اس لیے شفعہ کے متعلق قوانین جنہیں بینچ نے اسلامی احکام سے متصادم قرار دیا تھا، ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد بے اثر ہو گئے۔

۴۔ اس صورت حال میں جبکہ بے اثر قوانین کی جگہ نئی قانون سازی نہیں ہوئی، قانون شفعہ کی تشریح و تعبیر اور عملی اطلاق کے سلسلے میں متعدد مسائل اور دشواریاں پیدا ہوئیں، اور مختلف عدالتوں نے سید کمال شاہ کے فیصلے کی تشریح کرتے ہوئے مختلف راستے اختیار کیے اس لیے اس عدالت نے یہ مناسب سمجھا کہ ایک خود تحرر کی نظر ثانی (Suo motu review) کے ذریعے سید کمال کے فیصلے کی تشریح و وضاحت اور اس کے عملی اطلاق سے متعلق اٹھنے والے سوالات کا واضح جواب مہیا کر دیا جائے، جس سے یہ مسائل اور مشکلات دور ہو جائیں۔

چنانچہ اس عدالت نے مورخہ ۵ جولائی کو ایک عام حکم جاری کیا جس کا مطلب یہ ہے۔

In deciding the case of Said Kamal Shah a direction was given

enacting / enforcing pre-emption law in accordance with the Injection of Islam as from 1-8-1986. However, no such law has not enacted by teh Province of Punjab till now. Difficulties were arisen in interpreting / implementing the said decision. We, therefore, consider it just and expedient to examine various questions connect therewith and / or arising out of it. The office is directed to the matter before this Bench at any early date at Karachi.

In the meanwhile, notice of this hearing shall be issued to all the parties in the said case of Said Kamal Shah and otehr cases connected therewith.

Notice to the Federal Government and the Government of Punjab shall be issued. A public notice shall also be issued.

اس حکم کے مطابق نوٹس جاری کیے گئے، اور اس نظر ثانی کی سماعت مورخہ ۷ اگست ۱۹۸۹ء کو کراچی میں مقرر کی گئی، اس سماعت کے دوران صوبہ پنجاب کے فاضل اسسٹنٹ ایڈووکیٹ جنرل نے اطلاع دی کہ پنجاب میں زیر نظر قانون شفیعہ جلد نافذ کیا جا رہا ہے، لہذا اس عدالت نے مزید انتظار مناسب سمجھ کر اس نظر ثانی کی سماعت ملتوی کر دی۔

۵۔ اس کے بعد بھی چونکہ نیا قانون سامنے نہیں آیا۔ اس لیے اس نظر ثانی کی سماعت دوبارہ مورخہ ۲۰ فروری ۱۹۹۰ء کو مقرر کی گئی، اس موقع پر وفاقی حکومت، حکومت صوبہ سرحد اور حکومت پنجاب کے فاضل ایڈووکیٹ صاحبان نے اپنی اپنی حکومتوں کی نمائندگی کی، اور پبلک کی طرف سے متعدد دوا، پیش ہوئے اور ۲۰ فروری سے ۲۲ فروری ۱۹۹۰ء تک اس کی مفصل سماعت ہوئی، اس فیصلے کے ذریعے اس معاملے کو نمٹانا مقصود ہے۔

۶۔ پنجاب پری ایپیشن ایکٹ کے تعلق سے سب سے اہم عملی سوال جو مختلف مقدمات میں پیدا ہوا، یہ ہے کہ سید کمال شاہ کے فیصلے میں جن تین قسم کے افراد کو شفیعہ کا مستحق قرار دیا گیا ہے، (یعنی شریک ملکیت، شریک حقوق اور شرعی پڑوسی) کیا وہ اس فیصلے کے بعد ”طلب مواثبت“ طلب اشہار اور طلب ”خصومت“ کے شرعی تقاضے پورے کیے بغیر پنجاب پری ایپیشن ایکٹ کے تحت اپنا حق شفیعہ

استعمال کر سکتے ہیں؟ دوسرے الفاظ میں، پنجاب پری ایپیشن ایکٹ کی جس دفعہ میں شریک ملکیت (Co-sharer) کو طلب کے تقاضے پورے کیے بغیر شفعہ کا مستحق قرار دیا گیا ہے، اس دفعہ کو سید کمال شاہ کے فیصلے میں قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے یا نہیں؟

۷۔ اس سوال کے جواب میں ہمارے سامنے ایک نقطہ نظر پیش کیا گیا ہے کہ سید کمال شاہ کے فیصلے میں اگرچہ تین قسم کی ”طلبات“ کو حق شفعہ کے استعمال کی ایک شرعی شرط قرار دیا گیا ہے، لیکن ”طلبات“ کا مسئلہ نہ تو شریعت اپیلیٹ بینچ کے سامنے خصوصی طور پر کسی اپیل میں اٹھایا گیا تھا، نہ بینچ کے اپنے قابل نفاذ حکم (operative order) میں اس کا ذکر کیا، نیز پنجاب پری ایپیشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵ (بی) کا ذیل ”اربعا“ (Fourthly) نہ تو کسی اپیلیٹ میں چیلنج کیا گیا ہے، اور نہ بینچ نے اسے قرآن و سنت کے منافی ہونے کی بناء پر بے اثر قرار دیا۔ لہذا پنجاب پری ایپیشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵ (بی) کی وہ شق نمبر ”شریک ملکیت“ (co-sharer) کو شفعہ کا مستحق قرار دیتی ہے، سید کمال شاہ کے فیصلے کے نتیجے میں ختم نہیں ہوئی، اور ”طلبات کی وہ شرط جو فیصلے کی وجوہات میں برہنہ بیان ہوئی ہے، اس کو چونکہ باقاعدہ قانون سازی کے بغیر اس شق پر چسپاں نہیں کیا جاسکتا، اس لیے اس شق کے تحت ایک ”شریک“ ملکیت و طلبات“ کے تقاضے پورے کیے بغیر بھی اپنے حق شفعہ کی پیروی کر سکتا ہے۔

۸۔ اس نقطہ نظر کی صحت کو جانچنے کے لیے مندرجہ ذیل امور کی تحقیق ضروری ہوگی۔

(۱) کیا ”طلبات“ کا مسئلہ ان اپیلوں میں اٹھایا گیا تھا، جن کا فیصلہ سید کمال شاہ کے مقدمے میں کیا گیا ہے؟

(۲) کیا بینچ نے اس مسئلے کو قرآن و سنت کی کسوٹی پر پرکھ کر اس کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ دیا ہے؟

(۳) بینچ نے اپنے فیصلے کے آخری حصے میں جو حکم جاری کیا اور جسے کورٹ آرڈر بنایا گیا، کیا اس میں ”طلبات“ کے ضروری ہونے کا ذکر کیا ہے؟

(۴) کیا پنجاب پری ایپیشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵ (بی) کا ذیل ”اربعا“ بینچ کے سامنے چیلنج ہوا تھا؟

(۵) کیا بینچ نے پنجاب پری ایپیشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵ (بی) کے پورے ذیل ”اربعا“ (fourthly) کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا تھا، یا صرف لفظ ”اربعا“ (fourthly) کو؟

۹۔ جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے، متعلقہ اپیلوں کے جائزے سے یہ بات واضح ہے کہ ان میں سے بعض اپیلوں میں ”طلب“ کا مسئلہ باقاعدہ اٹھایا گیا تھا، شریعت اپیل نمبر ۷/۱۹۸۱ء مسماۃ

خالدہ ادیب خانم بنام وفاق پاکستان کے میمو آف اپیل میں نکتہ نمبر ۱۴ اسی مسئلے سے متعلق ہے، اور اس میں یہ حدیث بھی نقل کی گئی ہے کہ؟

الشفعة لمن واثبها

اور اس کا یہ ترجمہ بھی دیا گیا ہے کہ:

Pre-emption is for whom who seeks it at once.

اور اس کی بنیاد پر اس اپیل کے آخر میں یہ درخواست بھی کی گئی ہے کہ پنجاب پری ایپیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کے ان حصوں کو جو اس حدیث سے معارض ہیں، قرآن و سنت کے منافی قرار دیا جائے۔ لہذا یہ بات بالکل واضح ہے کہ پنجاب پری ایپیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کا ہر وہ حصہ جو ”شرعی طلبات“ کے حکم سے معارض ہو، اسے خاص طور پر بیچ کے سامنے چیلنج کیا گیا تھا۔

۱۰۔ جہاں تک دوسرے سوال کا تعلق ہے، کہ آیا بیچ نے اس مسئلے کا قرآن و سنت کی روشنی میں جائزہ لے کر اس کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ دیا، سو سید کمال شاد کے فیصلے کے مطالعے سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اس میں اس مسئلے کا پوری تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا گیا ہے، اور ”طلبات“ کو حق شفوع کے ثبوت کے لیے جوہری (substantive) شرط قرار دیا گیا، یہ بات فیصلے کے مندرجہ ذیل حصوں سے بالکل ظاہر ہے:-

(الف) جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب کے فیصلے میں (پی ایل ڈی) ۱۹۸۶ء سپریم کورٹ صفحہ ۳۹۸ سے صفحہ ۴۰۰ تک اس موضوع پر سنت اور فقہاء کرام کے اقوال کی روشنی میں مفصل بحث کی گئی ہے۔

(ب) جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے پیرا گراف ۸۵ میں جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب کے فیصلے کے اس حصے کی توثیق کی گئی ہے، اور پیرا گراف نمبر ۹۵ سے پیرا گراف نمبر ۱۰۰ تک ”طلبات“ کے اسلامی قانون کا نہ صرف یہ کہ سنت کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے، بلکہ یہ بھی قرار دیا گیا ہے کہ ”طلبات“ کے ان تقاضوں کو پورا کرنا محض ایک ضابطے (procedure) کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ شفوع کے قانون اصلی (Substantive law) کا ایک حصہ ہے، چنانچہ پیرا گراف نمبر ۹۵ میں کہا گیا ہے کہ:

”شفوع میں شفیع کے لیے شریعت نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ بیع کا علم ہونے کے بعد ایک معقول مدت میں شفوع کا مطالبہ کرے، جس کے تین مدارج ”طلب مواثبت“، ”طلب اشہاد“ اور ”طلب خصومت“ کی شکل میں رکھے گئے ہیں، جن کی تفصیل جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے

اپنے فیصلے میں بیان فرمائی ہے، ان احکام کی رو سے عدالت سے رجوع کرنا صرف اپنے حق ثابت کرنے اور نفاذ کرنے کے لیے نہیں، بلکہ حق کو جو د میں لانے کے لیے ضروری ہے۔“

(صفحہ نمبر ۳۵۷)

(ج) پھر جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے پیرا گراف ۱۰۲ میں ”طلبات“ کی پوری بحث کا نتیجہ بیان کرتے ہوئے حتمی طور پر یہ قرار دیا گیا ہے کہ:

”کسی معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرنے یا مقدمہ دائر کرنے کی یہ شرط کوئی ضابطے کی کارروائی نہیں ہے، بلکہ شفعہ کے قانون اصلی (Substantive law) کا لازمی جزو ہے، اور شفعہ کا جو قانون اس لازمی جزو سے خالی ہوگا، وہ سنت کے خلاف ہوگا۔“ (صفحہ نمبر ۳۵۹)

فیصلے کے یہ اقتباسات کسی ادنیٰ شک کے بغیر یہ ثابت کر رہے ہیں کہ ”طلبات“ کے تقاضوں سے خالی ہو، وہ قرآن و سنت کے خلاف ہے۔

۱۱۔ اب تیسرا سوال سامنے آتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس فیصلے کا آخری حصہ (Last formal part) جسے کورٹ آرڈر کا جزو بنایا گیا ہے، کیا اس میں ”طلبات“ کا ذکر ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ پیرا گراف نمبر ۱۰۳ کے ذیل نمبر ۵ کی عبارت یہ ہے۔

”پنجاب پری ایپلشن ایکٹ کی دفعہ ۳ اس لحاظ سے بھی اسلامی احکام کے منافی ہے کہ اس میں شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے اس معقول مدت کا ذکر نہیں ہے جو حق شفعہ کی لازمی شرط ہے، اس کے برعکس شفعہ کے مقدمے کو عام قانون میعاد سماعت کے تابع کر کے ایک سال کی مدت مقرر کی گئی ہے۔“ (صفحہ نمبر ۳۶۱)

اس پیرا گراف میں ایک مرتبہ پھر ”شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے معقول مدت“ کو لازمی قرار دیا گیا ہے، یہ سمجھنا درست نہیں ہوگا کہ اس فقرے کا تعلق صرف تیسری طلب سے ہے، جسے ”طلب خصوصیت“ کہا جاتا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ”شفعہ کا مطالبہ“ سے مراد تینوں قسم کی ”طلبات“ ہیں، دراصل یہ اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۱۰۲ کو ذہن میں رکھتے ہوئے لکھا گیا ہے، اور اسی پیرا گراف کی زبان یہاں استعمال کی گئی ہے، لہذا اس کو پیرا گراف نمبر ۱۰۲ کے ساتھ ملا کر پڑھنا ضروری ہے، اور اسے ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے اس تین حصوں میں تقسیم کر کے پڑھنا مفید ہوگا۔

(۱) کسی معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرنے یا مقدمہ دائر کرنے کی یہ شرط کوئی ضابطے کی کارروائی نہیں ہے بلکہ شفعہ کے قانون اصلی (Substantive law) کا لازمی جزو ہے، اور شفعہ کا جو قانون اس لازمی جزو سے خالی ہوگا، وہ سنت کے خلاف ہوگا۔



(۲) اسی طرح جو قانون اس شرط کو عام قانون میعاد سماعت پر قیاس کر کے میعاد سماعت کے تمام احکام اس پر جاری کرے، وہ بھی اسلامی احکام کے خلاف ہوگا۔

(۳) لہذا معقول مدت کی یہ شرط قانون شفعہ کا ایک جزو بننی چاہیے، جس کی بہتر صورت وہی ”طلب مواثبت“، ”طلب اشہاد“ اور ”طلب خصومت“ ہے۔

اس فقرے کے پہلے حصے میں دو لفظ الگ الگ استعمال کیے گئے ہیں، ایک ”شفعہ کا مطالبہ کرنے“ کا، اور دوسرا ”مقدمہ دائر کرنے“ کا، اور اسی فقرہ کے حصہ نمبر ۳ سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ”مطالبے“ سے مراد ”طلب مواثبت“ اور ”طلب اشہاد“ ہے، اور مقدمہ دائر کرنے سے مراد ”طلب خصومت“ ہے، اور یہ تینوں طلبات حق شفعہ کے لیے ضروری ہیں، اور جس قانون میں یہ طلبات موجود نہیں، وہ سنت کے خلاف ہے، اس فقرے کے حصہ نمبر ۲ میں بیشک صرف میعاد سماعت کے مسئلے پر گفتگو کی گئی ہے، لیکن حصہ نمبر ۱ اور حصہ نمبر ۳ کا بنیاد زور ”طلب مواثبت“ اور ”طلب اشہاد“ پر ہے۔

۱۲۔ لہذا فیصلے کے آخری حصے یعنی پیرا گراف نمبر ۱۰۳ کے ذیلی نمبر ۵ میں اس پیرا گراف ۱۰۲ کی زبان استعمال کرتے ہوئے جب ”شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے معقول مدت“ کا ذکر کیا گیا تو یقیناً اس سے صرف طلب خصومت نہیں، بلکہ تینوں قسم کی طلبات مراد ہیں۔

۱۳۔ لہذا یہ بات بھی ناقابل انکار ہے کہ صرف فیصلے کے دلائل و مباحث میں نہیں، بلکہ جسٹس محمد عثمانی کے فیصلے کا جو حصہ کورٹ آرڈر میں شامل کیا گیا، اس میں بھی یہ تصریح موجود ہے کہ ”طلبات حق شفعہ“ ثابت کرنے کے لیے ضروری ہیں، اور جس قانون کو قرآن سنت کی کسوٹی پر جانچا جا رہا ہے، اس قانون میں چونکہ ”طلبات“ کا ذکر نہیں ہے، اس لیے وہ قرآن و سنت کے منافی ہے۔

۱۴۔ اب ہم چوتھے تنقیح طلب سوال کی طرف آتے ہیں، اور وہ یہ کہ پنجاب پری ایگنیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ شق بی کا ذیل ”اربعا“ (Fourthly) منیج کے سامنے چیلنج ہوا تھا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت اپیل نمبر ۵ (حاجی صادق بیگ بنام صوبہ پنجاب) کے میمو آف اپیل میں اس شق کو بھی نقطہ نمبر ۱ کے تحت صراحتہ چیلنج کیا گیا تھا، اور نقطہ نمبر ۸ اور تک نمبر ۱۰ میں اس کی بنیاد پر پنجاب پری ایگنیشن ایکٹ کی پوری دفعہ نمبر ۱۵ کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دینے کی درخواست کی گئی تھی۔

۱۵۔ اب صرف سوال یہ رہ جاتا ہے کہ جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے آخری حصے میں جسے کورٹ آرڈر بنایا گیا، پنجاب ایکٹ کی دفعہ ۱۵۔ بی کا ذیل ”اربعا“ جو شریک ملکیت کو شفعہ کا حقدار قرار دیتا ہے، وہ قرآن و سنت کے منافی قرار دیا گیا ہے یا نہیں؟ ہمارے سامنے اب نقطہ نظریہ پیش کیا گیا کہ یہ ذیل اس فیصلے میں ختم نہیں کیا گیا، بلکہ صرف لفظ ”اربعا“ (Fourthly) ختم کیا گیا ہے، جس کے

ذریعے شریک ملکیت کا حق ختم نہیں ہوا، بلکہ وہ پہلی تین حذف شدہ کیٹگریوں کی جگہ آ گیا، اس نقطہ نظر کی تحقیق کے لیے فیصلہ کی متعلقہ عبارت سامنے رکھنی ہوگی، جو یہ ہے:

(۲) ”پنجاب پری ایپیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ کے مندرجہ ذیل احکام قرآن و سنت کے

خلاف ہیں۔

(الف) بائع کے متوقع وارثوں کو شفعہ کا حق دینا، (شق اے اور شق بی کے ذیل ٹائٹل تک)۔

(ب) شریک ملکیت کے حق شفعہ کو دوسروں سے مؤخر کرنا، جبکہ سنت کی رو سے اس کا حق

سب سے مقدم ہے، (شق بی کا ذیل رابعا)

(ج) کسی علاقے (estate) کی پٹی یا کسی دوسری ذیلی تقسیم (sub-division) کے

مالکان کو اس علاقے میں واقع ہر جائیداد کی فروخت میں حق شفعہ دینا نیز مزارعین کو یا شریک حقوق اور

شرعی پڑوسی کے سوا کسی اور شخص کو شفعہ کا حقدار قرار دینا (شق سی)۔

اس فقرے کے شروع میں ”دفعہ نمبر ۱۵ کے مندرجہ ذیل احکام“ سے مراد دفعہ کے مختلف

احکام (Provisions) ہیں جو اس کی ذیلی شقوں میں مندرج ہیں اس کے بعد الف، ب اور ج کے

عنوانات کے تحت ان شقوں کو بیان کیا گیا ہے جنہیں قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا گیا، البتہ ان

شقوں کا نام لینے سے پہلے ان کے خلاف قرآن و سنت ہونے کی نہایت مختصر وجہ کی طرف اشارہ کیا گیا

ہے، جو فیصلے کے مفصل دلائل سے ماخوذ ہے، اگر ان فقرہوں سے ہر شق کے اسلام سے متصادم ہونے

کی وجہ کو حذف کر دیا جائے تو آرڈر کی عبارت یہ ہوگی۔

پنجاب پری ایپیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ نمبر ۱۵ کے مندرجہ ذیل احکام قرآن و سنت کے

خلاف ہے۔

(الف)۔۔۔۔۔ شق اے، اور شق بی کے ذیل ٹائٹل (Thirdly) تک۔

(ب)۔۔۔۔۔ شق بی کا ذیل رابعا (Fourthly)

(ج)۔۔۔۔۔ شق سی۔

۱۶۔ واضح رہے کہ یہاں اردو زبان میں لفظ شق clause کے لیے اور ”ذیل“ Sub-clause

کے لیے استعمال ہوا ہے، اس میں (ب) کے عنوان کے تحت یہ نہیں کہا گیا کہ ”شق بی کا لفظ رابعا“ یا

”شق بی لفظ رابعا تک“ قرآن و سنت کے خلاف ہے بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ ”شق بی کا ذیل رابعا“

قرآن و سنت کے خلاف ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ پوری sub-clause قرآن و سنت کے

نہایت پر پوری نہیں اترتی، البتہ اس کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دینے کی تمام وجوہ بیان کرنے کے

بجائے یہاں صرف ایک وجہ ذکر کی گئی ہے، یعنی ”شریک ملکیت کے حق شفعہ کو دوسروں سے مؤخر کرنا“ اس سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ پورا ذیل قرآن و سنت کے منافی نہیں، بلکہ صرف لفظ ”رابعاً“ (Fourthly) ان کے منافی ہے، حالانکہ جس طرح (الف) کے عنوان کے تحت ”شق بی کے ذیل ثالث“ کی یہ تشریح نہیں کی جاسکتی کہ صرف لفظ ”Thirdly“ حذف کیا گیا ہے، پورا ذیل حذف نہیں کیا گیا، اسی طرح (ب) کے عنوان کے تحت ”شق بی کا ذیل رابعاً (Fourthly) کی بھی یہ تشریح درست نہیں ہے، کہ صرف لفظ ”رابعاً“ (Fourthly) حذف کیا گیا ہے پورا ذیل حذف نہیں کیا گیا، کیونکہ اس ذیل کے خلاف قرآن و سنت ہونے کی وجہ صرف یہی نہیں ہے کہ اس میں شریک ملکیت کے حق کو دوسروں سے مؤخر رکھا گیا ہے، بلکہ اس کا ایک سبب اور بھی ہے، اور وہ یہ کہ اس میں ”شریک ملکیت“ کے حق شفعہ کو ”طلبات“ کے تابع نہیں کیا گیا۔ لیکن اس ذیل (Sub-clause) کو اسلامی احکام کی رو سے غلط قرار دینے کے لیے یہاں اس سبب کو دو وجوہ سے ذکر نہیں کیا گیا۔

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ”طلبات“ کا معاملہ اس پیرا گراف سے متصل پہلے پیرا گراف (یعنی پیرا گراف نمبر ۱۰۲) میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا چکا تھا، اور اس میں صراحتاً کہا جا چکا تھا کہ:-

”شفعہ کا جو قانون اس لازمی جزو سے خالی ہوگا، وہ قرآن و سنت کے خلاف ہوگا۔“

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ”طلبات“ کا فقدان شرعی نقطہ نظر سے زیر نظر قانون کی ایسی غلطی ہے جو صرف ”شریک ملکیت“ کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ شفعہ کے دوسرے جائز مستحقین میں بھی صورت حال یہی ہے کہ ان کے حق وجود میں لانے کے لیے شرعاً ”طلبات“ کے تقاضے پورے کرنے ضروری ہیں، اور زیر نظر قانون میں وہ پورے نہیں کیے گئے، لہذا ”طلبات کے فقدان“ کا صریح ذکر دفعہ نمبر ۱۵ شق بی کے ذیل رابعاً (Fourthly) کے سلسلے میں کرنے کے بجائے دفعہ ۳۰ پر تبصرہ کرتے ہوئے اس غرض سے کیا گیا کہ وہ شفعہ کے تمام مستحقین پر حاوی ہو جائے، اور جب دفعہ نمبر ۱۵ پر کیے گئے تبصرے کو دفعہ نمبر ۳۰ پر کیے گئے تبصرے کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دفعہ ۱۵ شق بی کا ذیل رابعاً (Fourthly) کو قرآن و سنت کے منافی قرار دینے کے دو اسباب ہیں، ایک یہ کہ اس میں شریک ملکیت (co-sharer) کا حق، چوتھے نمبر پر قرار دیا گیا ہے، جبکہ شرعاً اس کا حق سب سے مقدم ہے، اور دوسرے یہ کہ اس میں شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے ”اس معقول مدت کا ذکر نہیں ہے، جو حق شفعہ کی لازمی شرط ہے البتہ ان دو اسباب میں سے پہلا سبب جو صرف ”شریک ملکیت“ کے ساتھ خاص تھا، وہ تو وہیں پر بیان کیا گیا، اور دوسرا سبب جو شفعہ کے تمام حقداروں سے تعلق رکھتا تھا، اور جس کا ذکر صرف ایک پیرا گراف پہلے تفصیل سے گزر چکا تھا، اس کی عمومی حیثیت

کے پیش نظر اس کو بعد میں دفعہ ۳۰ پر تبصرہ کرتے ہوئے بیان کیا گیا۔

۱۸۔ کورٹ آرڈر کی اس اسکیم کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ دفعہ نمبر ۱۵ شق بی کے ذیل رابعا (Fourthly) کے خلاف اسلام ہونے کی وجہ کو الگ الگ ذکر کرنے سے اس مختصر آرڈر کی reasoning اتنی واضح نہیں رہی جتنی ہونی چاہیے تھی، لیکن اس سے یہ حقیقت متاثر نہیں ہوتی کہ دفعہ ۱۵ شق بی کا ذیل (Fourthly) پورے کا پورا خلاف اسلام قرار دیا گیا ہے، کیونکہ خلاف اسلام قرار دیتے ہوئے provisions کی فہرست بتاتے ہوئے یہ نہیں کہا گیا ہے کہ یہ ذیل (Sub-clause) صرف لفظ رابعا (Fourthly) تک خلاف اسلام ہے، بلکہ یہ کہا گیا ہے ”شق بی کا ذیل رابعا (Fourthly) خلاف اسلام ہے۔“

۱۹۔ اگر فیصلے کے مرکزی حصے میں کسی قانون کی تمام شرعی خامیوں کو تفصیل کے ساتھ قرآن و سنت کے دلائل کی روشنی میں واضح کر دیا گیا ہو، اس کے بعد ”نتائج بحث“ میں خصوصی حکم صادر کرتے ہوئے کسی دفعہ کو قرآن و سنت سے متصادم بھی قرار دے دیا گیا ہو، لیکن اس جگہ اس کے متصادم ہونے کی تمام وجوہ بیان کرنے کے بجائے صرف کوئی ایک وجہ ذکر کر دی جائے، تو خواہ وہ وجہ کتنی نا کافی کیوں نہ ہو، اس سے اس حکم پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ وہ دفعہ اسلامی احکام کے منافی قرار دی گئی ہے، اور فیصلے اور کورٹ آرڈر دونوں کے مجموعی مفہوم سے قطع نظر کر کے محض اس نا کافی وجہ کی بنیاد پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس دفعہ کو اسلامی احکام کے منافی قرار نہیں دیا گیا۔

۲۰۔ جو صورت حال اوپر پنجاب پری ایپیشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵ (بی) ذیل Fourthly کے بارے میں بیان کی گئی ہے۔ بعینہ وہی صورت حال مذکورہ دفعہ کی شق سی کی بھی ہے، یعنی کورٹ آرڈر میں دفعہ ۱۵ کی شق (سی) کو مکمل طور پر قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے، اور اس کی بھی صرف وہ وجہ بیان کی گئی ہے جو اس شق کے ساتھ خاص ہے، یعنی:

”کسی علاقے (estate) کی پٹی، یا کسی دوسری ذیلی تقسیم (sub-division) کے مالکان کو اس علاقے میں واقع ہر جائیداد کی فروخت میں حق شفعہ دینا، نیز مزارعین کو، یا شریک حقوق اور شرعی پڑوسی کے سوا کسی اور شخص کو شفعہ کا حقدار قرار دینا“ (مس ۲۶۰ پیرا ۱۰۳) اس کا حاصل بھی یہ ہے کہ شق (سی) کے اسلامی احکام کے خلاف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایسے افراد کو شفعہ کا حق دیا گیا ہے جو شرعاً شفعہ کے حقدار نہیں ہیں، یعنی شریک حقوق یا شرعی پڑوسی نہ ہونے کے باوجود انہیں شفعہ کا حق دیا گیا ہے، لہذا یہ شق اسلامی احکام کے منافی ہے۔

۲۱۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے کہ پوری شق (سی) کو ختم (strike down) نہیں کیا

گیا، بلکہ اس شق کے تحت ”شریک حقوق“ یا ”شرعی پڑوسی“ کو برقرار رکھا گیا ہے، کیونکہ جن شقوں کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، ان کی فہرست شمار کرتے ہوئے پوری ”شق سی“ کا ذکر کیا گیا ہے، اس کے کسی جزو کا نہیں، اور اس کی وجہ بھی وہی ہے کہ اس شق میں اگر کچھ ایسے افراد ہوں، جو ”شریک حقوق“ یا ”شرعی پڑوسی“ کی تعریف میں آجاتے ہوں تب بھی ”طلبات“ کے فقدان کی وجہ سے شرعاً وہ شفعہ کے حقدار نہیں ہو سکتے۔ اور ”طلبات“ کے فقدان کی وجہ سے شفعہ کے قانون کا منافی اسلام ہونا اس فیصلے اور کورٹ آرڈر میں تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔

۲۲۔ اس تشریح سے مندرجہ ذیل امور واضح ہو جاتے ہیں:

(۱) پنجاب پری ایپیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کو ”طلبات“ کے فقدان کی بنیاد پر باقاعدہ چیلنج کیا گیا تھا۔

(۲) شریعت لہیلٹ بینچ نے سید کمال شاہ کے مقدمے میں ”طلبات“ کے مسئلے کو باقاعدہ قرآن و سنت کی کسوٹی پر جانچا، اور یہ حتمی فیصلہ دیدیا کہ شفعہ کا جو قانون ”طلبات“ کے لازمی جز سے خالی ہوگا، وہ قرآن و سنت کے خلاف ہوگا۔

(۳) کورٹ آرڈر میں بھی ”طلبات“ کو قانون شفعہ کا لازمی جز قرار دیا گیا ہے جسکے بغیر قانون شفعہ اسلامی نہیں ہو سکتا۔

(۴) پنجاب پری ایپیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ (بی) ذیل رابعا (Fourthly) میں صرف لفظ fourthly نہیں، بلکہ پورے کا پورا ذیل اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا۔

(۵) اسی طرح ایکٹ دفعہ ۱۵ کی شق (سی) کو بھی مکمل طور پر اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا۔

۲۳۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ سید کمال شاہ کے مقدمے میں پنجاب پری ایپیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ مکمل طور پر اسلامی احکام کے منافی قرار دے کر ختم کر دی گئی ہے، اور ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد اس دفعہ کا کوئی جزو یا کوئی حصہ بطور قانون باقی نہیں رہا۔ یہ بات سید کمال شاہ کے فیصلے ہی سے واضح ہے، اور اگر اس سلسلے میں اب تک کوئی شبہ یا ابہام باقی تھا، تو اس نظر ثانی کے فیصلے کے بعد وہ مکمل طور پر دور ہونا چاہیے۔

۲۴۔ چونکہ سید کمال شاہ کے مقدمے میں پنجاب پری ایپیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی پوری دفعہ ۱۵ ختم کر دی گئی تھی، اور ایکٹ میں شفعہ کے استحقاق کی ساری بنیاد اسی دفعہ ۱۵ پر تھی، نیز اسی ایکٹ کی دفعہ ۳۰ کو بھی ختم کر دیا گیا تھا، اس کے تحت شفعہ کی میعاد سماعت ایک سال مقرر کی گئی تھی، اس لیے بینچ کو یہ فیصلہ

کرتے وقت اس بات کا احساس تھا کہ اس فیصلے کے نتیجے میں پنجاب پری ایپیشن ایکٹ قابل عمل نہیں رہے گا، اسی لیے کورٹ آرڈر میں یہ جملے استعمال کیے گئے تھے کہ:

”مذکورہ ترمیمات کے لیے زیادہ مناسب اور آسان طریقہ یہ ہو گا کہ ان قوانین کو منسوخ کر کے اسلامی احکام کی روشنی میں قانون شفعہ از سر نو بنایا جائے، یا اسے شخصی قانون کے طور پر چھوڑ دیا جائے۔“

(فیصلہ جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی پیرا ۱۰۵ ص ۳۶۱)

کورٹ آرڈر میں بھی یہ کہا گیا کہ:

"Appeals Nos. 4 and 5 of 1979 are dismissed, and all other appeals are allowed in terms of the formal last part of the judgment of Maulana Muhammad Taqi Usmani, J. If possible, a consolidated law of pre-emption be enacted accordingly till 31-7-1986."

لیکن جیسا کہ بعض فاضل وکلاء نے ہمارے سامنے بیان کیا، اس کورٹ آرڈر کے "If Possible" کو بھی غلط سمجھا گیا، اور اس کی یہ تشریح کی گئی کہ عدالت کا یہ حکم وجوہی (advisory) نہیں بلکہ مشاورتی mandatory ہے، حالانکہ یہ بات کسی طرح درست نہیں، دراصل "If possible" کا تعلق consolidated سے تھا اور مطلب یہ تھا کہ اب تک مختلف صوبوں میں پری ایپیشن کے دو الگ قوانین بنے ہوئے ہیں، جن کے جوہری حصوں کو اس فیصلے کے ذریعے ختم کر دیا گیا ہے، اور چونکہ تمام صوبوں کے قوانین اسلامی احکام کے مطابق بنتے ہیں، اس لیے اگر تمام صوبوں کے لیے ایک ہی جامع قانون بنانا ممکن ہو تو سب کے لیے یا ایک جیسا قانون بنا دیا جائے "If possible" کا تعلق اس بات سے تھا اب تک قوانین شفعہ کے متعلقہ دفعات کے منافی اسلامی ہونے کا تعلق ہے، اس کے لیے میں عدالت کا حکم قطعی طور پر وجوہی اور mandatory ہے، جس کا آئینی دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ ذی شق (۳) ذیل بی کے تحت یہ ہے کہ عدالت مقرر کردہ تاریخ کے بعد متعلقہ قوانین، یا اس کی وہ دفعات جن کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے، خود بخود بے اثر ہو جاتی ہیں، خواہ عدالت اپنے فیصلے میں اس کی صراحت کرے یا نہ کرے۔

۲۵۔ عوام کی طرف سے پیش ہونے والے فاضل ایڈووکیٹ جناب بشیر انصاری صاحب نے یہ سوال اٹھایا کہ سپریم کورٹ کے سات جج صاحبان پر مشتمل ایک بنچ میں اکثریت نے احمد بنام

عبدالعزیز کے مقدمے (پی ایل ڈی ۱۹۸۹ء سپریم کورٹ ۷۷) میں سید کمال شاہ کے فیصلے کی تشریح کرتے ہوئے یہ قرار دیا ہے کہ پنجاب پری ایپلشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵ شق (بی) کا پورا ذیل رابعا (Fourthly) اس فیصلے کے نتیجے میں ختم نہیں ہوا، بلکہ صرف لفظ (Fourthly) ختم ہوا ہے، اور ”شریک ملکیت“ کا حق شفعہ اس دفعہ کے تحت باقی ہے، جسے ”طلبات“ کے تقاضے پورے کیے بغیر بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔

فاضل ایڈووکیٹ کا کہنا یہ ہے کہ موجودہ شریعت ایپلیٹ بینچ جو پانچ ججوں پر مشتمل ہے، سات ججوں کی بینچ کے اس فیصلے کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں دے سکتی۔

۲۶۔ اس کے برخلاف فاضل ایڈووکیٹ جنرل صوبہ پنجاب نے یہ رائے ظاہر کی کہ سپریم کورٹ کی شریعت ایپلیٹ بینچ چونکہ ایک مختلف دائرہ اختیار (Jurisdiction) کی حامل بینچ ہے اور جن معاملات میں شریعت ایپلیٹ بینچ کو فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے، اس میں دستور کی دفعہ ۲۰۳ جی کی رو سے کوئی بھی دوسری عدالت، یہاں تک کہ سپریم کورٹ کی کوئی اور بینچ جو شریعت ایپلیٹ بینچ کی حیثیت میں نہ بیٹھی ہو، کوئی فیصلہ صادر نہیں کر سکتی، اس لیے اس بینچ کے راستے میں اپنے حدود اختیار سماعت کی حد تک سپریم کورٹ کی دوسری بینچ کا کوئی فیصلہ حائل نہیں ہو سکتا، خواہ اس کے جج صاحبان کی تعداد کتنی زیادہ کیوں نہ ہو۔

۲۷۔ مجھے اس بحث میں تفصیل سے جانے کی ضرورت نہیں، کیونکہ برادر گرامی قدر جناب جسٹس اجمل میاں صاحب اپنے فیصلے میں تفصیل سے اس مسئلے پر بحث کر چکے ہیں، کہ شریعت بینچ کو نظر ثانی کا اختیار ہے یا نہیں؟ اور یہ قرار دے چکے ہیں کہ شریعت ایپلیٹ بینچ کو اپنے ہی کسی فیصلے پر نظر ثانی، اس کی تشریح اور اس کی وضاحت کا مکمل اختیار حاصل ہے، چونکہ احقر کو ان کے موقف سے اتفاق ہے، اس لیے اس مسئلے پر مزید بحث غیر ضروری ہے۔

۲۸۔ لہذا ہم سمجھتے ہیں کہ احمد بنام عبدالعزیز (پی ایل ڈی ۱۹۸۹ء سپریم کورٹ ۷۷) کے فیصلے کے باوجود یہ بینچ ”سید کمال شاہ“ کے فیصلے کی وضاحت کرنے کی مجاز ہے، جو اس فیصلے میں کی گئی ہے۔

۲۹۔ دوسرا قابل غور مسئلہ یہ ہے کہ ”سید کمال شاہ“ کے فیصلے میں پنجاب پری ایپلشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۳۰ کو قرآن و سنت کے احکام کے منافی قرار دیا گیا تھا، اس کا اثر کیا ہے؟ ایکٹ کی مذکورہ دفعہ میں شفعہ کے مقدمات کے لیے میعاد سماعت ایک سال مقرر کی گئی تھی، ”سید کمال شاہ“ کے فیصلے میں اس دفعہ کی وجہ سے چونکہ یہ دفعہ بے اثر ہو گئی ہے، اور اس کی جگہ کوئی نئی قانون سازی نہیں ہوئی، اس

لیے اب شفعہ کے مقدمات کے لیے ایک سال کی پابندی برقرار نہیں رہی، بلکہ ایک سال کے بعد بھی شفعہ کا مقدمہ دائر کیا جاسکتا ہے۔

۳۰۔ اس نقطہ نظر کی صحت کو جانچنے کے لیے پہلے ”سید کمال“ کے فیصلے کا متعلقہ حصہ سامنے رکھنا ضروری ہوگا جس کے الفاظ یہ ہیں:

”پنجاب پری سیشن ایکٹ کی دفعہ ۳۰ اس لحاظ سے بھی اسلامی احکام کے منافی ہے کہ اس میں شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے اس معقول مدت کا ذکر نہیں ہے جو حق شفعہ کی لازمی شرط ہے اس کے برعکس شفعہ کے مقدمے کو عام قانون میعاد سامت کے تابع کر کے ایک سال کی مدت مقرر کی گئی ہے“ (پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء سپریم کورٹ ۴۶۱)

ان الفاظ سے صاف واضح ہے کہ ایکٹ کی دفعہ ۳۰ کو اس وجہ سے اسلامی احکام کے منافی قرار نہیں دیا گیا کہ اس میں مقرر کی ہوئی ایک سال کی مدت کم ہے، بلکہ اس لیے اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے کہ یہ مدت بہت زیادہ ہے؟ اور اس سے شفعہ کے لیے ”شرعی طلبات“ کے تقاضے پورے نہیں ہوتے۔ لہذا اس فیصلے کا یہ نتیجہ نکالنا کہ اس فیصلے کے نتیجے میں شفعہ کی میعاد سامت ایک سال سے کم ہونے کے بجائے مزید بڑھ گئی ہے، فیصلے کے واضح مفہوم سے سراسر متضاد بات ہے۔

۳۱۔ اس متضاد بات کا جواز ہمارے سامنے اس طرح پیش کیا گیا کہ سپریم کورٹ کی شریعت ایپیلیٹ بینچ کسی قانون کو اسلامی احکام سے منافی ہونے کی بناء پر بے اثر تو قرار دے سکتی ہے، لیکن اپنی طرف سے کوئی قانون سازی کر کے مدون قانون میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتی، اس کے فیصلے کا اثر آئین کی دفعہ ۲۰۳ ڈی شق (۳) کے تحت صرف یہ ہوتا ہے کہ جس قانون یا دفعہ کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ دفعہ فیصلے کی مقرر کردہ تاریخ کے بعد بے اثر ہو جاتی ہے، یعنی قانون کا حصہ نہیں رہتی، چونکہ سید کمال کے فیصلے میں ایکٹ کی دفعہ ۳۰ کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا، اس لیے ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد یہ دفعہ قانون کا حصہ نہیں رہی، اور چونکہ نہ تو اب تک متبادل قانون بنایا گیا، اور نہ ”سید کمال“ کے فیصلے کے نتیجے میں اس دفعہ کے اندر کسی ترمیم یا اضافے کو داخل کر کے پڑھا جاسکتا ہے، اس لیے اس دفعہ کے بے اثر ہونے کا نتیجہ یہی ہوگا کہ شفعہ کا مقدمہ دائر کرنے کے لیے ایک سال کی پابندی بھی ختم ہوگئی۔

۳۲۔ ہم نے اس دلیل پر غور کیا، لیکن یہ دلیل نہ صرف یہ کہ ضرورت سے زیادہ تکنیکی ہے، بلکہ آئین کے صحیح فضاء کی بھی عکاسی نہیں کرتی، واقعہ یہ ہے کہ آئین کے حصہ ہفتم میں باب نمبر ۳-۱ اے کا جو اضافہ کیا گیا ہے اس کا واضح مقصد رائج الوقت غیر اسلامی قوانین کو عدالتی طریقہ کار کے تحت رفتہ رفتہ ختم



کر کے ان کی جگہ اسلامی قوانین کے نفاذ کی راہ ہموار کرنا ہے، اس باب میں فیڈرل شریعت کورٹ اور سپریم کورٹ کی شریعت ایپیلیٹ بینچ کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ (چند مستثنیات کو چھوڑ کر باقی) رائج الوقت قوانین کا قرآن و سنت کی روشنی میں جائزہ لے سکتی ہیں، اور اگر وہ فریقین کو سننے کے بعد کسی قانون یا اس کے کسی حصے کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیں، تو وہ اپنے فیصلے میں اس کی وجوہات درج کر کے ایک تاریخ مقرر کریں گی، جس تاریخ سے انکا فیصلہ موثر سمجھا جائے گا۔ (دفعہ ۲۰۳ ذی شق ۲)۔

۳۳۔ اس فیصلے کا نتیجہ کیا ہوگا؟ یہ بات دفعہ ۲۰۳ ذی شق نمبر ۳ میں واضح طور پر بیان کی گئی ہے، اور بتایا گیا ہے کہ اس فیصلے کے دو اثرات ہوں گے، پہلا اثر شق ۳۔۱ اے میں بیان کیا گیا ہے:

"(3) If any law or provision of law is held by the court to be repugnant to the injunctions of Islam--

(a) The President in the case of a law with respect to a matter in the Federal Legislative List or the Concurrent Legislative List, or the Governor in the case of a law with respect to a matter not enumerated in either of those lists, shall take steps to amend the law so as to bring such law or provision into conformity with the injunctions of Islam.

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس قانون کو فیڈرل شریعت کورٹ یا سپریم کورٹ کی شریعت ایپیلیٹ بینچ نے اسلامی احکام کے منافی قرار دیدیا ہو، اس کو بدل کر اسلامی احکام کے مطابق صدر یا گورنر کی ذمہ داری ہو جاتی ہے، اور یہ ان کا آئینی فرض بن جاتا ہے کہ وہ ایسے قانون میں اسلامی احکام کے مطابق ترمیم کرنے کے لیے اقدامات کریں۔

۳۴۔ لیکن آئین یہاں پر آ کر رک نہیں جاتا، بلکہ وہ اس صورت حال کا بھی تصور کرتا ہے، جب کسی وجہ سے متعلقہ حکومتیں اپنی یہ ذمہ داری پوری کرنے سے قاصر رہیں، ایسی صورت میں آئین اس بات کا روادار نہیں کہ جس قانون کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا جا چکا ہے، وہ غیر معین مدت تک ملک کے قانون کی حیثیت سے برقرار رہے، بلکہ اگلی شق میں عدالت کے فیصلے کا دوسرا اثر یہ بیان کرتا ہے:

(b) Such law or provision shall to the extent to which it is held to be so repugnant, cease to have effect on the day on which the decision of the Court takes effect.

یعنی جس قانون کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ اسلامی احکام سے اپنے تضاد کی حد تک مقررہ تاریخ سے خود بخود بے اثر ہو جائے گا۔ اس طرح آئین نے غیر اسلامی قانون کی جگہ مدون اسلامی قانون کو نافذ کرنے کے لیے بے شک یہ ضروری قرار دیا ہے کہ صدر اور گورنر اس غرض کے لیے اقدامات عمل میں لائیں، لیکن جہاں تک غیر اسلامی قانون کے بے اثر ہونے کا تعلق ہے، اس کے لیے صدر یا گورنر کے کسی حکم کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ وہ فیصلے کے موثر ہونے کی تاریخ سے خود بخود بے اثر ہو جاتا ہے۔

۳۵۔ آئین کی اس اسکیم کا واضح منشاء یہ ہے کہ عدالت کے فیصلے کے بعد صدر یا گورنر کی طرف سے اسلامی قانون اپنی مدون شکل (statue form) میں نافذ ہو یا نہ ہو، جس قانون کو عدالت نے اسلامی احکام کے منافی قرار دیا ہے۔ وہ مقررہ تاریخ کے بعد قانونی حیثیت میں جاری نہ رہے۔

۳۶۔ اب اگر آئین کی اس دفعہ کی تشریح اور اس کا اطلاق اس طرح کیا جاتا ہے کہ جس دفعہ کو عدالتی فیصلے کی وجہ سے بے اثر قرار دیا گیا ہے، وہ اپنے بے اثر ہونے کے بعد اسی فیصلے کی رو سے پہلے سے زیادہ غیر اسلامی ہو جائے تو یقیناً آئین کی ایسی تشریح آئین کی اسکیم، اس کے مقصد و منشاء اور اس روح کے قطعی خلاف ہوگی، جس کی دو وجوہ بالکل واضح ہیں:

۳۷۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ آئین کا صریح منشاء یہ ہے کہ کسی قانون کو جس غیر اسلامی عنصر کی وجہ سے اسے اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ مقررہ تاریخ کے بعد ختم ہو جائے، یہ منشاء ہرگز نہیں ہے کہ وہ اپنی غیر اسلامی حیثیت برقرار رکھے، یا پہلے سے زیادہ غیر اسلامی ہو جائے، لہذا متعلقہ قانون کو اس طرح بے اثر کرنا آئین کا منشاء ہرگز نہیں ہو سکتا کہ اس کے جس غیر اسلامی عنصر کی وجہ سے اسے بے اثر کیا جا رہا ہے، وہ اور زیادہ قوت حاصل کر لے، یا اس کا دائرہ مزید وسیع ہو جائے، کیونکہ یہ ایک صریح تضاد ہوگا، اور ایسی بے معنی بات (absurdity) ہوگی۔ جسے آئین کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا۔

۳۸۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سپریم کورٹ کی شریعت لیجلیٹ بیج صرف کسی فریق کی درخواست پر ہی قوانین کا قرآن و سنت کی روشنی میں جائزہ لے سکتی ہے، اس صورت میں جو فریق کسی قانون کو قرآن و سنت کی بنیاد پر چیلنج کر رہا ہے، اگر وہ عدالت کے سامنے اپنا موقف ثابت کرنے میں کامیاب ہو جائے، اور اس کی اپیل منظور کر لی جائے، تو اس کا لازمی تقاضہ یہ ہونا چاہیے کہ اس کے چیلنج کردہ قانون کی غیر اسلامی حیثیت ختم ہو جائے، لیکن اگر عدالت اس کا موقف تسلیم کر لے، اس کی اپیل منظور ہو جائے، اور متعلقہ قانون کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا جائے، اس کے باوجود اس کا نتیجہ یہ

نکلے کہ جس بنیاد پر اس قانون کو اور زیادہ غیر اسلامی بنادے، تو اس سے اس فریق کے ساتھ کسی طرح بھی انصاف نہیں ہو سکتا، اور یہ نا انصافی بھی کسی طرح آئین کا منشاء نہیں ہو سکتی۔

۳۹۔ پنجاب پری ایبیشن کی دفعہ ۳۰ کو جس کسی نے چیلنج کیا، وہ اس بناء پر چیلنج نہیں کیا کہ اس میں ایک سال میعاد سماعت کم مقرر کی گئی ہے، بلکہ اس بناء پر چیلنج کیا کہ مدت بہت زیادہ ہے اور ”طلبات“ کے تقاضے پورے کیے بغیر شرعاً شفعہ کا حق وجود میں نہیں آتا، اسی طرح عدالت نے بھی جب اس دفعہ کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا، تو اس کی وجہ میعاد کی کمی نہیں، میعاد کی زیادتی تھی، اب اگر فیصلے کے نتیجے میں یہ میعاد کم ہونے کے بجائے اور بڑھ جائے، تو نہ اس سے آئین کا منشاء پورا ہوگا، اور نہ متعلقہ فریق کو کوئی ادنیٰ ریلیف مل سکے گا، بلکہ اس کی شکایت میں مزید اضافہ ہو جائیگا۔ حالانکہ اس کی اپیل جزوی طور پر نہیں، کلی طور پر منظور ہوئی ہے

۴۰۔ لہذا آئین کی دفعہ ۲۰۳ ذی شق ۳ (بی) میں عدالت کے فیصلے کے نتیجے میں کسی قانون کے بے اثر ہونے کا جو حکم دیا گیا ہے، اس کا یہ جامہ مطلب نکالنا کسی طرح درست نہیں ہوگا کہ اس سے ہر صورت میں وہ دفعہ ہی ختم ہوگی، ہاں صرف اس کے ختم ہونے سے قانون اسی فیصلے کی رو سے مزید غیر اسلامی ہو جائے بلکہ متعلقہ قانون کے بے اثر ہونے کا نتیجہ مختلف مقدمات اور مختلف قوانین میں الگ الگ صورتوں میں ظاہر ہو سکتا ہے، بعض قوانین یقیناً ایسے ہوں گے کہ صرف متعلقہ دفعہ کے ختم ہو جانے سے آئین کا یہ منشاء پورا ہو جائے کہ قانون کا وہ عنصر جسے غیر اسلامی قرار دیا گیا ہے، باقی نہ رہے، ایسی صورت میں صرف متعلقہ دفعہ ختم ہوگی، اور باقی قانون نافذ العمل اور برقرار رہے گا۔ لیکن پنجاب پری ایبیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۳۰ کے بارے میں ”سید کمال“ کے فیصلے میں جو حکم دیا گیا ہے، اگر اس کے نتیجے میں یہ سمجھا جائے کہ دفعہ ۳۰ کے ختم ہونے سے ایک سال کی میعاد سماعت کم ہونے کے بجائے بڑھ گئی ہے، تو اس سے قانون کا غیر اسلامی عنصر کم ہونے کے بجائے مزید بڑھ جائے گا، جو یقیناً آئین کا منشاء نہیں ہے، اس لیے یہاں اس دفعہ کے ختم ہونے کا اس کے سوا کوئی نتیجہ نہیں ہو سکتا کہ چونکہ یہ دفعہ پورے پنجاب پری ایبیشن ایکٹ کو govern کر رہی ہے، اس لیے جب تک جمہلیچر کی طرف سے اسلامی احکام کے مطابق اس میں ”طلبات“ کے تقاضے شامل کر کے اسے از سر نو نافذ کیا جائے، اس وقت تک پورا ایکٹ ناقابل عمل رہے گا، اور پنجاب پری ایبیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کے تحت شفعہ کا کوئی مقدمہ نہیں چل سکے گا۔

## نتیجہ بحث

۴۱۔ اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) سید کمال شاہ کے فیصلے میں پنجاب پری اسمبشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی پوری دفعہ ۱۵ کو اس کی تمام ذیلی دفعات اور تمام شقوں سمیت اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا تھا، لہذا اب اس دفعہ کا کوئی جزو ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد باقی نہیں رہا۔

(۲) پنجاب پری اسمبشن ایکٹ کی دفعہ ۳۰ کو اسلامی احکام کے منافی قرار دینے کا نتیجہ یہ نہیں ہے کہ اس ایکٹ کے تحت شفعہ کے مقدمات پر ایک سال کی پابندی باقی نہیں رہی ہے، بلکہ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس دفعہ کے بے اثر ہونے سے اس قانون سازی تک پورا پنجاب پری اسمبشن ایکٹ ۱۹۱۳ء ناقابل عمل ہو گیا۔

(۳) ۳۱ جولائی ۱۹۱۳ء کے بعد پنجاب پری اسمبشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ دفعہ ۳۰ مکمل طور پر ختم ہو چکی ہیں، اور مؤخر الذکر کے ختم ہونے کے نتیجے میں پورا ایکٹ ناقابل عمل ہو چکا ہے، لہذا ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد اس ایکٹ کی بنیاد پر کوئی مقدمہ نہیں چلایا جاسکتا، تاہم اس فیصلے کے اعلان سے پہلے مورخہ ۲۸ مارچ ۱۹۹۰ء کو حکومت پنجاب نے جو نیا قانون پنجاب پری اسمبشن آرڈیننس ۱۹۹۰ء کے نام سے جاری کیا ہے، اور جو مذکورہ تاریخ سے نافذ العمل ہو چکا ہے، مورخہ ۲۸ مارچ ۱۹۹۰ء سے اس کے قانونی اثرات ظاہر ہوں گے۔

## ORDER OF THE COURT

جناب جسٹس اجمل میاں صاحب اور جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کے آراء سے اتفاق کرتے ہوئے ہم یہ قرار دیتے ہیں کہ:

(۱) سپریم کورٹ کی شریعت ایبیلیٹی بیج خود اپنے فیصلوں کی تشریح، وضاحت ان پر نظر ثانی کا اختیار رکھتی ہے۔

(۲) حکومت سرحد بنام سید کمال شاہ کے مقدمے میں اس عدالت کی شریعت ایبیلیٹی بیج نے جو فیصلہ دیا (پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء سپریم کورٹ ۳۶۰) اس میں پنجاب پری اسمبشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی پوری دفعہ ۱۵ کو اس کی تمام ذیلی دفعات اور تمام شقوں سمیت اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، لہذا ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء سے اس دفعہ کا کوئی حصہ بھی قانون کے طور پر باقی نہیں رہا۔

(۳) پنجاب پری اسیمیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۳۰ کو بھی سید کمال شاہ کے فیصلے میں مکمل طور پر اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا تھا، اس کا نتیجہ یہ نہیں ہے کہ اس ایکٹ کے تحت شفعہ کے مقدمات پر ایک سال کی پابندی باقی نہیں رہی ہے، بلکہ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس دفعہ کے بے اثر ہونے سے نئی قانون سازی تک پورا پنجاب پری اسیمیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء ناقابل عمل ہو گیا ہے۔

(۴) ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد پنجاب پری اسیمیشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ اور دفعہ ۳۰ مکمل طور پر ختم ہو چکی ہیں، اور اس کے نتیجے میں پورا ایکٹ ناقابل عمل ہو چکا ہے، لہذا ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد اس ایکٹ کی بنیاد پر کوئی مقدمہ نہیں چلایا جاسکتا، سوائے ان مقدمات کے جن میں ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء سے پہلے شفعہ ہو چکی ہو۔ تاہم موجودہ نظر ثانی کے فیصلے کے اعلان سے پہلے مورخہ مارچ ۱۹۹۰ء کو حکومت پنجاب نے جو نیا قانون ”پنجاب پری اسیمیشن آرڈیننس ۱۹۹۰ء کے نام سے جاری کیا ہے، اور جو مذکورہ تاریخ سے نافذ العمل ہو چکا ہے، مورخہ ۲۸ مارچ ۱۹۹۰ء سے اس کے قانونی اثرات ظاہر ہوں گے۔



## فیصلہ

محمد تقی عثمانی ممبر

این، ڈبلیو، ایف، پی ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۴ میں موروثی کاشتکار کو اس بات کا حقدار قرار دیا گیا ہے کہ وہ زمیندار کو بعض صورتوں میں بلا معاوضہ اور بعض صورتوں میں معاوضہ ادا کر کے زمین کے تمام حقوق ملکیت خود حاصل کر لے، اس معاوضے کا تعین اسی دفعہ کے تحت بعض صورتوں میں صوبائی حکومت اور بعض صورتوں میں بورڈ آف ریونیو کے سپرد کیا گیا ہے، اس دفعہ کی رو سے اگر موروثی کاشتکار یہ معاوضہ ادا کر دے، تو معاوضہ ادا کرنے کی تاریخ سے زمیندار اس زمین کی ملکیت سے محروم ہو جائے گا، اور کاشتکار کو زمین کا مالک قرار دیا جائے گا، قانون کی دفعہ ۴ کے الفاظ یہ ہیں:

Any occupancy tenant who at the commencement of this Act.

(a) occupies any land as such paying on rent thereof beyond the amount or the land revenue thereof and the rate and cesses for the time being chargeable thereon shall become full owner of such land without payment of any compensation:

(b) Occupies any land as on payment of the rent in cash, shall become full owner thereof on payment of the compensation to the landlord at such rates and within such period as may be prescribed by the Provincial Government under this section;

(c) Occupies land as such and pays rent both in the case as well as in kind shall become full owner thereof on payment of compensation to the landlord at such rates and within such period as may be prescribed by the Board of Revenue under this section.

اس دفعہ پر عمل درآمد کے لیے صوبائی حکومت کی طرف سے مختلف اوقات میں قواعد بنائے جاتے رہے ہیں، آخر میں ۷ جولائی ۱۹۷۲ء کو

North-west Frontier Province Tenancy (Fixation of

Compensation to landlords) Rules, 1981.

کے نام سے قواعد بنائے گئے، جن میں معاوضے کے تعین کا فارمولا طے کیا گیا، اور اس کے تحت معاوضے کی ادائیگی کے لیے ۱۸ ماہ کی زیادہ سے زیادہ مدت مقرر کی گئی۔

اپیل کنندہ نے ان قواعد کو قرآن و سنت کے خلاف ہونے کی بنا پر وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کیا اور ان کو کالعدم قرار دینے کی درخواست دائر کی وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے مورخہ ۱۳/۳/۱۹۸۳ء کے ذریعہ یہ درخواست خارج کر دی۔

اس درخواست کو خارج کرنے کی جس بنیاد پر پانچوں جج صاحبان متفق ہوئے، وہ یہ تھی کہ این ڈبلیو ایف پی ٹینسی ایکٹ ۱۹۵۰ء میں نافذ ہوا تھا، اس وقت سے اپیل کنندہ نے اس قانون کو کسی عدالت میں چیلنج نہیں کیا، جبکہ اس کے پاس یہ چارہ کار موجود تھا کہ وہ اس قانون کو بنیادی حقوق کے خلاف ہونے کی بنیاد پر چیلنج کرتا، لہذا اس کا یہ طویل ”سکوت“ اس کی طرف سے رضامندی کی علامت ہے، اور اس کی جزمینیں کاشتکاروں نے بالعموم حاصل کیں، ان کو باہمی رضامندی کی بیج قرار دیا جائے گا۔

اس کے علاوہ مرکزی فیصلے میں یہ بھی قرار دیا گیا ہے کہ مذکورہ قوانین چونکہ مفاد عامہ کے لیے بنائے گئے ہیں، اس لیے وہ قرآن و سنت کے خلاف نہیں ہیں، لیکن ۲ فاضل جج صاحبان نے اس موقف سے اتفاق نہیں کیا۔

اپیل کنندہ نے یہ اپیل وفاقی شرعی عدالت کے اس فیصلے کے خلاف دائر کی ہے، ہم نے اس سلسلے میں فریقین کے فاضل وکلاء کے دلائل سنے، اور متعلقہ قوانین کا جائزہ لیا۔

جہاں تک ”سکوت“ کی بنیاد پر اس اپیل کو مسترد کرنے کا تعلق ہے، یہ ہماری پختہ رائے ہے کہ اس کی بنیاد پر اس درخواست کو مسترد کرنے کا کوئی جواز نہیں تھا، جس کی وجہ مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ یہ درخواست دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳-ڈی کے تحت دائر کی گئی تھی، اس دفعہ کے تحت وفاقی شرعی عدالت کا کام انفرادی تنازعات کا تصفیہ کرنا نہیں ہے، بلکہ قوانین کا قرآن و سنت کی بنیاد پر جائزہ لینا ہے، لہذا کسی قانون کے بارے میں کسی شخص کا انفرادی رویہ اس سلسلے میں قطعی غیر متعلق ہے، جب کوئی شہری کسی رائج الوقت قانون کو قرآن و سنت کے خلاف ہونے کی بنا پر چیلنج کرے تو وفاقی شرعی عدالت اپنی حدود اختیار میں رہتے ہوئے اس قانون کے بارے میں یہ جائزہ لے سکتی ہے کہ وہ قرآن و سنت کے مطابق ہے یا نہیں؟ اگر بالفرض چیلنج کرنے والے نے ماضی میں اس قانون پر رضامندی کا اظہار کیا ہو، بلکہ خواہ وہ اس قانون کی کھلم کھلا حمایت کرتا رہا ہو، تب بھی ماضی کی



رضامندی یا حمایت کی بنیاد پر اس کی درخواست (incompetent) یا قابل اخراج نہیں ہوگی، چہ جائیکہ وہ اس قانون پر خاموش رہا ہو۔

۲۔ کسی شخص کی طرف سے کسی قانون کو عدالت میں چیلنج نہ کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ شخص اس قانون کے مقتضیات پر راضی ہے، کیونکہ چیلنج نہ کرنے کے بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں، اول تو ہمارے دور میں عدالت سے رجوع کرنے کے لیے جتنے وقت اور محنت اور اخراجات کی ضرورت پیش آتی ہے، ہر شخص ہر وقت اس کا متحمل نہیں ہو سکتا، دوسرے اس مسئلہ میں رائیں مختلف ہو سکتی ہیں کہ وہ قانون دستور میں دیئے ہوئے بنیادی حقوق کے معارض ہے یا نہیں؟ اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہو کہ بنیادی حقوق کے بارے میں جو تفصیلات دستور میں درج ہیں، وزیر نظر قانون ان سے متصادم نہیں ہے، اور اس وجہ سے اس نے اس قانون کو قرآن و سنت کے خلاف ہونے کی بنیاد پر چیلنج کرے؟

۳۔ کسی شخص کے "سکوت" کو رضامندی کی دلیل قرار دینا اتنا عام اصول نہیں ہے جو ہر معاملے میں ضرور اطلاق پذیر ہو۔ بلکہ یہ عام اصول میں ایک استثناء کی حیثیت رکھتا ہے، اصول فقہ کا عام اصول، جسے وفاقی شرعی عدالت نے بھی نقل کیا ہے، یہ ہے کہ:

لا ینسب الی مساکت قول۔

کسی خاموش شخص کی طرف کوئی بات منسوب نہیں کی جاسکتی۔

پھر اس عام اصول میں یہ استثناء پیدا کیا گیا ہے کہ:-

لکن السکوت فی معرض الحاجة بیان

لیکن بولنے کی ضرورت کے موقع پر خاموشی بیان کے حکم میں ہوتی ہے۔

چنانچہ علامہ خالد الاتاسیؒ مذکورہ دونوں فقروں کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

الثانية لا مستثناء مما قبلها..... ثم ان الفقرة الاولى هي الاصل،

باعتبار ان المعاملات مربوطة بالعقود والا لفاظ الصريحة فليس

لجزوياتها عدد يدخل تحت الحصر، بخلاف الفقرة الثانية، فانها

محصورة بالا متفرقة

دوسرا فقرہ درحقیقت پہلے فقرہ میں استثناء کی حیثیت رکھتا ہے..... پھر پہلا فقرہ اصل

قاعدہ پر مشتمل ہے، اس اعتبار سے کہ تمام معاملات صریح الفاظ اور معاہدات سے

مربوط ہوتے ہیں، لہذا اس قاعدے کے تحت آنے والے مسائل کو گنتی کے ذریعہ

محدود نہیں کیا جاسکتا، اس کے برعکس دوسرا فقرہ گنتی کے چند مسائل میں صادق آتا

ہے، جو استقراء کے ذریعے محصور ہو سکتے ہیں۔

(شرح المجملہ، خالد الاناسی ص ۱۸۱، ۱۸۲ ج ۱، مادہ نمبر ۶۷)

اس سے صاف واضح ہے کہ اصل قاعدہ تو یہی ہے کہ کسی شخص کی خاموشی کو اس کے اقرار کے طور پر استعمال نہیں کیا جاسکتا، لیکن بعض ایسے مقامات پر جہاں کسی شخص پر بولنا واجب ہو، اور وہ کسی حقیقی رکاوٹ کے بغیر خاموش رہے، اور حالات ایسے ہوں کہ اس کی خاموشی سے رضامندی کے سوا کوئی نتیجہ معقولیت کے ساتھ نہ نکالا جاسکتا ہو، وہاں اس کی خاموشی کو رضامندی سمجھا جاسکتا ہے۔

وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں ”سکوت“ کو ”رضامندی“ قرار دینے کے معاملے میں مثال یہ پیش کی گئی ہے کہ آنحضرت ﷺ کے ارشاد کے مطابق اگر کسی بالغ باکرہ عورت کے سامنے کسی مخصوص شخص کا نام لے کر اس کے ساتھ نکاح کا ایجاب (offer) کیا جائے، اور وہ خاموش رہے تو اس خاموشی سے نتیجہ نکالا جائے گا کہ وہ اس نکاح پر راضی ہے، اس استثنائی قاعدے کے تحت یہی مثال فقہاء کرام نے بھی پیش کی ہے، لیکن ساتھ ہی اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بہت سی باکرہ لڑکیاں حیا و شرم سے اتنی مغلوب ہوتی ہیں کہ زبان سے رضامندی ظاہر کرنے پر قادر نہیں ہوتیں، لہذا ضرورتاً ان کی خاموشی کو رضامندی کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر عورت باکرہ نہ ہو، بلکہ شہبہ ہو تو اس کی طرف سے خاموشی کافی نہیں، بلکہ اس کے لیے زبان سے رضامندی کا اظہار ضروری ہے۔

پھر ایک زریہ کی خاموشی کو رضامندی کے قائم مقام قرار دے کر کسی معاملے کا قانوناً وجود میں آجانا صرف نکاح کی اس صورت کے ساتھ ہی مخصوص ہے، کوئی دوسرا معاملہ مثلاً بیع و شراء وغیرہ اس طرح وجود میں نہیں آسکتا، چنانچہ اگر ایک شخص کسی دوسرے شخص کو کوئی چیز بیچنے کے لیے ایجاب (offer) کرے، اور دوسرا خاموش رہے تو اس خاموشی کو قبول (acceptance) قرار دے کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس طرح بیع وجود میں آگئی ہے۔

بلکہ جن فقہاء کرام نے ”سکوت“ کے بارے میں مذکورہ قاعدہ بیان کیا ہے، انہوں نے اس قاعدے کی تشریح کرتے ہوئے یہاں تک لکھا ہے کہ:

فلو رأی اجنبیاً یبیع مالہ، فسکت ولم ینہ لم یکن وکیلاً بسکوتہ

اگر کوئی شخص کسی اجنبی کو دیکھے کہ وہ اس کا کوئی مال فروخت کر رہا ہے، اور اس پر

خاموش رہے، اور اسے فروخت کرنے سے منع نہ کرے، تو اس کی خاموشی کی بنا پر یہ

نہیں سمجھا جائے گا کہ وہ اجنبی شخص اس کا وکیل (Agent) بن گیا ہے۔

(شرح الاشبہ والنظائر محموی ص ۱۸۵ ج ۱، فن نمبر ۲ قاعدہ نمبر ۱۲)

مجلہ کی دفعہ ۱۶۵۹ اور خالد الاتاسی کی شرح المجلہ ص ۱۸۲ ج ۱ میں بھی اس قاعدے کے تحت یہی مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نکاح کی اس مخصوص صورت کے سوا کسی ایک فریق کی صرف خاموشی سے کوئی معاہدہ یا کوئی معاملہ وجود میں نہیں آ سکتا، لہذا فاضل وفاقی شرعی عدالت کا یہ کہنا کہ اپیل کنندہ کے سکوت سے وہ ”رضامندی“ وجود میں آ گئی ہے جو قرآن کریم کی رو سے بیع کی صحت کے لیے ضروری ہے، قابل تسلیم نہیں۔

مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے اپیل کنندہ کی درخواست کو ”سکوت“ کی بنیاد پر مسترد کرنا درست نہیں ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اپیل کنندہ نے جس قانون کو چیلنج کیا ہے، وہ قرآن و سنت کے خلاف ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ کا تعلق ”ملکیت“ کے بارے میں اسلامی احکام سے ہے، اور اس مسئلہ پر ہم ”قرلباش وقف بنام چیف لینڈ کشر پنجاب“ (شریعت اپیل نمبر ایک۔ ۱۹۸۱ء) کے مقدمہ میں تفصیل کے ساتھ بحث کر چکے ہیں، اس بحث کا نتیجہ یہ تھا کہ:

”حکومت کے لیے کسی شخص کی جائز ملکیت کو بلا معاوضہ اس سے لینا، خواہ مصالح

عامہ کی غرض سے ہو، قرآن و سنت کے احکام کی رو سے جائز نہیں“ (ص ۶۷)

- ۱۔ عام حالات میں کسی شخص کو اس کی ملکیت کے فروخت کرنے پر مجبور کرنا جائز نہیں۔
- ۲۔ صرف ”ضرورت“ یا ”عمومی حاجت“ کے موقع پر ہی جبری خریداری جائز ہو سکتی ہے، اور اس کا معیار یہ ہے کہ اس جبری خریداری کے بغیر یا تو کسی کی جان چلی جانے کا براہ راست خطرہ غالب گمان کے درجے میں پیدا ہو گیا ہو، یا اس کے بغیر عام انسانوں کو شدید مشقت میں مبتلا ہونے کا غالب گمان ہو۔

- ۳۔ مذکورہ ”ضرورت“ یا ”عمومی حاجت“ کو دور کرنے کا اس جبری خریداری کے سوا کوئی راستہ نہ ہو، اور یہ فیصلہ تمام ممکنہ متبادل طریقوں پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد کیا گیا ہو، لہذا شخص ”مفاد عامہ“ کی جمل بنیاد کافی نہیں، جب تک ”ضرورت“ یا ”عمومی حاجت“ کا یقین نہ ہو گیا ہو۔

- ۴۔ جبری خریداری میں جو چیز زبردستی کسی شخص سے لی جا رہی ہے، اس کا معاوضہ جبری خریداری کی تاریخ میں اس شے کے بازاری نرخ کے مطابق معین کیا جائے۔

- ۵۔ بازاری نرخ کے مطابق یہ معاوضہ مطلوبہ شے کا قبضہ لینے سے پہلے یا اس کے ساتھ ساتھ ادا کر دیا جائے، البتہ اتنی معمولی تاخیر جو انتظامی طور پر ناگزیر ہو، اور جسے قابل ذکر تاخیر نہ سمجھا جائے،

”ساتھ ساتھ“ ہی میں داخل سمجھی جاسکتی ہے۔

یہ نتائج قرآن و سنت کے جن دلائل پر مبنی ہیں، وہ تفصیل کے ساتھ مذکورہ فیصلے میں بیان کیے جا چکے ہیں، تاہم مثال کے طور پر چند دلائل درج ذیل ہیں:-

۱۔ مِمَّا أَكَلُوا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً  
عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔ (سورۃ نساء: ۲۹)

اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ، الا یہ کہ وہ کوئی تجارت ہو، جو تمہاری باہمی رضامندی سے ہو۔

۲۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

قد نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر۔

رسول اللہ ﷺ نے اس بیع سے منع فرمایا جس میں کسی شخص کو بیع پر مجبور کیا گیا ہو۔  
(سنن ابی داؤد، کتاب المبیع، حدیث نمبر ۳۳۸۲)

۳۔ حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

انما البيع عن تراض

بیع تو صرف باہمی رضامندی ہی سے ہوتا ہے۔

(سنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، باب نمبر ۱۸، حدیث نمبر ۲۱۸۵)

۴۔ ابوہریرہؓ لرقاشی اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:-

لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفس منه

کسی مسلمان شخص کا مال اس کی خوش دلی سے بغیر حلال نہیں۔

(مجمع الزوائد، ص ۷۲ ج ۴، بحوالہ مسند ابویعلیٰ، ومشکوۃ المصابیح، ص ۲۵۵ ج ۱، بحوالہ

بیہقی)

قرآن و حدیث کے یہ چند ارشادات محض مثال۔ کہ طور پر یہاں ذکر کیے گئے ہیں، مزید دلائل اور ان پر مفصل بحث مذکورہ فیصلے میں کی جا چکی ہے۔

زیر نظر قانون میں موروثی کاشتکار کو زمیندار کی رضامندی کے بغیر ایک مخصوص معاوضے کے ذریعے زمین کا مالک قرار دیا گیا ہے، یہ ایک مستقل مسئلہ ہے کہ ”موروثی کاشتکار“ (occupancy Tenant) کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یہ مسئلہ اس وقت ہمارے پیش نظر نہیں ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ اس قانون کے اطلاق سے پہلے ایسی زمینوں کا مالک زمیندار ہی سمجھا جاتا تھا، لہذا اس قانون

میں مالک کی مرضی کے بغیر زمین کا شکار کی طرف منتقل کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جو معاوضے کی صورت میں بھی ایک طرح کی جبری بیع ہے، اور جبری بیع کے جواز کی جو شرائط اوپر بیان کی گئی ہیں، اس قانون میں وہ موجود نہیں ہیں۔

لہذا یہ اپیل منظور کرتے ہوئے یہ قرار دیا جاتا ہے کہ این ڈبلیو ایف پی ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۱۱۳ اپنی تمام ذیلی شقوں سمیت قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہے، لہذا اس کو رد و بطل لانے کے لیے این ڈبلیو ایف پی ٹیننسی (Fistation Compensation to land lords) N.W.F.P Tenancy روٹز ۱۹۸۱ء کے نام سے جو قواعد بنائے گئے ہیں، وہ بھی قرآن و سنت کے احکام کے خلاف ہے۔

یہ فیصلہ مورخہ ۲۳ مارچ ۱۹۸۹ء کو موثر ہو جائے گا، اور اس تاریخ سے یہ قوانین بے اثر سمجھے جائیں گے۔

محمد افضل غلطہ..... چیئر مین

ڈاکٹر نسیم حسن شاہ..... ممبر

شفیع الرحمن..... ممبر

محمد تقی عثمانی..... ممبر

## سرحد مزارعت ایکٹ کی شرعی حیثیت

سرحد ٹیننسی ایکٹ کے فیصلے پر نظر ثانی کی درخواست دائر کی گئی، جس پر جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے فیصلہ تحریر فرمایا وہ ذیل میں پیش خدمت ہے..... ادارہ

نظر ثانی کی یہ درخواست اس عدالت کے اس فیصلے کے خلاف کی گئی ہے، جو شریعت اہل نمبر ۱۶-۱۹۸۳ء (سلطان خان بنام حکومت صوبہ سرحد) میں دیا گیا تھا، اس فیصلے کی رو سے این، ڈبلیو، ایف، پی ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء (جسے آئندہ اس فیصلے میں ایکٹ کہا جائیگا) کی دفعہ ۴۔ اور این، ڈبلیو ایف پی ٹیننسی رولز ۱۹۸۰ء کو اسلامی احکام کے خلاف قرار دیا گیا تھا، اور یہ حکم دیا گیا تھا کہ ۲۳ مارچ ۱۹۹۰ء سے یہ فیصلہ موثر ہو جائے گا، اور قانون کی جن دفعات کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے اس تاریخ سے بے اثر ہو جائیں گی۔

ایکٹ کی دفعہ ۴ میں موروثی کاشتکار (Occupancy tenant) کو اس بات کا حقدار قرار دیا گیا ہے کہ وہ زمیندار کو بعض صورتوں میں بلا معاوضہ اور بعض صورتوں میں معاوضہ ادا کر کے زمین کے تمام حقوق ملکیت حاصل کرے اور معاوضہ کا تعین بعض صورتوں میں صوبائی حکومت اور بعض صورتوں میں بورڈ آف ریونیو کے سپرد کیا گیا ہے، اور اس دفعہ کی رو سے اگر موروثی کاشتکار معاوضہ ادا کر دے تو معاوضہ ادا کرنے کی تاریخ سے زمیندار اس کی ملکیت سے محروم ہو جائے گا، اور کاشتکار کو زمین کا مالک قرار دیا جائے گا۔

ہم نے درخواست کنندہ سردار محمد یوسف کو بذات خود بھی اپنا نقطہ نظر پیش کرنے کا موقع دیا، اور ان کے فاضل وکیل چوہدری حمید الدین ایڈووکیٹ کی بحث بھی تفصیل کے ساتھ سنی، ان کی بحث کا مکمل نچوڑ مندرجہ ذیل نکات میں منحصر ہے۔

(۱) فاضل ایڈووکیٹ کا کہنا یہ ہے کہ یہ ایکٹ ۱۹۵۰ء میں بنا تھا، اور اس کے تحت سیکٹروں موروثی کاشتکار ایکٹ کے احکام کے مطابق اراضی کے مالک بن چکے ہیں، لیکن شریعت لہیلٹ شیخ کے اس فیصلے کے بعد زمین کے سابق مالکوں نے یہ مشہور کرنا شروع کر دیا ہے کہ ایکٹ کے نتیجے میں

جو کاشتکار مالک بنے تھے، شریعت لہیلٹ بیچ کے فیصلے سے ان کے حقوق ملکیت ختم ہو گئے ہیں اور یہ اراضی دوبارہ سابق مالکوں کی ملکیت میں آگئی ہیں، اس صورتحال سے صوبے کے کاشتکاروں میں شدید بے چینی پائی جاتی ہے، جس کے لیے انھوں نے یہ ریویو کی درخواست دائر کی ہے۔

(۲) فاضل وکیل کا کہنا ہے کہ دراصل جن لوگوں کو ایکٹ میں موروثی کاشتکار کہا گیا ہے، حقیقت میں شروع سے اپنی زیر کاشت زمینوں کے وہی مالک تھے اور انھوں نے ہی ابتداء میں یہ زمینیں آباد کی تھیں، لیکن انگریزوں نے ان سے ان زمینوں کی ملکیت چھین کر اپنے کچھ مراعات یافتہ افراد کو ان کا مالک قرار دیدیا، اور اصل مالکوں کو موروثی کاشتکار کا نام دیدیا گیا۔ لہذا ۱۹۵۰ء میں جو ایکٹ بنایا گیا، اس کا اصل مقصد یہ تھا کہ یہ زمینیں اصل مالکوں کو لوٹائی جائیں، اور جن لوگوں کو انگریزوں نے بلا جواز مالک قرار دیدیا تھا، ان کی نام نہاد ملکیت کو ختم کیا جائے اور چونکہ اصل اور حقیقی مالک کو زمین کا لوٹانا شریعت کے خلاف نہیں، بلکہ قرآن و سنت کے احکام کے عین مطابق ہے، اس لیے جو قانون اس مقصد کے لیے بنایا گیا اس کو قرآن و سنت کے خلاف نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) اگرچہ ایکٹ کے نفاذ کے بعد سے اب تک سینکڑوں کاشتکار اپنی زیر کاشت اراضی کے مالک بن چکے ہیں، لیکن بہت سے کاشتکار ایسے بھی ہیں جو ابھی تک ایکٹ کی دی ہوئی سہولت سے فائدہ نہیں اٹھا سکے اور انھوں نے حقوق ملکیت حاصل نہیں کیے۔ اس فیصلے کے نتیجے میں ان کے لیے ایکٹ کے تحت حقوق ملکیت حاصل کرنے کا راستہ بند ہو گیا ہے۔

ہم نے ان تینوں نکات سے متعلق فاضل ایڈووکیٹ کے دلائل تفصیل کے ساتھ سنے، جہاں تک پہلے نکتے کا تعلق ہے کہ اس فیصلے کے بعد سابق مالکان نے یہ کہنا شروع کر دیا ہے کہ جو لوگ ۱۹۵۰ء کے بعد سے ایکٹ کے تحت اراضی کے مالک بن گئے، فیصلے کے نتیجے میں ان کی ملکیت منسوخ ہو گئی اور سابق مالکان کی ملکیت بحال ہو گئی ہے تو درحقیقت اگر کسی نے فیصلے کی یہ تشریح کی ہے تو وہ خود فیصلے کے الفاظ سے کسی طرح مطابقت نہیں رکھتی، فیصلے میں کہیں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ اس فیصلے کے نفاذ سے وہ تمام کارروائیاں کالعدم ہو جائیں گی، جو اس ایکٹ کے تحت ۱۹۵۰ء سے ۳/۲۳-۱۹۹۰ء تک کی گئیں اور نہ فیصلے میں کہیں یہ کہا گیا ہے یہ فیصلہ ماضی پر موثر (Retrospective) ہو گا واقعہ یہ ہے کہ دستور پاکستان میں دفعہ ۲۰۳-ڈی کے تحت فیڈرل شریعت کورٹ کو اور دفعہ ۲۰۳-ایف شق (۲) کے تحت سپریم کورٹ کی شریعت لہیلٹ بیچ کو جو اختیار دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ وہ کسی قانون کو قرآن و سنت سے متصادم قرار دے سکتی ہے، لیکن ساتھ ہی اسے ایک تاریخ بھی دینی پڑتی ہے جس پر فیصلہ نافذ ہوتا ہے اور جن قوانین کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا جائے وہ اس تاریخ سے بے اثر قرار پاتے

ہیں جو عدالت نے اپنے فیصلے کے موثر ہونے کے لیے مقرر کی ہے، آئین کی دفعہ ۲۰۳-ڈی۔ ذیلی دفعہ (۳) شق بی کے یہ الفاظ اس سلسلے میں بالکل واضح ہیں۔

(3) It any law or provision of law is held by the court to be Repugnant to the injunctions of Islam.

(a)

(b) Such law or Provision shall to the extent to which it is held to be Repugnant, cease to have effect on the day on which the decision of the court takes effect."

ان الفاظ سے یہ واضح ہے کہ جس قانون کو فیڈرل شریعت کورٹ یا سپریم کورٹ کی شریعت لیبلٹ بینچ قرآن و سنت سے متصادم قرار دے، وہ اس تاریخ سے اپنا قانونی اثر کھوتا ہے جو تاریخ عدالت نے اپنے فیصلے کے موثر ہونے کے لیے مقرر کی ہے، جس کا واضح مطلب یہی ہے کہ اس تاریخ سے پہلے پہلے تک وہ قانون ملکی قانون کی حیثیت میں باقی رہتا ہے اور جو کارروائیاں اس کے تحت تکمیل پاگئی ہوں انکو قانونی کارروائیاں سمجھا جاتا ہے البتہ عدالت کی مقرر کی ہوئی تاریخ سے چونکہ وہ قانون بے اثر ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس تاریخ کے بعد اس قانون کے تحت کی جانے والی کارروائی قانوناً قابل تحفظ نہیں رہتی۔

زیر نظر جانی فیصلے میں فیصلے کے موثر ہونے کی تاریخ ۱۹۹۰/۳/۲۳ء مقرر کی گئی تھی لہذا آئین کے مذکورہ بالا احکام کے تحت ایکٹ کی دفعہ ۴ اور اس کے تحت بنے ہوئے رولز ۱۹۹۰/۳/۲۳ء سے بے اثر قرار پائے لیکن اس تاریخ سے پہلے تک ان کی قانونی حیثیت برقرار تھی اور ان کے تحت تکمیل پانے والی تمام کارروائیاں قانونی کارروائیاں تھیں، جنہیں اس فیصلے نے کالعدم نہیں کیا، چنانچہ فیصلے کے کورٹ آرڈر کے فقرہ نمبر ۲ میں یہ الفاظ موجود ہیں۔

"The operation of section 4 of the N.W.F.P Tenancy act 1950, the rules framed thereunder and the Provisions ancillary there to which are self exccutory shall not be in any manner effected by the decision till the aforesaid Provisions cease to have effect, i.e. ■ 23-3-1990."

اس فقرہ کا مطلب یہی ہے کہ ۱۹۹۰/۳/۲۳ء سے پہلے ایکٹ کی دفعہ ۴ کے تحت جو



کارروائیاں تکمیل پا چکی ہیں، وہ اس فیصلے سے کسی طرح متاثر نہ ہوں گی اور جن کو اس ایکٹ کے تحت ۱۹۹۰/۳/۲۳ء سے پہلے پہلے اپنی زیرت کاشت اراضی کا مالک قرار دیا جا چکا ہے ان کی ملکیت کی قانونی حیثیت پر یہ فیصلہ اثر انداز نہیں ہوگا اور نہ اس پر یہ دعویٰ کیا جاسکے گا کہ اس فیصلے کی وجہ سے وہ ان اراضی کا قانونی مالک نہیں رہا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اس مسئلے پر فیصلے کے اندر بذات خود کوئی ابہام نہیں ہے اور اگر فیصلے کے الفاظ کے عام فہم نہ ہونے کی وجہ سے عوام کے درمیان کوئی ابہام پایا جاتا ہو، تو وہ بھی مذکورہ بالا تشریح کے بعد دور ہو جانا چاہیے۔

جہاں تک دوسرے اور تیسرے نکتے کا تعلق ہے، یعنی جن لوگوں کو قانون میں ”موروٹی کا شکار“ کہا گیا ہے وہ درحقیقت زمینوں کے مالک تھے، جنہیں انگریزوں نے اپنے اقتدار کے دور میں ملکیت کے حقوق سے محروم کر کے کاشتکار بنادیا، اور ایسے بہت سے لوگ ابھی تک اس ایکٹ کے احکام سے فائدہ اٹھا کر ملکیتی حقوق حاصل نہیں کر سکے تو اس کے بارے میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ شریعت لہیلٹ بیچ کے زیر نظر ثانی فیصلے میں اس مسئلہ سے کوئی بحث نہیں کی گئی کہ اراضی کا اصل مالک کون ہے؟ اور کون نہیں ہے؟ شریعت لہیلٹ بیچ کے سامنے ایک قانون تھا، جس میں کچھ حقوق زمین کے مالک کو اور کچھ حقوق زمین کے کاشتکار کو دیئے گئے تھے، ان حقوق کے بارے میں شریعت لہیلٹ بیچ کو فیصلہ کرنا تھا کہ وہ قرآن و سنت کے احکام کے مطابق ہیں یا انکے خلاف؟۔ چنانچہ شریعت لہیلٹ بیچ نے اس بات کا تصفیہ کرتے ہوئے ایکٹ کی دفعہ ۴۔ اور اس کے تحت بنے ہوئے قوانین کو قرآن و سنت سے متصادم قرار دیا، اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے بارے میں یہ ثابت ہو جائے کہ وہ ایک زمین کا واقعہ مالک نہیں، بلکہ محض ایک موروٹی کاشتکار ہے، تو اس کو یہ حق دینا قرآن و سنت کے خلاف ہے کہ وہ مالک کی مرضی کے بغیر اس کا مالک بن جائے، اور چونکہ ایکٹ کی دفعہ ۴۔ اس شرعی اصول کی خلاف ورزی کر رہی ہے۔ اس لیے اس کو قرآن و سنت سے متصادم اور ۱۹۹۰/۳/۲۳ء کے بعد سے بے اثر قرار دیا گیا ہے۔

اب اگر مسائل ان کا موقف یہ ہے کہ اگرچہ قانونی کاغذات میں ان کو ”موروٹی کاشتکار“ ظاہر کیا گیا ہے، لیکن درحقیقت وہ ان اراضی کے اصلی مالک ہیں، جن سے ان کی مرضی کے بغیر ملکیتی حقوق چھین کر دوسرے لوگوں کو دیدیئے گئے اور ان کو زمین کا مالک قرار دیدیا گیا تو وہ اپنا یہ موقف قانون کے مطابق عام عدالتوں سے ثابت کر سکتے ہیں اور نہ صرف یہ کہ شریعت لہیلٹ بیچ کا یہ فیصلہ ان کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں بنتا، بلکہ ان کے لیے مزید معاون بن سکتا ہے۔ چونکہ اس فیصلے کی بنیاد ہی اس بات پر ہے کہ جو شخص واقعہ کسی زمین کا مالک ہو، اس کے حقوق ملکیت جبری طور پر اس سے

نہیں لیے جاسکتے۔ اب جو شخص بھی کسی زمین کا جائز اور حقیقی مالک ہو، وہ اپنا مالک ہونا ثابت کر کے اس فیصلے سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

اس طرح ان افراد کا مسئلہ تو حل ہو سکتا ہے جو قانونی طور پر مالک ہوں اور شخص اندراجات کی غلطی سے ان کو موردی کا شکار شمار کر لیا گیا ہو۔ لیکن نظر ثانی کی اس درخواست پر غور کرتے وقت ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ایک ایسی صورت بھی ممکن ہے جس میں کسی شخص کو قانوناً بھی ”موردی کا شکار“ قرار دیا گیا ہو اور درحقیقت شرعی اعتبار سے وہ زمین کا مالک ہو، ایسی صورت میں جس شخص کو قانون نے ”موردی کا شکار“ قرار دیا ہے، اگر کوئی قانون اس کو ”مالک“ قرار دینے کے لیے بنایا جائے تو ایسے قانون کو قرآن و سنت کے خلاف قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ شرعی اعتبار سے والدہ مالک وہی تھا۔ بلکہ ایسی صورت میں اس کو قانونی مالک قرار دینے کے لیے اس کے ذمے کسی قسم کے معاوضے کی ادائیگی کو لازم قرار دینا قرآن و سنت کے منافی ہوگا۔ کیونکہ جو شخص شرعی طور پر مالک ہے۔ خواہ اسے قانون نے ”کاشکار“ قرار دیدیا ہو، وہ ہر وقت مالک بننے کا حقدار ہے اور اس کے لیے شرعاً وہ کوئی معاوضہ ادا کرنے کا پابند نہیں ہے۔

اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے ہمیں اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ زیر بحث ایکٹ نے کس کس قسم کے افراد کو موردی کا شکار (Occupancy Tenant) قرار دیا ہے؟ اور کیا ان میں کوئی قسم ایسے افراد کی بھی ہے جن کی شرعی اعتبار سے مالک قرار دینا چاہیے تھا لیکن ایکٹ نے اسے کاشکار قرار دے دیا تھا؟ جب ہم اس نقطہ نظر سے قانون کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بلاشبہ جن لوگوں کو ایکٹ نے ”موردی کا شکار“ کی حقیقت واضح طور پر بیان نہیں کی گئی، لیکن اس کی دفعہ ۲ شق (۱۹) میں ”موردی کا شکار“ (occupancy tenant) کی تعریف کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ ہر وہ شخص ”موردی کا شکار“ ہے جسے پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعات ۶، ۷، ۸، ۹ اور ۱۱ میں یا ہزارہ ٹیننسی ریگولیشن میں مورومیٹ یا ذخیل کاری کے حقوق (occupancy rights) دیئے گئے۔

اب پنجاب ٹیننسی ایکٹ اور ہزارہ ٹیننسی ریگولیشن ۱۸۸۷ء میں متعدد قسم کے افراد کو مورومیٹ یا ذخیل کاری کے حقوق دیئے گئے ہیں۔ ان میں سے بیشتر قسمیں تو ایسی ہیں جو شرعی اعتبار سے بھی ”کاشکار“ کی تعریف میں آتی ہیں، لیکن بعض قسمیں ایسی ہیں جن کو شرعی اعتبار سے ”کاشکار“ کہنا غلط ہے، بلکہ درحقیقت ان کو اراضی کا مالک قرار دینا چاہیے تھا، مثلاً پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵ (سی) میں ”موردی کا شکار“ کی ایک قسم اس طرح بیان کی گئی ہے۔

**5. Tenants having right of occupancy:- (1 A tennat**

(a) .....

(b) .....

(c) Who, in a village or estate in which he settled along with, or was settled by, the founder thereof as a cultivator therein, occupied land on the twenty-first day of October, 1868, and has continuously occupied the land since that date, or

(d) .....

has a right of occupancy in the land so occupied, unless, in the case of a tennat belonging to the class specified in clause (c), the landlord prove that the tenant was settled on land previously cleared and brought under cultivation by, or at the expense of, the founder."

اس دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی گاؤں کو آباد کرتے وقت گاؤں کے بانی (Founder) نے علاقے کی کسی زمین پر کسی شخصیت کو کاشت کے لیے آباد کر دیا ہو، یا وہ شخص خود وہاں آباد ہو کر کاشت کرنے لگا ہو، اور ۲۱۔ اکتوبر ۱۸۶۸ء (پہلے پنجاب ٹیننسی ایکٹ کی تاریخ نفاذ) سے مسلسل وہاں کاشت کر رہا ہو تو وہ موروثیت یا ذیلی کاری کا حقدار ہے۔ البتہ یہ حقوق اس کو اس وقت حاصل ہوں گے جب اس نے بنجر اور غیر آباد زمین کو خود آباد کیا ہو اور گاؤں کے بانی نے پہلے سے اس میں نو توڑ نہ کر رکھا ہو۔ لیکن اگر گاؤں کا بانی اس زمین میں خود نو توڑ کر چکا تھا، یا اسے کسی طرح آباد کر چکا تھا، پھر اس نے کسی دوسرے شخص کو وہاں کاشت کی اجازت دی تو اس صورت میں یہ کاشتکار موروثیت یا ذیلی کاری کے حقوق حاصل نہ کر سکے گا، بلکہ وہ عام قسم کا مزارع (Tenant at will) سمجھا جائے گا۔

اس دفعہ کی بنیاد ایک مقامی رواج پر ہے، جسے انگریزوں کے عہد میں مکمل قانونی حیثیت حاصل ہوئی اور وہ رواج یہ تھا کہ اگر کچھ لوگ کسی جگہ کوئی گاؤں آباد کرتے تو انہیں مالکانہ دیہہ (Proprietors of village) کہا جاتا تھا، یہ لوگ صرف ان اراضی کے مالک نہیں سمجھے جاتے تھے جو انہوں نے آباد کر لی ہوں، بلکہ جتنے علاقے کو انہوں نے آبادی یا اس کی توسیع یا اس کی مشترک

ضروریات (شاملات) کے لیے مخصوص کر لیا ہو، وہ سارے کا سارا علاقہ "مالکان دیہہ" کی ملکیت سمجھا جاتا تھا۔ خواہ اس علاقے میں کتنی ہی ایسی بنجر زمینیں پڑی ہیں جن کی آبادی کے لیے انھوں نے کوئی قدم نہ اٹھایا ہو۔<sup>(۱)</sup>

اس رواج کی رو سے چونکہ "مالکان دیہہ گاؤں کے اندر یا اس کے متصل پڑی ہوئی قطعی بنجر اور غیر آباد زمینوں کے بھی خود بخود مالک بن جاتے تھے، اس لیے اگر کوئی شخص ان زمینوں کو پہلی بار آباد کرتا تو وہ بھی انہی "مالکان دیہہ" کا کاشتکار سمجھا جاتا تھا۔ البتہ پہلی بار آباد کرنے کے صلے میں اس کو "موروٹی کاشتکار" قرار دیا جاتا تھا۔ جسے عام مزارعوں کے مقابلے میں یہ فوقیت حاصل تھی، کہ جب تک وہ مالکان دیہہ کو مقررہ کرایہ دیتا رہے، اس کو زمین سے بے دخل نہیں کیا جاسکتا تھا، لیکن اس کو اپنی زیر کاشت زمین پر مالکان حقوق حاصل نہیں ہوتے تھے۔ بلکہ اس کی زیر کاشت زمین کا مالک انہی "مالکان دیہہ" کو قرار دیا جاتا، جو گاؤں کے بانی تھے۔ اسی رواج کو پنجاب ٹیننسی ایکٹ کی دفعہ نمبر ۵ (۱) (سی) نے قانونی شکل دی ہے۔

یہ رواج اسلامی احکام کے مطابق نہیں تھا، کیونکہ اسلامی احکام کی رو سے قاعدہ یہ ہے کہ وہ زمین کسی کی ملکیت نہ ہو اور مدت سے غیر آباد اور بنجر پڑی ہو، وہ اس شخص کی ملکیت ہو جاتی ہے جو اس کو پہلی بار آباد کرے لیکن آباد کرنے سے وہ صرف اتنے ہی حصے کا مالک بن سکتا ہے جتنا اس نے واقعہ خود اپنی کوشش یا اپنے خرچ سے آباد کر لیا ہو اور جو بنجر زمین اس نے خود آباد نہ کی ہو، اس کو شخص اپنی طرف منسوب کرنے سے وہ اس کا مالک نہیں بنتا، اگر بالفرض اس نے کچھ بنجر زمین کو پتھر وغیرہ لگا کر گھیر لیا تو اس سے بھی ملکیت کا حق حاصل نہیں ہوتا، البتہ دوسروں کے مقابلے میں تین سال تک اس کو آباد کرنے کا ترجیحی حق Preferential Right حاصل ہو جاتا ہے اگر تین سال کی مدت میں وہ اسے خود آباد کر لے تو آباد شدہ زمین کا مالک بن جاتا ہے اور اگر آباد نہ کر پائے تو اس کا یہ ترجیحی حق ختم ہو جاتا ہے، پھر ہر شخص کو حق حاصل ہے کہ وہ اسے آباد کر کے مالک بن جائے۔<sup>(۲)</sup> یہ احکام آنحضرت (۱) اس رواج کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔

A Digest of customary law, by W.H. Rattigan 13th ed. PP 978-980

Paras 223-224

(۲)۔ یہاں یہ واضح رہے کہ آباد کر کے مالک بن جانے کا یہ حق اسی صورت میں سے جبکہ زمین ایسی ہو جس سے قریبی آبادی کی مشترک ضروریات مثلاً مویشیوں کی چراگی وغیرہ متعلق نہ ہوں۔ حنا نوحہ سوسہ سنی کے قریب ایسی حد بندی کر سکتی ہے کہ اتنی زمین ہمیشہ کے لیے بہت سی مشترک ضروریات میں استعمال ہو سکی اور کسی خاص ملکیت نہیں۔

صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت سی احادیث میں بیان ہوئے، یہاں صرف ایک حدیث پیش کر دینا کافی وہ گا۔

عادی الارض لله ولرسول ثم لکم من بعد۔

فمن احیا ارضا میتة فہی له ولیس لمحتجر حق بعد ثلاث سنین

لا وارث اور خیر زمین اللہ اور اس کے رسول کی ہے۔ پھر وہ بعد میں تمہاری ہے، چنانچہ جو شخص کسی مردہ (غیر آباد۔ غیر مملوک) زمین کو آباد کر لے تو وہ زمین اسی کی ہے، لیکن جس شخص نے کسی مردہ زمین کو گھیرنے کے لیے پھر لگائے ہوں (آباد نہ کیا ہو) تو تین سال کے بعد اس کا کوئی حق نہیں ہے۔

(کتاب الخراج، ابو یوسف ص ۶۵ فصل فی موات الارض)

یہ احکام ہم نے اپنے فیصلے قزلباش وقف بنام لینڈ کمشنر پنجاب (پی۔ ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ صفحہ ۲۸۸ تا ۲۳۰ پیرا گراف ۱۰۵) میں قدرے تفصیل سے بیان کیے ہیں۔

ان احکام کی رو سے جو لوگ کسی جگہ کوئی گاؤں آباد کریں تو گاؤں کے بانی صرف اتنی ہی زمین کے مالک بن سکتے ہیں جو انھوں نے خود آباد کر لی۔ پھر گاؤں کے متصل اتنی زمین جو گاؤں کی آبادی کی مشترک ضروریات کے لیے ضروری ہو، کسی شخص کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتی۔ نہ اُسے کوئی آباد کر کے اپنی ملکیت میں لاسکتا ہے۔ لیکن مشترک ضروریات کے محدود علاقے سے باہر جو زمین لاوارث اور غیر آباد پڑی ہو وہ شرعاً اسی شخصیت کی ملکیت قرار پائے گی جو اس میں نو تو ذکر کے اسے آباد کر لے گا، گاؤں کے ابتدائی بانیوں کا بذات خود اس زمین پر کوئی حق نہیں ہوگا لہذا اگر گاؤں کے بانی کے علاوہ کوئی شخص اسی زمین کو آباد کرے تو زمین کا مالک وہ آباد کار ہوگا۔ گاؤں کا بانی (Founder) نہیں۔ لیکن پنجاب ٹینسی ایکٹ کی دفعہ ۵ (۱) (سی) نے ایسے آباد کار کو ”موروٹی کاشکار“ اور گاؤں کے بانی کو زمین کا مالک قرار دیدیا ہے اور صوبہ سرحد ٹینسی ایکٹ ۱۹۵۰ء میں بھی اس صورتحال کو برقرار رکھا گیا ہے۔ حالانکہ اس صورت میں جس شخص کو ”موروٹی کاشکار“ کہا گیا ہے، وہ دراصل شرعی اعتبار سے زمین کا مالک ہے، اور جس کو مالک یا لینڈ لارڈ کہا گیا ہے، شرعی اعتبار سے زمین پر اس کا کوئی حق نہیں بنتا۔ لہذا اگر اس خاص صورت میں زمین کا مالک اس موروٹی کاشکار کو بتادیا جائے جسے قانون نے غیر شرعی طور پر کاشکار قرار دیا تھا، اور دراصل وہ زمین کا مالک تھا، تو اس میں قرآن و سنت کے احکام کے منافی کوئی بات نہیں ہوگی۔ بلکہ یہ قرآن و سنت کے احکام کے عین مطابق ہوگا۔

چنانچہ ہم نے قزلباش وقف کے مقدمے (پی۔ ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ) کے صفحہ ۲۶۴ پیرا گراف ۱۵۰ کے ذیل فقرہ (۴) میں کہا تھا کہ:

غیر مملوک خیر زمینوں کی آباد کاری کے تحت اگر کسی زمیندار نے خود یا اپنے تنخواہ دار مزدور کے ذریعے زمین آباد کی ہے تب تو وہ اس کا مالک ہے، لیکن اگر اس نے آباد کاری ہی کاشت کاروں کے ذریعے زمین آباد کی ہے تب تو وہ اس کا مالک ہے، لیکن اگر اس نے آباد کاری ہی کاشت کاروں کے ذریعے کرائی ہے تو پھر آباد شدہ زمین کا مالک انہی کاشتکاروں کو قرار دیا جاسکتا ہے جنہوں نے وہ زمین خود آباد کی۔

بلکہ اس صورت میں ایسے آباد کاروں کو مالکانہ حقوق دینے کے لیے ان سے کوئی معاوضہ طلب کرنا بھی شرعاً جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ زمین کے حقیقی مالک وہی ہیں اور ان کے حقوق ملکیت کے اعتراف کے۔ لے انہیں کوئی معاوضہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اگر تشریح سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جن لوگوں کو سرحد ٹیننسی ایکٹ میں ”موروثی کاشتکار“ (occupancy tenant) کہا گیا ہے۔ قانون کا مالک نہیں کہا جاسکتا۔ لہذا اصل مالکوں کی مرضی کے بغیر انہیں معاوضے کے ساتھ یا بلا معاوضہ زمینوں کا مالک قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن کچھ قسمیں ایسی بھی ہیں جن کو بلا معاوضہ مالک قرار دینے میں نہ صرف یہ کہ کوئی شرعی قباحت نہیں ہے، بلکہ یہ ان کا شرعی حق ہے، اور ان کے اس حق کے قانونی اعتراف کے لیے کوئی معاوضہ طلب کرنا قرآن و سنت کے خلاف ہے، اس قسم میں وہ لوگ داخل ہیں جن کو پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵ (۱) (سی) کے تحت ”موروثی کاشتکار“ قرار دیا گیا ہو۔ اسی طرح جو لوگ پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ نمبر ۵ (۱) (اے) اور ۵ (۱) (بی) دفعہ ۶، دفعہ ۷، دفعہ ۸۔ اور دفعہ ۱۱ کے تحت ”موروثی کاشتکار“ قرار پائے ہیں۔ اگرچہ بظاہر وہ شرعاً بھی کاشتکاری کی تعریف میں آتے ہیں، لیکن جس وسعت کے ساتھ ان دفعات میں ”موروثی کاشتکار“ کی تعریفیں کی گئی ہیں، اس میں یہ احتمال ضرور موجود ہے کہ ان میں سے کچھ لوگ بھی دفعہ ۵ (۱) (سی) کے کاشتکاروں کی طرح دراصل زمینوں کے مالک ہوں اور ان کو بلا معاوضہ قانونی طور پر مالک قرار دینا ان کا شرعی حق ہو۔

لیکن سرحد ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۴ میں موروثی کاشتکار کی مختلف قسموں سے کوئی بحث نہیں کی گئی، بلکہ سب کے بارے میں بلا امتیاز یہ حکم دیدیا گیا ہے وہ سب لینڈ لارڈ کی مرضی کے بغیر زمینوں کے مالک قرار دیئے جائیں گے۔ اب جو موروثی کاشتکار شرعی اعتبار سے بھی واقعہ کاشتکار ہی ہیں ان سے بارے میں یہ دفعہ اس لیے قرآن و سنت کے خلاف ہے کہ اصل مالکوں کی ملکیت زبردستی

ان کی طرف منتقل کر دی گئی ہے۔ اور جو لوگ شرعی اعتبار سے زمینوں کے مالک تھے اور قانون نے انہیں ”موروٹی کاشتکار“ قرار دیدیا تھا (مثلاً پنجاب ٹینسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵ (۱) (سی) کی تعریف میں آنے والے) ان کے بارے میں یہ دفعہ اس لیے قرآن و سنت کے خلاف ہے کہ ایسے لوگوں کو مالکانہ حقوق دینے کے لیے کوئی معاوضہ ادا کرنے کی شرط لگانا غلط ہے۔

لہذا زیر نظر ثانی فیصلے میں ایکٹ کی دفعہ ۴ کو جو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے اس کو اس تشریح کی روشنی میں پڑھنا چاہیے اور صوبہ سرحد کی حکومت کو اس دفعہ میں ایسی ترمیم کرنی چاہیے جس سے اس دفعہ کے تحت بلا معاوضہ زمین کی ملکیت حاصل کرنے کا حق صرف دو قسم کے کاشتکاروں کے حق میں باقی رہ جائے۔ ایک تو وہ ”موروٹی کاشتکار“ جن کو پنجاب ٹینسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵ (۱) (سی) کے تحت ”موروٹی کاشتکار“ قرار دیا گیا ہو اور دوسرے وہ موروٹی کاشتکار جو کسی قابل اعتماد ذریعے سے یہ ثابت کر سکیں کہ دراصل شرعی طور پر زمین کے مالک وہ تھے، اگر صوبائی حکومت کسی وجہ سے ایسی قانون سازی کر سکے تب بھی سرحد ٹینسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۴ جو ۱۹۹۰/۳/۲۳ء سے بے اثر قرار دی گئی ہے اس کے بے اثر ہونے کے معنی یہی ہوں گے کہ وہ موروٹی کاشتکار اس دفعہ کے تحت ۲۳/مارچ ۱۹۹۰ء کے بعد ملکیتی حقوق حاصل نہ کر سکیں گے، جو شرعی طور پر زمین کے مالک نہ ہوں، البتہ وہ لوگ جو یہ ثابت کر سکیں گے کہ انہیں پنجاب ٹینسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵ (۱) (سی) کے تحت ”موروٹی کاشتکار“ قرار دیا گیا تھا یا کسی اور واضح اور غیر مبہم دلیل سے یہ ثابت کر سکیں کہ شرعاً زمین کے حقیقی مالک وہی تھے، وہ ۱۳/مارچ ۱۹۹۰ء کے بعد کوئی معاوضہ ادا کیے بغیر اپنی زیر کاشت زمین کے مالک قرار دیے جاسکیں گے۔

## نتائج بحث

مذکورہ بالا بحث کے نتائج مختصر اسب ذیل ہیں۔

- ۱۔ این ڈبلیو ایف پی ٹینسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۴۔ اور اس کے تحت بنائے گئے روڈز شریعت لیبلٹ بینچ کے فیصلے کی رو سے ۱۹۹۰/۳/۲۳ء سے بے اثر ہوئے ہیں۔ اس تاریخ سے پہلے اس دفعہ اور روڈز کے تحت جو کارروائیاں بحال پابھی تھیں۔ شریعت لیبلٹ بینچ کے فیصلے سے ان پر کوئی اثر نہیں پڑا، یعنی ۱۹۹۰/۳/۲۳ء سے پہلے جن افراد کو اس ایکٹ کے تحت اراضی کا مالک قرار دیا گیا تھا، ان کی قانونی ملکیت پر اس فیصلے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اور یہ بات غلط

ہے کہ اس فیصلے کے نتیجے میں ایسے لوگوں کی ملکیت قانونی طور پر ختم ہو گئی ہے۔

۲۔ ۲۳/مارچ ۱۹۹۰ء کے بعد بھی اگر کوئی شخص جس کو کاغذات یا قانون کی رو سے اب تک "موروثی کاشتکار" قرار دیا گیا ہو، یہ دعویٰ کرے کہ حقیقی طور پر زمین کا مالک وہ ہے، تو یہ فیصلہ اس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

۳۔ شریعت لیبٹ بینچ کے فیصلے میں ایکٹ کی دفعہ ۴ کو قرآن و سنت سے متصادم ہونے کی بناء پر ۲۳/۳/۱۹۹۰ء سے جو بے اثر قرار دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ واقعہ کاشتکار ہوں، مالک زمین نہ ہوں ان کو مالکوں کی مرضی کے بغیر ۲۳/۳/۱۹۹۰ء کے بعد اس دفعہ کے تحت ملکیتی حقوق نہیں دیے جاسکتے اور جو لوگ حقیقتاً مالک ہوں ان کے ملکیتی حقوق کے قانونی اعتراف کے لیے شرعاً ان پر معاوضے کی ادائیگی لازم نہیں کی جاسکتی۔

۴۔ جن لوگوں کو پنجاب ٹینسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵ (۱) (سی) کے تحت قانونی طور پر موروثی کاشتکار قرار دیا گیا تھا، شرعی اعتبار سے وہ کاشتکار یا مزارع نہیں، بلکہ زمینوں کے مالک تھے، لہذا وہ ۲۳/مارچ ۱۹۹۰ء کے بعد بھی ایکٹ کی دفعہ ۴ کے تحت بلا معاوضہ ملکیت کے حقوق حاصل کر سکتے ہیں۔

ان تشریحات اور وضاحتوں کی حد تک نظر ثانی کی یہ درخواست جزوی طور پر منظور کی جاتی ہے۔

(ڈاکٹر نسیم حسن شاہ) (شفیق الرحمن) (عبدالقدیر چوہدری) (پیر محمد کرم شاہ)

(مولانا محمد تقی عثمانی) (۲۳/۳/۱۹۹۱ء) (راولپنڈی)





## اشاریے (Indexes)

### ﴿اسلام اور جدید معاشی مسائل﴾

- 1- آیات قرآن کریم ..... ۳۰۵
- 2- احادیث مبارکہ اور آثارِ صحابہؓ ..... ۳۱۰
- 3- اصطلاحات ..... ۳۲۵
- 4- شخصیات ..... ۳۵۵

نوٹ: قوسین ( ) کے اندر متعلقہ جلد اور قوسین کے باہر متعلقہ صفحہ نمبر کا حوالہ ہے۔

مرتب: مولانا محمد شعیب سرور فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی۔

اشاریہ  
(آیات قرآن کریم)

—

﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا...﴾ الخ (الاعراف

$$|F| \leq 18(A) \leq (12A/$$

﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ... الخ (الزخرف/٨٦):

.....(1)

﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْبَرْقَ لَمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...﴾ الخ

(العنكبوت ٢٩/٢٢): (٢٥٨).

﴿الشارق والشارقة فالطغوان الخ (المائدة):

 $\mathbb{P}(\mathcal{O}(A))$ 

- / -

﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً...﴾ الخ (البقرة)

$$J^{\alpha}(f)(t) := (f * 1)(t)$$

رجالاً لأتْلَهُنَّهِمْ بَحَارَةَ وَلَا تَبْع... الخ

(النور/٣٨): (٨) ٢٢

-J-

كَسَوَاءٌ أَنْ يَكْفُرَ بِهِ وَالْيَاد... الخ (الحج

.99(A): (25/

فـ

كَلَامًا قُبِيتَ الصَّلَاةُ... الخ (الجمعة) ١٠٠

100% Attributable

﴿ لَكُنْيُوهٖ فَاَخْلَعْهُمْ عَذَابٌۭ ... الْخِشْمِ ﴾ (الشعراء /

REF ID: A9

﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ (العنابن/ ١٥):

 $\Delta F, \Delta A(1)$ 

﴿إِنِّي أَرَىٰ مُتَمِّعًا بِقُرْبٍ شَدِيدٍ﴾ بِمَنْ... الخ

(يوسف: ٢٣): (١) ٤٥.

كأن مفاعله لقوة بالعضية أولى القوة

AP 11369 (100)

﴿أَصْلُوْكَ تَأْمُرُكَ اَنْ تَعْرِكَ مَا يَحُدُّ

التأني... الخ (د/ ٨٤): (١) ٢٢٣، ٨٥

﴿الزَّائِرَاتِ إِلَيْكَ كَفُورًا﴾ وَفَالِ الْيَوْمِ لَآوَدْتُنَّ

مثلاً... الخ (ص ٤٨٠، ٤٤٤) : (١) ١٢٨، ١٢٩

124052-2002-02-0000

كان الظاهر مكان دهن قار النمر (٢٥٣)

كَيْفَ الْبَيْتُ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى... الخ (النساء)

$$f \circ A(A) \text{ } fff(1) : (1 \circ /$$

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ

الذى... الخ (بقره ٢٤٥): (٦) ٢٣٥.

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ... الخ

(پیش/۷۱): (۴) ۹۲ (۸) ۱۵.

﴿فَقَالَ إِنِّي أُورِثُكَ إِن تَتَّبِعَنِ﴾

...الخ (القصاص/٢٤، ٢٨): (٣) ١١٣.

﴿فَبَلَكَ مِنْكُمُھُمْ لَمْ تُسْكِن... الخ (القصر/ ۵۸): (۱) ۲۴۳.﴾  
 ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ... الخ (الاعراف/ ۳۲): (۸) ۲۷۷.﴾

﴿فَمَنْ اغْتَدَى عَلَیْكُمْ... الخ (البقرہ/ ۱۹۳): (۲) ۱۴۷، ۱۴۴.﴾  
 ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ... الخ (یونس/ ۵۹): (۸) ۲۷۷، ۲۷۸.﴾

﴿فَمِنْهُمْ مَقْبُوضَةٌ... الخ (البقرہ/ ۲۸۳): (۳) ۱۰۰.﴾  
 ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ... الخ (الانعام/ ۱۴۰): (۸) ۲۷۷.﴾

﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا... الخ (النساء/ ۱۶۱، ۱۶۰): (۶) ۲۶۰.﴾  
 ﴿قُلْ هَلْ لَّكُمْ شُهَدَاءُ كُمْ... الخ (الانعام/ ۱۵۰): (۸) ۲۷۷.﴾

﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ... الخ (النحل/ ۱۱۳): (۸) ۲۴۳.﴾  
 ﴿قُلْ أَنْتُمْ لَكُمْ كُفْرُؤُنَ بِالَّذِي... الخ (حم السجدہ/ ۱۰): (۸) ۱۳۵.﴾

﴿فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ... الخ (النساء/ ۵۹): (۸) ۲۹۹.﴾  
 ﴿قَالَ سَنَقِيلَ آتَاءَهُ هُمْ... الخ (الاعراف/ ۱۲۷): (۸) ۱۳۳.﴾

- ک -

﴿فَلَا تَتَّخِذِ الْعُقَبَةَ... الخ (البلد/ ۱۱ تا ۱۶): (۸) ۵۷.﴾  
 ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقَكُمُ... الخ (طہ/ ۸۱): (۸) ۲۵.﴾

﴿فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا... الخ (النساء/ ۶): (۸) ۲۰۸.﴾  
 ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ... الخ (الانعام/ ۱۴۲): (۸) ۲۵.﴾

- ق -

﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ... الخ (یوسف/ ۴۷): (۱) ۷۵.﴾  
 ﴿كُلُوا مِنْ رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ... الخ (سبا/ ۱۵): (۸) ۲۵.﴾

- ل -

﴿قَالَ لَوْ نَفَقَدُ صَوَاعِ الْمَلِكِ... الخ (یوسف/ ۷۲): (۲) ۲۰۰، (۶) ۱۲۲.﴾  
 ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ... الخ (النساء/ ۳۹): (۱) ۱۸۸.﴾

﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (النساء/ ۱۳۱): (۱) ۸۶.﴾  
 ﴿لَا تَسْتَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ أَنْ تَبْدِلَكُمْ... الخ (تحرک... الخ (ہود/ ۱۱): (۳) ۹۱.﴾

﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا... الخ (بقرہ/ ۵۶): (۶) ۵۶.﴾

- (المائدہ / ۱۰۱): (۱) ۲۳۷۔  
﴿وَمَا الْخَيْزُومُ الثَّنِيَّةُ إِلَّا مَتَاعُ الْفُرُورِ...﴾ الخ (آل عمران / ۱۸۵): (۱) ۴۸۔  
﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا يَنْتَحِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ...﴾ الخ (محمد / ۳۸): (۱) ۷۸۔  
﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ...﴾ الخ (جمعة / ۱۰): (۱) ۱۰۱۔  
﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا...﴾ الخ (النبا / ۱۰، ۱۱، ۱۲): (۱) ۱۷۵۔  
﴿وَعَايِرُوا مَنْ بِالْمَعْرُوفِ...﴾ الخ (النساء / ۱۹): (۱) ۲۵۰۔  
﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كُنْتُمْ آيِدِيكُمْ...﴾ (الشورى / ۳۰): (۱) ۲۵۲۔  
﴿وَلَوْ يَوَاجِدُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَانُوا...﴾ الخ (الفاطر / ۳۵): (۱) ۲۵۲۔  
﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ اتَّقَوْا...﴾ الخ (الانفال / ۲۵): (۱) ۲۵۳۔  
﴿وَنَزَلَ لِلْعَاطِفِينَ...﴾ (المطففين / ۱ / ۶): (۱) ۲۴۱۔  
﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...﴾ الخ (۸) ۳۳، ۱۶۹، ۲۱۹۔  
﴿وَإِنْ غَا قَبْتُمْ فَمَا قَبُولَا...﴾ الخ (النحل / ۱۲۶): (۲) ۱۳۳۔  
﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ...﴾ الخ (بقرة / ۲۸۰): (۳) ۱۲۳۔  
﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ مَسْكَناً...﴾ الخ (المائدہ / ۱۰۱): (۱) ۲۳۷۔  
﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ...﴾ الخ (النساء / ۷): (۳) ۳۲۵، (۸) ۲۰۷۔  
﴿إِنَّهُ عَلَى السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾ الخ (البقرة / ۲۸۴): (۳) ۹۲۔  
﴿إِلَّا يَلَابِثَ فَرِيضٍ يَلَابِثُهُمْ...﴾ الخ (قريش / ۱ / ۱۹): (۶) ۱۹۔  
﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ الخ (البقرة / ۲۸۶): (۶) ۲۷۷۔  
﴿لَهُ مَقَا يَدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ الخ (الشورى / ۱۲): (۸) ۲۵۵۔  
﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُضِلِّينَ...﴾ الخ (المدمر / ۳۳، ۳۴): (۸) ۵۸۔  
﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْغُوا...﴾ الخ (البقرة / ۱۹۸): (۱) ۱۱۵۔  
- م -  
﴿مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا...﴾ الخ (ق / ۱۸): (۱) ۱۹۷۔  
- ن -  
﴿نَحْنُ قَسَمًا بِنَهْمٍ مَعِيشَتِهِمْ...﴾ الخ (الزخرف / ۳۲): (۱) ۱۷۳، ۱۸۳، (۷) ۳۹۔  
(۸) ۱۴۰۔  
- و -  
﴿وَابْتَغِ فِي مَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ...﴾ الخ (القصاص / ۱۷۸، ۱۷۷): (۱) ۸۳، ۵۲، (۸) ۱۶۔

- (النحل/۸۰): (۲۸۷(۳) .  
 ﴿وَكُلْ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عَقِبِهِ... الخ  
 (بنی اسرائیل/۱۳): (۳۳۶(۳) .  
 ﴿وَأَوَلُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا... الخ  
 (بنی اسرائیل/۳۳): (۲۱۹، ۱۱۹(۸) .  
 ﴿وَإِنْ تَحْتَمِلْ لَكُمْ زَعُوسَ أَمْوَالِكُمْ... الخ  
 (البقرہ/۲۷۹): (۲۱(۶) ، ۸۰ ، ۹۰ ، ۹۷ ، ۲۵۸ ، ۳۴۲ ، ۳۴۳ .  
 ﴿وَأَخْلَى اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا... الخ  
 (البقرہ/۲۲۵): (۳۱(۶) ، ۹۶ ، ۳۳۳ .  
 ﴿وَأَخْلَيْتُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ... الخ (۳/۱۶۱)  
 (۱۶۱): (۶(۳۱) .  
 ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِحَتَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ... الخ  
 (النور/۳۳): (۶(۸۱) .  
 ﴿وَالْحَمْلُ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ... (البقرہ/۲۸۲):  
 (۶(۱۸۳) .  
 ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لَيْرَبُوا فِي  
 أَمْوَالٍ... (الروم/۳۹): (۶(۳۱ ، ۲۶۱) .  
 ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ... الخ  
 (النساء/۱۲۶): (۱(۸۶ ، ۱۵(۸۳۲) .  
 ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَقْرُورَاتٍ... الخ  
 (الانعام/۲۹): (۷(۱۷) .  
 ﴿وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ... الخ  
 (الرحمن/۱۰): (۸(۱۳۳ ، ۱۸) .  
 ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ... الخ  
 (الانعام/۱۶۵): (۸(۷) .  
 ﴿وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ... الخ  
 (البقرہ/۲۱۲): (۸(۲۲) .  
 ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا لَا طَيِّبًا... الخ  
 (المائدہ/۸۸): (۸(۲۳) .  
 ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ... الخ  
 (النحل/۱۲): (۸(۲۷) .  
 ﴿وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَمْوَالَهُمْ... الخ  
 (ہود/۸۵): (۸(۳۳) .  
 ﴿وَأَتُوا الَّتِي آمَنُوا أَمْوَالَهُمْ... الخ (۸(۲۰۷) .  
 - ۵ -  
 ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ... الخ  
 (البقرہ/۲۹): (۸(۱۳۵ ، ۱۸) .  
 ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا... الخ  
 (الملك/۱۵): (۸(۲۳) .  
 - ۶ -  
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا... الخ  
 (التوبہ/۱۱۹): (۱(۹۸ ، ۹۳) .  
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتْلَوْا أَمْوَالَكُمْ... الخ  
 (المنافقون/۹): (۱(۱۰۰) .  
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ... الخ  
 (النساء/۵۹): (۱(۱۸۷ ، ۲۹) .  
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ... الخ  
 (البقرہ/۲۸۲): (۳(۱۰۵) .  
 ﴿يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ... الخ (البقرہ/۱

(۲۱۹): (۳) ۳۵۴.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ

وَالْمَيْمِر... الخ (المائدہ/۹۰): (۳) ۳۵۴.

﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصُّدُقَ... الخ

(البقرہ/۲۷۶): (۶) ۱۳، ۲۵۰.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا... الخ

(البقرہ/۲۸۶): (۶) ۱۳، ۲۱، ۴۶، ۷۹.

۳۲۳، ۲۵۶.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا... الخ

(۱۳۰/۳): (۶) ۴۱، ۷۹، ۲۵۹.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ... الخ

(البقرہ): (۶) ۳۰۶ (۸) ۳۳.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ

بَيْنَكُمْ... الخ (النساء/۲۹): (۸) ۱۶.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ... الخ

(البقرہ/۲/۱۷۲): (۸) ۲۵.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُخَرِّمُوا طَيِّبَاتِ... الخ

(المائدہ/۸۷): (۸) ۲۷.

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ... الخ (التحریم/۱/۶۶):

(۸) ۲۸.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا... الخ (المائدہ/۱):

(۲) ۳۲ (۸) ۱۱۹، ۲۱۹.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ... وَهُمْ لَا

يُظْلَمُونَ... الخ (البقرہ/۲۷۸): (۳) ۶۰.

## اشاریہ

## احادیث مبارکہ اور آثار صحابہؓ

- ۱ -

﴿ان النبی ﷺ کان یوما یحدث وعنده... الخ

(رواہ البخاری کتاب الحرث ۳۲۳۸):

(۱) ۱۱۷.

﴿ان ابہریرۃ قال انکم تقولون ان... الخ (رواہ

البخاری کتاب البیوع ۲۰۳۷): (۱) ۱۱۸.

﴿ان اباموسی الاشعری استاذن علی... الخ

(رواہ البخاری ۲۰۶۲): (۱) ۱۲۳.

﴿انہ ذکر رجلا من بنی اسرائیل... الخ (رواہ

البخاری ۲۰۶۳): (۱) ۱۲۵.

﴿اذا راہتم من یبیع او یبتاع فی المسجد (رواہ

الترمذی کتاب البیوع): (۱) ۱۲۶.

﴿ان علیا قال کانت لی شارف من

نصیبی... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع

۲۰۸۹): (۱) ۱۲۷.

﴿ان اللہ حرم مکہ ولم یحل لاحد قبلہ... الخ

(رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۰۹۰):

(۱) ۱۲۸.

﴿انہ سمع انس بن مالک یقول ان غیاظا... الخ

(رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۰۹۲): (۱) ۱۲۹.

﴿الییمان بالخیار مالہم یتفرقا... الخ (رواہ

البخاری کتاب البیوع ۲۰۹۲): (۱) ۱۳۸.

﴿انازعم بیت فی ربض الجنة... (رواہ

ابوداؤد، کتاب الادب ۴۸۰۰): (۱) ۳۶.

﴿انہ الدنیا وہی راغمة... (رواہ البخاری

کتاب الرقاق): (۱) ۳۷.

﴿انانا الاتمار قال انہا... الخ (رواہ البخاری

کتاب بدء الخلف ۳۲۳۹): (۱) ۳۰.

﴿الدنیا جیفۃ وطالبوها کلاب... (کشف

الخفاء، ۱۳۱۳): (۱) ۳۸.

﴿ان التجار یحشرون یوم القیمۃ فجاء الامن

اتقی... الخ: (۱) ۹۳.

﴿ان رجلا نقاضی رسول اللہ ﷺ... الخ:

(۱) ۱۱۲.

﴿استسلف رسول اللہ ﷺ بکراء فجاءتہ

اہل... الخ: (۱) ۱۱۳.

﴿انہم کانوا یشترون الطعام... الخ (رواہ

البخاری ۳۱۲۳): (۱) ۱۱۶.

﴿ان یباع الطعام اذا شراہ... الخ (رواہ

البخاری ۳۱۲۳): (۱) ۱۱۶.

﴿ان عائشۃ قالت لما استخلف ابو بکر... الخ

(رواہ البخاری ۲۰۷۰): (۱) ۱۱۷.

۱۹۰. (۲) ۲۷، ۳۱، ۳۳. البخاری کتاب البیوع (۲۱۱۲): (۲) ۳۲.
- ﴿اللهم اغفر لی ذنبی... الخ﴾ (رواہ الترمذی کتاب الدعوات): (۱) ۱۵۸.
- ﴿اللهم اجعلنی من التوابین... الخ﴾ (رواہ الترمذی کتاب الطہارۃ): (۱) ۱۵۸.
- ﴿اللهم لا تجعل الدنیا اکبرھما... الخ﴾ (رواہ الترمذی کتاب الدعوات): (۱) ۱۸۲.
- ﴿الشربک باللہ وعقوق الوالدین﴾ (رواہ الترمذی کتاب البیوع): (۱) ۱۸۹.
- ﴿ایۃ المنافق ثلاث... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب الایمان ۳۳): (۱) ۱۹۳، (۵) ۹۹.
- ﴿اعطوا لاجیر اجرہ قبلہ ان یجف... الخ﴾ (رواہ ابن ماجہ ۲۴۶۸): (۱) ۲۴۵.
- ﴿ان رسول اللہ ﷺ مر علی صبرۃ من طعام... الخ﴾ (رواہ الترمذی کتاب البیوع): (۱) ۲۴۹.
- ﴿استوصوا بالنساء خیرا... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب النکاح): (۱) ۲۵۰.
- ﴿انظر الموسر واتجاوز عن المعسر... الخ﴾ (رواہ مسلم کتاب المساقاة): (۱) ۱۱۱.
- ﴿ان قوما یأتوننا باللحم لا یتدری... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۰۵۷): (۱) ۲۳۰.
- ﴿ان عسائشۃ ام المومنین ارادت ان تشتري... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب العقیقۃ): (۲) ۱۱۱.
- ﴿اذا تبایع الرجلان فکل واحد... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۱۱۲): (۲) ۱۱۳.
- ﴿ان رجلا ذکر للنبی ﷺ انه یخدع... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۱۱۷): (۲) ۱۷۵.
- ﴿ان النبی ﷺ اشتری طعاما من یهودی... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۰۶۸): (۲) ۵۵، ۴۱.
- ﴿اشتری ابن عمر راحلۃ بأربعۃ... الخ﴾ (رواہ البخاری ۲۰۶۸): (۲) ۵۷.
- ﴿اسقرض رسول اللہ ﷺ منا... الخ﴾ (رواہ الترمذی کتاب البیوع): (۲) ۶۳.
- ﴿اشتریت یوم خیر فلانۃ... الخ﴾ (رواہ الترمذی کتاب البیوع): (۲) ۶۵.
- ﴿ان ابامعبد الخدری حدثہ ذلک حدثنا... الخ﴾ (رواہ مسلم کتاب المساقاة ۲۹۶۳، ۲۹۶۵): (۲) ۶۹.
- ﴿الدینار بالدینار... الخ﴾ (رواہ البخاری ۲۱۷۸، ۲۱۷۹): (۲) ۹۲.
- ﴿اما الذی نہی عنہ النبی ﷺ فهو الطعام... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البیوع): (۲) ۹۳.
- ﴿ان زید ابامعاش سأل معداً عن البیضاء... الخ﴾ (۲) ۱۱۱.
- ﴿اکل تمر خیر ہکذا... الخ﴾ (۲) ۱۱۳.
- ﴿ان النبی ﷺ رخص فی العرایا... الخ﴾ (رواہ



- البخاری کتاب البیوع (۲۱۹۰): (۲) ۱۱۶ .  
 ﴿ان رسول اللہ ﷺ نہی عن بیع التمر  
 بالتمر... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع  
 (۲۱۹۱): (۲) ۱۲۱ .  
 ﴿ان رسول اللہ ﷺ نہی عن بیع  
 الثمار حتی... الخ (۲) ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۹ .  
 ﴿ان عائشہؓ سأومت بريرة... الخ (رواہ  
 البخاری): (۲) ۱۵۵، (۳) ۲۳ .  
 ﴿اذا استصح احدکم اخاه... الخ (رواہ  
 البخاری کتاب البیوع): (۵) ۱۵۵، ۱۵۹ .  
 ﴿ان رسول اللہ نہی بیع جبل الحبلہ... الخ  
 (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۱۴۳): (۲)  
 ۱۶۳ .  
 ﴿الخديعة فی النار... الخ (رواہ البخاری  
 کتاب البیوع ۲۱۴۲): (۲) ۱۷۳ .  
 ﴿ان رجلاً أعتق غلاماً له... الخ (رواہ البخاری  
 کتاب البیوع ۲۱۴۱): (۲) ۱۸۱ .  
 ﴿ان رسول اللہ ﷺ باع حلساً... الخ (رواہ  
 الترمذی کتاب البیوع): (۲) ۱۸۵ .  
 ﴿انطلق لثلاثه رحط ممن كان... الخ (رواہ  
 البخاری کتاب الاجارہ ۲۲۷۲): (۲) ۱۹۰ .  
 ﴿المسلمون عند شروطهم... الخ (رواہ البخاری  
 کتاب الاجارہ ۲۲۷۲): (۲) ۱۹۶، ۲۰۳، (۳)  
 ۳۳۹، (۵) ۳۰، ۳۷، ۶۲، (۸) ۱۸۹ .  
 ﴿انطلق نفر من اصحاب النبی ﷺ... الخ  
 (رواہ البخاری کتاب الاجارہ ۲۲۷۶): (۲) ۲۰۶، (۳) ۱۲۷ .  
 ﴿اعطى النبی ﷺ خبير بالشرط... الخ (رواہ  
 البخاری کتاب الاجارہ ۲۲۸۵): (۲) ۲۱۳ .  
 ﴿ان النبی ﷺ عامل خبير ما يخرج... الخ (رواہ  
 البخاری کتاب الحرث ۲۳۲۸): (۲) ۲۳۳ .  
 ﴿اسلفت رجلاً مائة دينار... الخ (السنن  
 الكبرى للبيهقي): (۳) ۱۰۸ .  
 ﴿انى لم اعزل خالد عن سخطه... الخ (تاريخ  
 طبري ۱۶۷/۳، ۱۶۸): (۳) ۳۳۱ .  
 ﴿انما عذر لثما لم يعلم الناس ان الله... الخ  
 (البدایہ والنہایہ ۱۱۵/۷): (۳) ۳۳۱ .  
 ﴿اذا تقاضى البك رجلاً... الخ (رواہ  
 الترمذی ۱۳۴۶): (۳) ۳۳۳ .  
 ﴿المير القمار، كان الرجل... الخ (تفسير  
 ابن جرير طبري ۳۵۸/۲): (۳) ۳۵۵ .  
 ﴿ارسل النبی ﷺ الى عمر بن الخطاب حريراً... الخ  
 (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۱۰۳): (۳) ۱۳ .  
 ﴿ان رسول اللہ ﷺ نہی عن ثمن الكلب... الخ  
 (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۲۳۸): (۲) ۲۲۳ .  
 البخاری کتاب البیوع ۲۱۰۴): (۳) ۲۳ .  
 ﴿انه لا يباع اصلها ولا تشاع... الخ (متفق  
 عليه): (۳) ۳۱ .  
 ﴿ان ابن عباس كان يصلي في البيعة (رواہ  
 البخاری کتاب الصلوة): (۳) ۳۵

- ﴿اللہ صبح رسول اللہ ﷺ بقول وهو بمكة... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۲۳۶): (۳) ۳۷﴾
- ﴿النهب بالذهب والفضة... الخ: (۶) ۶۰﴾
- ﴿انکم لزعون اننا لانعلم... الخ: (۶) ۶۲﴾
- ﴿ان وجدته طریقاً فی الماء... الخ (رواہ مسلم کتاب الصيد ۹۷۳): (۳) ۳۱﴾
- ﴿ان الذي حرم شربها حرم بيعها... الخ (رواہ مسلم): (۳) ۳۹﴾
- ﴿ان رسول اللہ ﷺ لم يعمل رجلاً علی غیر... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۲۰۱، ۲۲۰۲): (۳) ۶۱﴾
- ﴿اذا ارلهن شاة شرب المرنهن... الخ (نیل الاوطار ۱۹۸/۵): (۶) ۸۲﴾
- ﴿اذا اقترض احدکم قرضاً... الخ (السنن الکبریٰ ۳۵۰/۵): (۶) ۸۳﴾
- ﴿اجتنبوا السبع الموبقات... الخ (الترغیب والترہیب) (۶) ۲۶۵﴾
- ﴿الکبائر سبع اولهن الاشراک باللہ... الخ (۶) ۲۶۸﴾
- ﴿اکل الربا و موكله... الخ (رواہ احمد): (۶) ۲۶۸﴾
- ﴿اربع حق علی اللہ ان لا یدخلهم الجنة... الخ (رواہ حاکم): (۶) ۲۶۸﴾
- ﴿الربا ثلاث وسبعون باباً... الخ (رواہ حاکم): (۶) ۲۶۹﴾
- ﴿الربا بضع وسبعون باباً... الخ (رواہ ہزار): (۶) ۲۶۹﴾
- ﴿الدرهم یصیبه الرجل من الربا... الخ (رواہ الطبرانی): (۶) ۲۷۰﴾
- ﴿ان رسول اللہ ﷺ قال لا یحل سلف وبيع... الخ (رواہ الترمذی): (۵) ۲۶۳﴾
- ﴿ان خیارکم احسنکم قضاء... الخ (رواہ البخاری کتاب الاستقراض ۲۳۹۳): (۶) ۱۵، ۳۹﴾
- ﴿اخراية نزلت علی النبی ﷺ اية الربا... الخ (۶) ۳۹﴾

- ﴿الربا انسان و سبعون بابا... الخ﴾ (رواہ الطبرانی): (۶) ۲۷۲.
- ﴿الربا سبعون خوبا ایمرها... الخ﴾ (رواہ البیہقی): (۶) ۲۷۲.
- ﴿ایاک والذنوب التی لاتغفر... الخ﴾ (رواہ الطبرانی): (۶) ۲۷۶.
- ﴿الذهب بالذهب... الخ﴾ (رواہ مسلم): (۶) ۲۲۸، ۲۰.
- ﴿انی اقضت رجلا قرضا... الخ﴾ (کنز العمال ۲/۲۳۳): (۶) ۲۸۲.
- ﴿اذا اسلفت رجلا سلفا... الخ﴾ (کنز العمال ۲/۲۳۸): (۶) ۲۸۳.
- ﴿اذا اراد اللہ بقوم هلاکا... الخ﴾ (کنز العمال ۴/۲۱۳): (۶) ۲۸۳.
- ﴿انه منل عن الرجل یكون له... الخ﴾ (کنز العمال ۲/۲۱۳): (۶) ۲۸۶.
- ﴿ان هندابت عتہ قامت... الخ﴾ (۶) ۲۹۸.
- ﴿ان اللہ هو المسعر القابض... الخ﴾ (۷) ۵۰.
- ﴿اما ان تزید فی السعر واما... الخ﴾ (کنز العمال ۳/۵۶): (۷) ۵۲.
- ﴿الا ان دماکم واماکم... الخ﴾ (۷) ۱۳۰.
- ﴿اشهد ان رسول اللہ ﷺ قضی... الخ﴾ (تلخیص سنن ابی للمنذری ۴/۲۶۶): (۸) ۱۹.
- ﴿السمع والطاعة حق... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب الجہاد ۵۵/۲۰۹): (۸) ۳۰.
- ﴿ان القوم اذا اسلموا... الخ﴾ (رواہ ابو داؤد ۳۶/۳۰۶): (۸) ۳۶.
- ﴿المسلم علی المسلم حرام دمه... الخ﴾ (رواہ احمد ۳/۳۹۱): (۸) ۱۷۰.
- ﴿اعظم الفلول عند اللہ... الخ﴾ (مجمع الزوائد ۳/۱۷۵): (۸) ۳۸.
- ﴿ان من قضا رسول اللہ ﷺ... الخ﴾ (مجمع الزوائد ۴/۱۷۴): (۸) ۳۹.
- ﴿ایما رجل ظلم شبرا... الخ﴾ (مجمع الزوائد ۴/۱۷۵): (۸) ۳۹.
- ﴿اما بعد، فان اخواننا جاؤا الیہن... الخ﴾ (سیرت ابن ہشام): (۸) ۳۶.
- ﴿ان النبی ﷺ لما فرغ من قتال اهل... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب الہبہ): (۸) ۳۶.
- ﴿ان عمر بن الخطاب قال عام الرمادة... الخ﴾ (الادب المفرد ۸۲، ۸۳): (۸) ۵۶.
- ﴿ایما اهل عروسة اصبح... الخ﴾ (رواہ احمد ۳۳/۵۸): (۸) ۵۸.
- ﴿ان عمر بن الخطاب اسعمل مولى... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب الجہاد ۵۹/۳۰): (۸) ۶۹.
- ﴿ان رسول اللہ لم یقطعک... الخ﴾ (۸) ۷۶.
- ﴿انما البیع عن تراض﴾ (رواہ ابن ماجہ ۲۱۸۵): (۸) ۲۸۵، ۹۲.
- ﴿ان رسول اللہ ﷺ نهى عن کراء

الحلال بین والحرام بین... الخ (رواہ البخاری

کتاب البیوع): (۱) ۲۱۹.

﴿ان امراء سوداء جاءت فرعت... الخ (رواہ

البخاری کتاب البیوع ۲۰۵۲): (۱) ۲۲۳.

﴿المتشبع بمالم يعط كلابس... الخ (رواہ

ابوداؤد): (۱) ۲۰۶.

- ب -

﴿بعث رسول الله ﷺ الى فلانة

لنمساها... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع

۲۰۹۳): (۱) ۲۳، (۳) ۲۳.

﴿بعث عيلة بن الجراح الى البحرين... الخ

(رواہ البخاری کتاب البیوع ۶۳۲۵): (۱) ۳۷.

﴿بعثنی عبد الله بن شداد و ابو هريرة... الخ

(رواہ البخاری کتاب العلم ۲۲۳۳): (۲) ۵۲.

﴿بعثنا ثلاثة نفر يمشون... الخ (رواہ البخاری

کتاب الحرث ۲۳۳۳): (۳) ۵۳.

﴿بعث من النبي ﷺ ناقة فاشترط... الخ:

(۳) ۹۷.

﴿بين يدي الساعة يظهر الربا... الخ (رواہ

الطبرانی): (۶) ۲۷۵.

- ت -

﴿خلقت الملائكة روح رجل... الخ (رواہ

الطبرانی): (رواہ مسلم کتاب المساقاة ۲۹۱۷)

(۶) ۱۱۱.

الارض... الخ (رواہ مسلم): (۸) ۷۶.

﴿ان النبي ﷺ لم ينه عنه... الخ (رواہ

البخاری کتاب الحرث): (۸) ۱۵۳.

﴿فتح رسول الله ﷺ خيبر... الخ (رواہ

ابوداؤد کتاب البیوع): (۸) ۱۵۸.

﴿ان من احيا ارضا ميتة... الخ (کتاب الاموال

جلد ۲۹): (۸) ۱۹۲.

﴿انما انا بشر اذا امرتكم... الخ: (۸) ۲۳۹،

۲۳۲.

﴿الشفيع اولى من الجار (مصنف عبدالرزاق

۷۹/۸): (۸) ۲۳۹.

﴿الشريك شفيع... الخ (رواہ الترمذی

۱۳۷۱): (۸) ۲۵۰.

﴿الشفعة في كل شرك... الخ (رواہ مسلم

۳۰۰۶): (۸) ۲۵۲.

﴿اشترى النبي ﷺ جملا من عمر... الخ

(رواہ البخاری کتاب البیوع): ۱۲۱.

﴿ان رجلا قال يا رسول الله ارضي ليس

لاحد... الخ (رواہ النسائی): (۸) ۲۵۰.

﴿اذا كان يوم احل عليه ملنا... الخ (رواہ البخاری

کتاب الحوالات): (۳) ۱۹، ۷۵، ۱۹۱.

﴿التاجر الصلوق الامين مع لئيم... الخ (رواہ

الترمذی کتاب البیوع ۱۲۰۹): (۱) ۹۳.

﴿ان رجلا قام سلعة وهو في السوق... الخ

(کتاب البیوع ۲۱۳۵): (۱) ۲۰۹.

- ﴿نور کننا تسعة اعشار الحلال... الخ﴾ (کنز العمال): (۱) ۲۸.
- ﴿کنز العمال﴾: (۶) ۲۳۳.
- ﴿تعاشروا کلاخوان تعاملوا... الخ﴾ (۱) ۲۶۲.
- ﴿تتأسی علی الناس زمان لا یألی... الخ﴾ (رواہ البخاری، کتاب البیوع ۲۰۵۹): (۱) ۲۱۱.
- ﴿حجم ابوطیہ رسول اللہ ﷺ فامرہ... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۱۰۲): (۳) ۲۱.
- ﴿حرمة مال المسلم كحرمة دمه... الخ﴾ (مجمع الزائد ۱۷۲/۳): (۸) ۳۷.

## - ث -

- ﴿ثلاث من السعادة المرأة الصالحة... الخ﴾ (كشف الاستار ۱۵۶/۲): (۳) ۲۸۷.
- ﴿ثلاث وددت ان رسول اللہ ﷺ لم یفارقا... الخ﴾ (رواہ البخاری): (۶) ۶۱.
- ﴿ثلاثة لا ينظر الله اليهم... الخ﴾: (۱) ۲۱۱.
- ﴿خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن... الخ﴾ (رواہ الترمذی کتاب البیوع): (۱) ۱۳۵.
- ﴿خياركم خياركم نساءهم... الخ﴾ (رواہ الترمذی کتاب الرضاع): (۱) ۲۵۰.
- ﴿حرج ثلاثة نفر يمضون... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۲۱۵): (۲) ۱۷۰.

## - ج -

- ﴿جاء رجل من الانصار یکنی ابا شعیب... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البیوع): (۱) ۱۳۶.
- ﴿جاء ننی بريرة فقالت کتبت... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۱۶۸): (۲) ۱۵، (۳) ۹۳.
- ﴿جعلت لی الارض کلها مسجدا... الخ﴾: (۳) ۳۵.
- ﴿جاء رجل الی رسول اللہ ﷺ فقال یا رسول اللہ... الخ﴾ (۷) ۱۲۰.
- ﴿دعوا الناس یرزق اللہ... الخ﴾ (رواہ مسلم کتاب البیوع ۱۵۲۲): (۱) ۱۸۳، (۷) ۵۰.
- ﴿دع ما یریک الی مالا... الخ﴾ (۱) ۲۲۲.
- ﴿درهم ربایا کله الرجل وهو... الخ﴾ (رواہ احمد) (۶) ۲۷۱.

## - د -

- ﴿رحم اللہ رجلا سمحا اذا باع... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۰۷۶): (۱) ۱۰۹.
- ﴿حب الدنيا رأس کل خطیئة... الخ﴾: (۸) ۶۸.

## - ح -

- ﴿حب الدنيا رأس کل خطیئة... الخ﴾: (۱) ۱۱۱.

- ض -

﴿ضعوا او تمجلوا﴾ (رواہ البیہقی ۲۸/۶):  
(۵) ۱۱۳

- ط -

﴿طلب کسب الحلال فريضة... الخ﴾  
(کنز العمال ۹۲۳۱/۳): (۱) ۱۸۰

- ع -

﴿عاصر هاومعترصها... الخ﴾ (رواہ ابن ماجہ)  
کتاب الشربة ۳۳۸۱: (۳) ۴۹

﴿عادی الارض لله وللرسول ﷺ... الخ﴾  
(کتاب الخراج عنوان): (۸) ۱۹، ۱۹۱، ۲۹۴  
﴿غلا السمر على عهد النبي ﷺ... الخ﴾  
(۷) ۱۲۰

- ف -

﴿فاجلدهم (ای بنی نضیر) رسول الله... الخ﴾  
(مغذی الواقدي ۳۷۴/۱) (۳) ۱۰۹  
﴿فما زاد على كذا وكذا فهو لك... الخ﴾  
(۳) ۱۲۳

﴿ففيها اموال عظام ولم يبق... الخ﴾ (رواہ  
البخاری کتاب الايمان) (۶) ۲۳۱  
﴿فدعوا الربوا والسرية﴾ (رواہ ابن ماجہ):  
(۶) ۲۷۹

﴿فان رسول الله ﷺ نهى ان يباع السلع... الخ﴾  
(رواہ ابو داؤد ۳۳۵۶) (۵) ۲۶۳

﴿رايت الليلة رجلين اتيانى... الخ﴾ (رواہ  
البخاری کتاب البيوع ۲۰۸۵): (۶) ۲۶۶

﴿رايت الذين يشترون الطعام... الخ﴾ (رواہ  
البخاری کتاب البيوع ۲۱۳۱): (۳) ۸۸

﴿رايت ليلة اسرى بي لما... الخ﴾ (رواہ احمد):  
(۶) ۲۷۳

﴿رايت عبد الله بن ابي اوفى في السوق... الخ﴾  
(رواہ الطبرانی): (۶) ۲۷۵

﴿رايت ابي اشترى عبد احجاما الخ﴾: (۳) ۶۰  
- س -

﴿سالت رسول الله ﷺ عن المعراض... الخ﴾  
(رواہ البخاری کتاب البيوع ۲۰۵۳): (۱) ۲۲۷  
﴿سالت عائشة فقلت بعت... الخ﴾ (کنز  
العمال): (۶) ۲۸۱

﴿سالت رافع بن خديج عن كراء الارض... الخ﴾  
(رواہ مسلم کتاب البيوع): (۸) ۱۳۹

﴿سالت ابن عباس فقلت انا بارض... الخ﴾  
(رواہ مسند ۲۳۳/۱): (۳) ۵۰

- ش -

﴿شدة العذاب يومئذ للمطففين... الخ﴾ (تویر  
المقاس): (۱) ۲۳۵

﴿شكى الى النبي ﷺ الرجل يجد... الخ﴾  
(رواہ البخاری کتاب البيوع ۲۰۵۶):  
(۱) ۲۳۰

- ﴿فحببت ما عليه من الديون... الخ (طبقات لابن سعد ۱۰۹/۳): (۶) ۲۰﴾
- ﴿فأعطى النبي ﷺ أكثرها للمهاجرين... الخ (تلخيص سنن أبي داود ۲۳۵/۳): (۸) ۲۰﴾
- ﴿فإن دمائكم وأموالكم... الخ: (۸) ۳۵﴾
- ﴿فإن هما طاعواك بذلك... الخ (رواه البخاری كتاب الزکوة ۳۳۶): (۸) ۳۹﴾
- ﴿فلكوا المعاني (رواه البخاری كتاب الجهاد ۳۰۳۶): (۸) ۵۸﴾
- ﴿فسمعت رجلاً من بني ثعلبة... الخ (كتاب الاموال): (۸) ۷۱﴾
- ﴿فلما صارت الاموال بيد النبي ﷺ... الخ (رواه ابو داود كتاب الخراج): (۸) ۱۵۹﴾
- ق -
- ﴿قال عبد الرحمن دلوني على السوق... الخ (۱) ۱۱۵﴾
- ﴿قال جاءت امرأة بريدة قال اتزرون... الخ (رواه البخاری كتاب البيوع ۲۰۹۳): (۱) ۱۳۰﴾
- ﴿قدم رسول الله ﷺ المدينة... الخ (رواه البخاری كتاب اسلام ۲۲۳۹): (۲) ۵۰﴾
- ﴿قال ابن عباس للنبي ﷺ: احق ما اخلتم... الخ (رواه البخاری): (۲) ۲۰۵، ۲۱۰﴾
- ﴿قالت الانصار للنبي ﷺ اقسم بيننا... الخ (رواه البخاری كتاب الحرث ۲۳۲): (۳) ۱۳۶﴾
- ﴿قضى عثمان من اقتضى من حقه قبل... الخ (۳) ۱۷۳﴾
- ﴿قلت يا رسول الله ﷺ اني ابتاع هذه البيوع... الخ (رواه البيهقي ۳۱۲): (۵) ۲۶۳﴾
- ﴿قالا يا رسول الله ﷺ وكنا تاجرين... الخ (۶) ۲۲۰﴾
- ﴿قلت يا رسول الله ﷺ اي الظلم اظلم؟ (مجمع الزائد ۱۷۳/۳): (۸) ۳۸﴾
- ﴿قال رجل يا رسول الله ﷺ عدى دينار... الخ (تفسير ابن جرير ۳۶۱/۲): (۸) ۶۳﴾
- ﴿فدنهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر... الخ (رواه ابو داود كتاب البيوع ۳۲۸۲): (۸) ۲۸۵، ۲۲۰، ۹۲﴾
- ﴿قلت يا رسول الله ﷺ! ان امر بقوم... الخ (رواه الترمذی): (۸) ۹۵﴾
- ﴿قد علمنا انه كان صاحب... الخ (رواه النسائي ۳۹۰۸): (۸) ۱۵۳﴾
- ك -
- ﴿كنت فينا في الجاهلية... الخ (رواه البخاریه كتاب البيوع ۲۰۹۱): (۱) ۱۲۸، (۲) ۲۰۴﴾
- ﴿كان النبي ﷺ اذا... الخ (رواه ابو داود كتاب الصلوة): (۱) ۱۶۵﴾
- ﴿كان عتبة بن ابي وقاص عهدا لي اخيه... الخ

- (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۰۵۳): (۱) ۲۲۵۔  
﴿كانوا يتابعون الجزور... الخ (رواہ البخاری  
کتاب السلم ۲۲۵۶): (۲) ۵۶۔  
﴿كان في السبي صلابة... الخ (رواہ البخاری  
کتاب البیوع ۲۲۸): (۲) ۶۲۔  
﴿كنت مع النبي ﷺ في غزاة فلهبطني جملی... الخ  
(رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۰۹۷): (۲) ۱۰۱۔  
﴿كانت العربا ان يعرى الرجل... الخ (رواہ  
البخاری کتاب البیوع ۲۰۹۷): (۲) ۱۲۳۔  
﴿كان الناس في عهد رسول الله ﷺ يتاعون  
النصار... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع  
۲۱۹۳): (۲) ۲۲۹۔  
﴿كنا نعلقى الركبان فنشترى... الخ (رواہ  
البخاری کتاب البیوع ۲۱۶۶): (۲) ۱۵۲۔  
﴿كانوا يتاعون الطعام... الخ (رواہ البخاری  
کتاب البیوع ۲۱۶۷): (۲) ۱۵۴۔  
﴿كان الرجل على النبي ﷺ جمل... الخ (رواہ  
البخاری کتاب البیوع ۲۳۰): (۲) ۲۲۰۔  
﴿كنا اكثر اهل المدينة مزدرا... الخ (رواہ  
البخاری کتاب الحرث ۲۳۲۷): (۲) ۲۲۶۔  
۲۳۳۔  
﴿كنت عند ابن عباس اذا ناه رجل... الخ (رواہ  
البخاری کتاب البیوع ۲۲۲۵): (۲) ۱۹۔  
﴿كننا مع النبي ﷺ ثم جاء رجل مشرك... الخ  
(رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۲۱۶): (۲) ۲۲۔  
﴿كنا نرزق تمر الجمع... الخ (رواہ البخاری  
کتاب البیوع ۲۰۸۰): (۲) ۲۵۔  
﴿كنا اكثر اهل المدينة حقلاً وكان  
احدنا... الخ (رواہ البخاری کتاب الحرث  
۲۳۳۲): (۲) ۵۳۔  
﴿كان ربا يتابعون به... الخ (درمنثور):  
(۶) ۲۳۹۔  
﴿كل قرض جر منفعة فهو ربا... الخ (الجامع  
الصغير ۹۴/۲): (۶) ۸۴، ۲۲۷۔  
﴿كتب رسول الله ﷺ الى اهل نجران... الخ  
(کنز العمال ۲۳۳/۲): (۶) ۲۸۰۔  
﴿كانت بنو عمرو بن عامر يأخذون... الخ  
(درمنثور ۳۶۶/۱): (۶) ۲۹۲۔  
﴿كل المسلم على المسلم حرام... الخ (رواہ  
البخاری ۳۱۷/۲): (۸) ۳۵۔  
﴿كنا في زمان رسول الله ﷺ نأخذ  
الارض... الخ (رواہ مسلم کتاب البیوع):  
(۸) ۱۵۲۔  
﴿كنا نخاير على عهد رسول الله ﷺ (رواہ  
مسلم کتاب البیوع): (۸) ۱۵۱۔  
﴿كان احدا اذا استغنى عن ارضه... الخ (رواہ  
ابن ماجه): (۸) ۱۵۳۔  
﴿كل ذي مال احق بماله... الخ (السنن  
الكبرى ۷/۷۸): (۸) ۲۰۷۔  
﴿كل احد احق بماله... الخ (السنن الكبرى



ایضاً ۱۰/۳۱۹: (۸) ۲۰۷.

(۲) ۶۸، ۷۰، ۷۷ (۶) ۷۷.

- ل -

﴿لایومن احدکم حتی یحب لایحہ... الخ (رواہ البخاری کتاب الایمان): (۱) ۲۵۵.

﴿لایجعل مال امری مسلم الا... الخ (کنز العمال ۳۹۷): (۱) ۲۶۶ (۸) ۲۸۵.

﴿لو کنت متعلدا خلیلاً لتخذت... الخ (رواہ البخاری کتاب الصلوۃ ۳۶۶): (۱) ۲۹.

﴿لمنادیل سعد بن معاذ فی الجنة... الخ (رواہ البخاری کتاب الصلوۃ ۳۶۶): (۱) ۳۰.

﴿لو کانت الدنيا تعدل عند الله جناح... الخ (رواہ الترمذی کتاب الزهد ۲۳۳۲): (۱) ۳۱.

﴿لان یحخطب احدکم حزمة علی ظهره... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۰۷۳): (۱) ۶۱.

﴿لاغنی بی عن برکتک... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۷۹): (۱) ۹۶.

﴿لما قدمنا المدينة آخى رسول الله ﷺ بنی... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۰۳۸): (۱) ۱۱۵، ۱۲۰.

﴿لاباس فی الطعام الموصوف... الخ (رواہ البخاری کتاب السلم): (۲) ۵۶.

﴿لاربالی الحوان... الخ (رواہ البخاری کتاب السلم): (۲) ۶۱.

﴿لاتباع حتی تفصل... الخ (۲) ۶۵، ۶۷.

﴿لاتبیعوا الذهب بالذهب الا مثلاً بمثل... الخ

﴿لقل یوم کان یاتی علی النبی ﷺ... الخ (رواہ

البخاری کتاب البیوع ۲۱۳۸): (۲) ۱۰۸.

﴿لاتصبروا الابل والغنم... الخ (رواہ

البخاری کتاب البیوع ۲۱۳۸): (۲) ۱۳۱.

﴿لا یبع بعضکم علی ببع بعض... الخ (رواہ

البخاری کتاب البیوع ۲۱۶۳ تا ۲۱۶۵): (۲) ۱۳۹.

﴿لا یتبع المرء علی ببع اخیه... الخ (رواہ

البخاری کتاب البیوع ۲۱۶۰): (۲) ۱۶۸.

﴿لا یجعل سلف ولا شرطان... الخ (رواہ الترمذی کتاب البیوع): (۲) ۱۶۳.

﴿لاباس ان یقول ببع هذا الثوب... الخ (رواہ البخاری): (۳) ۱۲۳.

﴿لاتلقوا الרכبان... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۱۵۸): (۲) ۱۵۹.

﴿لما امر النبی ﷺ باخراج بنی النضیر... الخ (رواہ البیهقی ۲۸/۶): (۳) ۱۰۷.

﴿لی الواجد یعمل عقوبته وعرضه... الخ (رواہ البخاری): (۵) ۱۰۷.

﴿لا ضرر ولا ضرار... الخ (المقاصد الحسنة ۳۶۸): (۳) ۱۴۵.

﴿لعمن الخمر وشاربها وسا قیها... الخ (رواہ ابوداؤد): (۳) ۳۳.

﴿لعم رسول الله ﷺ فی الخمر عشراً... الخ

- (۳) ۳۹۔ ﴿لما نزلت الايات من آخر سورة البقرة... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البیوع): (۳) ۵۸، ۳۹۔
- ﴿لو استقبلت من امری... الخ﴾ (تاریخ طبری البخاری کتاب الحرب ۲۳۳۳): (۳) ۵۳۔
- ﴿لا یحتکون الا خاطنی... الخ﴾ (۳) ۸۳۔
- ﴿لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب الزکوۃ): (۵) ۱۸۰۔
- ﴿لا یشارک یهودیا ولا نصرانیا... الخ﴾ (۶) ۲۳۱۔
- ﴿لئن رسول اللہ ﷺ اکل الربا... الخ﴾: (۶) ۲۶۶۔
- ﴿لیاتین علی الناس زمان لا ینقی... الخ﴾ (رواہ ابو داؤد): (۶) ۳۲۷، ۲۷۷۔
- ﴿لاولکن ہوسلف... الخ﴾ (طبقات ابن سعد): (۶) ۲۹۶۔
- ﴿لا یبأس بہ وان اعطی الفضل من... الخ﴾ (رواہ البخاری ۳۲۳/۱): (۶) ۳۲۵۔
- ﴿لا یأخذ احد شبرا... الخ﴾ (رواہ مسلم کتاب المساقاة): (۸) ۳۶۔
- ﴿لا یحل لامری من مال اخیه... الخ﴾ (مجمع الزوائد ۱۷۱/۳): (۸) ۱۷۰۔
- ﴿لا یحل لمسلم ان یأخذ... الخ﴾ (موارد الظمان ۲۸۳): (۸) ۳۷۔
- ﴿لا یحل مال امری... الخ﴾ (مجمع الزوائد ۱۷۲/۳): (۸) ۲۳۸، ۹۲۔
- ﴿لما قدم المهاجرون المدينة... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب الہبہ ۳۱۳۱): (۸) ۳۳۔
- ﴿لو استقبلت من امری... الخ﴾ (تاریخ طبری البخاری کتاب الحرب ۲۳۳۳): (۸) ۵۳۔
- ﴿لو لم اجد للناس من المال... الخ﴾ (طبقات ابن سعد ۳۱۶/۳): (۸) ۵۶۔
- ﴿لیس بمومن من بات شعبان... الخ﴾ (مشکوۃ شریف ۳۲۳): (۸) ۵۸۔
- ﴿لا حمی الا للہ ولرسولہ... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب المساقات ۲۳۷۰): (۸) ۶۹۔
- ﴿لیس لمحتجر حق... الخ﴾ (کتاب الحزاج ۴۵، ۱۹۱، ۲۹۳): (۸) ۶۹۔
- ﴿لا یتفرقن عن بیع الا عن تراض... الخ﴾ (رواہ الترمذی کتاب البیوع ۱۲۳۸): (۸) ۹۲۔
- ﴿لما اراد عمرو بن الخطاب ان یرید فی مسجد... الخ﴾ (رواہ بیہقی ۱۶۸/۶): (۸) ۸۸۔
- ﴿لا تعضیۃ علی اهل المیراث... الخ﴾ (سنن الدار قطنی ۲۱۹/۳): (۸) ۱۱۶۔
- ﴿لا یسم المسلم علی سوم اخیه... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البیوع): (۸) ۲۲۱۔
- ﴿لیبیع حاضر لباد... الخ﴾ (رواہ مسلم کتاب البیوع ۳۷۰۹): (۸) ۲۲۱۔

﴿میر النبی ﷺ بتمرة مسقوطة... الخ﴾ (رواہ مجمع)

- البخاری کتاب البیوع (۲۰۵۵) : (۱) ۲۲۹ .  
 ﴿من باع عیالہ بینہ لم یزل... الخ (رواہ ابن ماجہ) : (۱) ۲۰۸ .
- البخاری کتاب البیوع (۲۰۵۵) : (۱) ۲۲۹ .  
 ﴿ما رأیت شیئاً اھون من الوریع... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع) : (۱) ۲۲۲ .
- ﴿ما اکل احد طعماً قط حیراً من ان یا کل... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۰۷۲) : (۱) ۱۰۳ .
- ﴿من اقال ناد ما بیعة اقال اللہ... الخ (اعلاء السنن ۲۲۰/۱۳) : (۱) ۱۰۳ .
- ﴿من سرہ ان یسط لہ فی رزقہ او ینسأ لہ... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۰۶۷) : (۱) ۱۳۳ .
- ﴿من كانت لہ الی اللہ حاجة... الخ (۱) ۱۳۷ .
- ﴿من رزق فی شئین فلیزمہ... الخ (کنز العمال ۹۲۸۶) : (۱) ۱۷۸ .
- ﴿ما احب انہ یحول لی ذھاباً... الخ (رواہ البخاری کتاب الاسقراض ۲۳۸۸) : (۱) ۱۱۳ .
- ﴿من اشتری شیئاً لم یرہ... الخ (رواہ البیہقی ۲۶۷/۵) : (۲) ۳۰ .
- ﴿من اسلف فلیسلف فی کیل معلوم... الخ (رواہ الترمذی کتاب البیوع) : (۲) ۵۱، ۶۳، ۵(۵) .
- ﴿ما ادرکت الصفقة حیا مجموعاً... الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع) : (۲) ۱۰۵ .
- ﴿من اشتری محفلة... الخ : (۲) ۱۳۹ .
- ﴿مطل الغنی ظلم... الخ (رواہ البخاری کتاب الحوالات ۲۲۸۷) : (۲) ۲۱۳، (۳) ۱۲۳ .
- (۳) ۱۳۹ .  
 ﴿ما بالمدينة اهل بیت هجرة الا یزرعون... الخ (رواہ البخاری کتاب الحرث) : (۲) ۱۵۵ .
- ﴿من ترک مالا فلورثتہ... الخ (رواہ البخاری کتاب السلم) : (۳) ۳۲۵ .
- ﴿من قال تعالی اقام رک فلیتصدق... الخ (رواہ البخاری) : (۳) ۳۵۵ .
- ﴿ما نقصت صدقة من مال (رواہ مسلم) : (۶) ۲۵۱ .
- ﴿من اعان ظالماً باطل... الخ (رواہ البیہقی) : (۶) ۲۷۲ .
- ﴿ما ظهر فی قوم الزنا... الخ (مسند ابو یعلی) : (۶) ۲۷۳ .
- ﴿ما من قوم یظهر فیہم الربا الا... الخ (رواہ احمد) : (۶) ۲۷۳ .
- ﴿ما احدا کثر من الربا الا... الخ (رواہ ابن ماجہ) : (۶) ۲۷۶ .
- ﴿من لم یتربک المخابرة فلیؤذن... الخ (رواہ ابو داؤد) : (۶) ۲۹۳، ۳۰۲ .
- ﴿من تعذرت علیہ التجارة فعلیہ... الخ (کنز العمال ۳۱۷۳) : (۷) ۱۲۸ .
- ﴿من عمر ارضاً لیست لأحد فهو احق... الخ (رواہ البخاری کتاب المزارعة ۲۳۳۵) : (۸) ۱۸ .
- ﴿من زرع فی ارض قوم بغير اذنہم... الخ : (۸) ۲۲ .

- ﴿من يطلع الأمير فقد اطاعني﴾ (رواہ البخاری ۲۹۵۷: (۸) ۳۰۔
- ﴿من ظلم من الارض... الخ﴾ (رواہ البخاری ۳۳۵۲: (۸) ۳۶۔
- ﴿من استعملنا على عمل... الخ﴾ (رواہ ابو داؤد: (۸) ۸۹۔
- ﴿من كانت له ارض فليهبها... الخ﴾ (رواہ مسلم: (۸) ۱۳۳۔
- ﴿مر النبي ﷺ ارض رجل... الخ﴾ (رواہ النسائي: (۸) ۱۵۴۔
- ﴿من احتاز عشر سنين فهي له (المدونة ۱۹۲/۵): (۸) ۱۷۴۔
- ﴿مررت مع رسول الله ﷺ يقوم على رؤس النخل... الخ﴾ (رواہ مسلم: (۸) ۲۴۰۔
- ﴿من كان له شريك في حائط... الخ﴾ (رواہ الترمذی کتاب البيوع ۱۳۱۲: (۸) ۲۵۰۔
- ن -
- ﴿نهى رسول الله ﷺ عن بيع و شرط... الخ﴾ (۲) ۱۹، ۲۳، ۱۳۱، ۹۲ (۳)۔
- ﴿نهانا رسول الله ﷺ عن بيعتين... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البيوع ۳۷۷۹: (۲) ۳۸۔
- ﴿نهى النبي ﷺ عن النخل حتى يوكل... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب المسلم ۲۲۳۶: (۲) ۵۳۔
- ﴿نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحيوان... الخ﴾ (رواہ الترمذی کتاب البيوع ۱۱۵۸: (۲) ۳۰۷۔
- ﴿نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة والمزابنة... الخ﴾ (رواہ الترمذی کتاب البيوع: (۲) ۱۱۰۔
- ﴿نهى عن بيع التمر بالرطب... الخ﴾ (رواہ الترمذی کتاب البيوع: (۲) ۱۱۵۔
- ﴿نهى رسول الله عن بيع الحصاد... الخ﴾ (رواہ مسلم کتاب البيوع ۳۷۸۱: (۲) ۱۶۲۔
- ﴿نهى رسول الله ﷺ ان يبيع حاصر لباد... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البيوع ۲۱۳۹، ۲۱۴۰: (۲) ۱۵۵، ۱۶۸۔
- ﴿نهى النبي ﷺ عن النحش... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب البيوع ۲۱۳۹، ۲۱۴۰: (۲) ۱۷۳۔
- ﴿نهى رسول الله ﷺ عن بيع المزايده... الخ﴾ (سنن الدار قطنی ۱۱/۳: (۲) ۱۸۳۔
- ﴿نهى النبي ﷺ ان يتلفى الركبان... الخ﴾ (رواہ البخاری کتاب الاجارة ۲۲۷۴: (۲) ۲۰۳۔
- ﴿نهى رسول الله ﷺ عن بيع الكالي بالكالي... الخ﴾ (اسراج المنير ۳/۳۷۴: (۳) ۲۶۳۔
- ﴿نهى النبي ﷺ عن ثمن الكلب... الخ﴾: (۳) ۶۱۔
- ﴿نهينا عن التعق في الدين... الخ﴾: (۱) ۲۳۷۔
- ﴿نهى النبي ﷺ عن عصب الفحل... الخ﴾: (۳) ۱۱۸۔

- ﴿نہی النبی ﷺ عن بیع الولاء﴾ الخ (رواہ  
مسلم کتاب العتق ۲۷۷۰) : (۲) ۱۶۳
- ﴿نزلت هذه الآية في العباس... الخ (درمنثور  
۳۶۶/۱) : (۶) ۲۳۹
- ﴿نہی رسول اللہ ﷺ ان تشتري الثمرة حتى  
قطعتم... الخ (رواہ حاکم) : (۶) ۲۷۳
- و -
- ﴿والله ما الفقير اخشى عليكم... الخ (رواہ  
البخاری کتاب الرقاق ۶۴۲۵) : (۱) ۳۸
- ﴿وإذا اختلف الہ جناس فیعوا... الخ (۲) ۱۳
- ﴿واستاجر رسول اللہ ﷺ و ابوبکر  
رجلا... الخ (رواہ البخاری کتاب الاجارة  
۲۲۶۳) : (۳) ۱۰۸
- ﴿وانسى اعوذ بالله ان اركب... الخ (کتاب  
الخراج) : (۸) ۷۸
- ﴿وكانت الارض حين ظهر... الخ (رواہ  
مسلم) : (۸) ۱۵۸
- ﴿وقال عبد الرحمن بن ابي بكر جاء مشرك  
بغنم... الخ (رواہ البخاری کتاب الیوع) :  
(۱) ۱۲۱
- ﴿والذي نفسي بيده ليبتن... الخ (رواہ  
احمد) : (۶) ۲۷۷
- البخاری ۳۹۱۱) : (۱) ۲۰۴
- ﴿هذه آخر آية نزلت على النبي ﷺ : (۳) ۶۰
- ی -
- ﴿يستخرجان الشريكان واهل الميراث... الخ  
(رواہ البخاری) : (۲) ۲۱۸
- ﴿يا خالدا! والله انك على لكریم... الخ  
(البداية وانهايه) : (۳) ۳۳۲
- ﴿يبیت قوم من هذه الامة على طعم... الخ  
(رواہ احمد) : (۶) ۲۷۸
- ﴿يباتی على الناس يستحل فيه الربا... الخ  
(الفائق ۶۵/۱) : (۸) ۳۳
- ﴿يا ايها الناس ان رسول اللہ ﷺ كان عامل  
يهود خيبر... الخ (رواہ ابوداؤد) : (۲) ۲۳۳
- (۸) ۱۱۹

﴿هذا الرجل يهديني السبيل... الخ (رواہ

## اشاریہ

## (اصطلاحات)

-۱-

## اجارہ:

﴿اجارہ، اجرت، اجرت کم دینا: (۱) ۵۹، ۱۳۶، ۲۳۳، ۲۳۶﴾

﴿کیا اجرت علی الطاعات جائز ہے؟: (۲) ۲۰۷﴾

﴿ایصال ثواب پر اجرت کا حکم: (۲) ۲۰۸، (۳) ۱۳۰﴾

﴿تراجع میں ختم قرآن پر اجرت کا مسئلہ: (۲) ۲۰۹﴾

﴿احد التعاقدین کی موت کی صورت میں اجارے کا حکم: (۲) ۲۱۱﴾

﴿Employer: (۳) ۳۳۲﴾

﴿مسلمان انجینئر کیلئے عیسائیوں کے عبادت خانے کا ڈیزائن اور نقشہ تیار کرنا: (۳) ۵۱﴾

﴿پن چکی پر گندم کی پسائی کا حکم: (۴) ۵۳﴾

﴿اجارہ میں اگر وہ عمل مجہول ہو تو: (۴) ۱۱۴﴾

﴿اگر اجارہ ابھی کر لے لیکن مدت بعد میں شروع ہو: (۴) ۱۱۶﴾

﴿مشرکین کو اجرت پر رکھنا: (۴) ۱۱۸﴾

﴿جانوروں کے جفتی کرانے کی اجرت: (۳) ۱۱۸﴾

﴿دلالی کا پیشہ اور اس پر اجرت: دیکھئے پیشہ﴾

﴿دلالی (کمیشن ایجنٹ) میں فیصد کے حساب سے اجرت طے کرنا: دیکھئے پیشہ﴾

﴿مسلمان کا مشرک کی مزاری کرنے کا حکم: (۳) ۱۲۶﴾

﴿تعویذ گندے کی اجرت لینا: (۴) ۱۲۹﴾

﴿جواز پھونک کی اجرت کا حکم: (۳) ۱۲۷﴾

﴿ڈرائیور کی اجرت مقرر کرنا: (۳) ۱۳۳﴾

﴿نیوشن کا حکم: (۴) ۱۳۵﴾

﴿خود روگھاس کی کٹائی پر اجرت: (۴) ۱۳۸﴾

﴿۱) تمولی اجارہ Financial Lease: (۵) ۱۲۹﴾

﴿۲) عملی اجارہ Perational Lease: (۵) ۱۲۹﴾

﴿مستاجر (کرایہ پر لینے والا) Lessee: (۵) ۱۲۵﴾

﴿موجر (کرایہ پر دینے والا) Lessor: (۵) ۱۲۵﴾

﴿۳) ضمنی اجارہ Sub Lease: (۵) ۱۴۰﴾

- ۴۴ (4) ہیڈ لیز Head Lease: (۵) ۱۳۳۔  
 ۴۴ (۳) طویل البعاد لیز: ۲۳۵۔  
 ۴۴ (۵) لیز کا انتقال: ۱۳۱۔  
 ۴۴ (۵) اجارہ و اجتناء: ۱۳۹، ۱۲۵۔  
 ۴۴ (۵) اجارہ شوقیت: ۱۳۲۔  
 ۴۴ (۵) اجارہ فند: دیکھئے فند۔  
 ۴۴ (۵) اجرت معلوم: ۲۵۲۔  
 ۴۴ (۵) اجارہ داری Monopoly: دیکھئے نظام کی بحث۔  
 ۴۴ (۷) اجرتوں کا تناسب تعیین: ۸۸۔  
 ۴۴ (۷) اجارہ دو طرح کا ہوتا ہے:  
 ۴۴ (۷) آپریٹنگ لیز Operating Lease: ۱۸۶۔  
 ۴۴ (۷) فنانشل لیز Financial Lease: ۱۸۶۔  
 ۴۴ (۷) ادا نیگی کی تاخیر پر جرمانہ: ۲۷۱۔  
 ۴۴ (۷) قبل از وقت ادا نیگی کی صورت میں دین میں کمی کرتا:  
 ۴۴ (۷) اجارہ یا کراء الارض: ۱۳۷۔  
 ۴۴ (۷) فیصلہ کرایہ داری ایکٹ: ۲۷۹۔  
 ۴۴ (۷) اصول، یاد رکھنے کے اصول: ۲۳۳ (۱) - ۲۶ (۲)۔  
 ۴۴ (۷) کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول: ۲۱۱، ۱۷۱ (۳)۔  
 ۴۴ (۷) سرمایہ دارانہ نظام کے اصول: دیکھئے نظام۔  
 ۴۴ (۷) اشتراکیت کے بنیادی اصول: دیکھئے نظام۔  
 ۴۴ (۷) اسلامی فقہ (Juris Prudence) کا ایک مسئلہ  
 ۴۴ (۷) اصول: ۲۲۳ (۸)۔  
 ۴۴ (۷) اہل زمانہ سے واقفیت: ۷۳ (۱)۔  
 ۴۴ (۷) ادھار خرید و فروخت: دیکھئے بیع۔  
 ۴۴ (۷) حیوان کی ادھار بیع: دیکھئے بیع۔  
 ۴۴ (۷) حیوان کا استقراض: دیکھئے قرض۔  
 ۴۴ (۷) آڑھتیوں کا کاروبار: دیکھئے بیع۔  
 ۴۴ (۷) اکتناز: (۱) ۷۸، ۵۱، ۵۶، ۱۸۵ - (۷) ۲۶۔  
 ۴۴ (۷) احکار (ذخیرہ اندوزی): (۷) ۵۲، ۵۱ - (۸) ۲۶، ۱۰۳۔  
 ۴۴ (۷) ارتکاز: ۲۳۸ (۲)۔  
 ۴۴ (۷) طکرہ کا لفظی معنی: ۸۸ (۳)۔  
 ۴۴ (۷) اجتناء القطن کا مسئلہ: ۲۴۱ (۲)۔  
 ۴۴ (۷) اعیان: ۳۱ (۳)۔  
 ۴۴ (۷) ادا نیگی: (۳) ۷۲، ۷۳۔  
 ۴۴ (۷) اشیاء کی نوکری Basket of Goods: (۳) ۱۸۰۔  
 ۴۴ (۷) اشاریہ: ۱۶۳ (۳)۔  
 ۴۴ (۷) اعتدال: ۲۶۸ (۵)۔  
 ۴۴ (۷) اعتدال کا راستہ: ۲۳۵ (۱)۔  
 ۴۴ (۷) انشورنس: دیکھئے بیمہ۔  
 ۴۴ (۷) امداد باہمی دیکھئے بیمہ۔  
 ۴۴ (۷) انڈورس میٹ Endorsment: (۳) ۱۰۶۔  
 ۴۴ (۷) ایل سی (L.C.): (۳) ۲۰۸ - (۷) ۲۳۸۔  
 ۴۴ (۷) ایل سی ایٹ سائٹ: ۲۳۹ (۷)۔  
 ۴۴ (۷) ایل سی پروفیس: ۲۳۸ (۷)۔  
 ۴۴ (۷) اختیارات: ۲۶۱ (۳)۔  
 ۴۴ (۷) اصصناع: (۳) ۱۵۶ - (۴) ۶۳ - (۵) ۷۰۔  
 ۴۴ (۷) اصصناع کی تعریف (اور انہیں اختلاف فقہاء)  
 ۴۴ (۷) الاصصناع التوازی: (۴) ۷۲۔

- ۱۵۴(۵) - استصناع اور سلم میں فرق: (۵) ۱۵۴۔  
 ۱۵۶(۵) - استصناع بطور طریقہ تمویل: (۵) ۱۵۶۔  
 ۷۰(۴) - ٹھیکیداری کی اقسام: (۴) ۷۰۔  
 ۶۷(۸) - ارض، ارض موات، غیر آباد زمین: (۸) ۶۷۔  
 ۶۸(۸) - اراضی مباحہ: (۸) ۶۸۔  
 ۱۰۲(۸) - احیاء الموات: (۸) ۱۰۲۔  
 ۷۶، ۷۰(۸) - تحجیر: (۸) ۷۶، ۷۰۔  
 ۷۷(۸) - عراق کی زمینوں کے بارے میں حضرت عمرؓ کا فیصلہ: (۸) ۷۷۔  
 ۱۲۲(۷) - نظام اراضی کے متعلق دو مذاہب: (۷) ۱۲۲۔  
 ۱۰۰(۸) - زمینوں کا ارتکاز: (۸) ۱۰۰۔  
 ۱۱۲(۸) - زمینوں کی تقسیم اور بیع پر پابندی: (۸) ۱۱۲۔  
 ۲۰۳ - زمین کی تقسیم پر پابندی خلاف شریعت ہے: (۸) ۲۰۳۔  
 ۱۵۶(۸) - خیر کی زمینوں کا معاملہ: (۸) ۱۵۶۔  
 ۵۳(۸) - حضرت عمرؓ کی پالیسی: (۸) ۵۳۔  
 ۵۵(۸) - رفاہ کی قطع سالی: (۸) ۵۵۔  
 ۱۷۸(۸) - اراضی "شاملات" کی شرعی حیثیت: (۸) ۱۷۸۔  
 ۲۳۶(۸) - "ارتقا قات" حضرت شاہ صاحبؒ کی مشہور اصطلاح: (۸) ۲۳۶۔  
 ۱۳۵(۷) - اراضی کی شرعی تقسیم: (۷) ۱۳۵۔  
 ۲۶۷(۱) - اصلاح: (۱) ۲۶۷۔  
 ۹۳(۷) - عدالتی نظام کی اصلاح: (۷) ۹۳۔  
 ۹۳(۷) - انتظامیہ کی اصلاح: (۷) ۹۳۔  
 ۸۷(۷) - لائسنس اور پرمٹ کے مروجہ طریقہ کی اصلاح: (۷) ۸۷۔  
 ۱۰۵(۷) - اسلامی سوشل ازم اور اسلامی جمہوریت کی اصطلاحیں: (۷) ۱۰۵۔  
 ۷۰(۷) - دیکھئے نظام: (۷) ۷۰۔  
 ۱۸۵(۷) - سند، بانڈ: (۷) ۱۸۵۔  
 ۱۸۵(۷) - سند است قابلہ للتحویل: (۷) ۱۸۵۔  
 ۷۸(۴) - انعامی بانڈز کا حکم: (۴) ۷۸۔  
 ۸۰(۴) - انعامی بانڈ کے سود ہونے کی وجہ: (۴) ۸۰۔  
 ۷۷(۴) - استقسام بالانصرام: (۴) ۷۷۔  
 ۷۷(۴) - اسلامی معیشت: دیکھئے نظام: (۴) ۷۷۔  
 ۷۷(۴) - اسلامی بینکنگ: دیکھئے بینک: (۴) ۷۷۔  
 ۳۶(۷) - آمدنی کی دو اقسام: تقسیم: (۷) ۳۶۔  
 ۲۲۸(۷) - آمدنی کی دو اقسام: (۱) محصولاتی (۲) غیر محصولاتی: (۷) ۲۲۸۔  
 ۱۸۸(۱) - محنت کی برائی ملائی نہیں: (۱) ۱۸۸۔  
 ۵۱(۴) - شوہر کی حرام آمدنی کی صورت میں بیوی بچوں کیلئے حکم: (۴) ۵۱۔  
 ۵۱(۴) - حلال کماتا، اور حلال بات: دیکھئے راہ: (۴) ۵۱۔  
 ۱۳۶(۴) - بینک کی تنخواہ یا حرام آمدنی سے تنفہ یا دعوت قبول کرنا: (۴) ۱۳۶۔  
 ۱۹۹(۳) - امپورٹ: (۳) ۱۹۹۔  
 ۱۹۹(۳) - ایکسپورٹ: (۳) ۱۹۹۔  
 ۱۹۹(۳) - ایکسپورٹ: (۳) ۱۹۹۔  
 ۱۹۹(۳) - ایکسپورٹ فنانسنگ: دیکھئے تمویل: (۳) ۱۹۹۔  
 ۱۲۸(۷) - اسلام اور درآمد و برآمد کی پابندیاں: (۷) ۱۲۸۔  
 ۲۷۳(۷) - درآمد میں اسلامی بینکوں کا کردار: (۷) ۲۷۳۔  
 ۲۷۵(۷) - برآمد میں اسلامی بینکوں کا نظام: (۷) ۲۷۵۔  
 ۱۷۲(۶) - ایکٹ: (۶) ۱۷۲۔



- ﴿اقتصاد: (۷)﴾ ۱۱۹، ۳۵، ۱۹۔  
 ﴿اقتصاد: (۵)﴾ ۱۹۵۔  
 ﴿اشتراکیت Socialism Economy: (۵)﴾ کرنٹ اکاؤنٹ سے رہن کے ضمان کا کام لینا: (۵)  
 دیکھئے نظام۔  
 ﴿اٹوپیا Utopia: (۷)﴾ ۶۱۔  
 ﴿اٹوپیا: (۵)﴾ ۱۹۹۔  
 ﴿اشیاء اور خدمات Goods and Services: (۷)﴾ اخراجات:  
 (۷) ۱۰۷۔  
 (۱) جاری اخراجات: (۷) ۲۹۳۔  
 (۲) جامد اخراجات: (۷) ۲۹۳۔  
 ﴿اسلامی مساوات: (۷)﴾ ۱۵۳۔  
 ﴿اسلامی عدل عمرانی Islamic Social Justice: (۷)﴾ احتیاطی السیولہ Reserve Liquidity: (۷)  
 (۷) ۱۳۸۔  
 ﴿اثاثے، موجودات، اصول Assets: (۷)﴾ اسراف: (۷) ۹۲، ۵۲۔  
 (۱) رواں اثاثے Current Assets: (۷) ۱۸۷۔  
 (۲) جامد اثاثے Fixed Assets: (۳) ۱۸۸۔  
 (۳) غیر مادی اثاثے Intangible: (۷) ۱۸۸۔  
 ﴿اثاثوں پر مبنی فنانسنگ: دیکھئے تمویل۔  
 ﴿سیال اثاثے: (۳)﴾ ۱۸۔  
 ﴿آرڈر: (۷)﴾  
 (۱) مارکیٹ آرڈر Market Order: (۷) ۱۹۳۔  
 (۲) لمیٹڈ آرڈر Limited Order: (۷) ۱۹۳۔  
 (۳) اسٹاپ آرڈر Stop Order: (۷) ۱۹۵۔  
 ﴿اکاؤنٹ: (۷)﴾  
 (۱) کرنٹ اکاؤنٹ الحساب الجاری Current Account: (۷) ۲۰۶، (۷) ۲۳۳۔  
 (۲) سیونگ اکاؤنٹ، حساب لتوفیر Saving Account: (۷) ۲۰۷، (۷) ۲۳۷۔  
 (۳) سودی اکاؤنٹ: (۳) ۲۲۔  
 ﴿اخراجات: (۷)﴾  
 (۱) جاری اخراجات: (۷) ۲۹۳۔  
 (۲) جامد اخراجات: (۷) ۲۹۳۔  
 ﴿احتیاطی السیولہ Reserve Liquidity: (۷)﴾  
 (۷) ۲۳۵۔  
 ﴿اسراف: (۷)﴾ ۹۲، ۵۲۔  
 ﴿اثرات: (۷)﴾ ۵۳۔  
 ﴿این آئی ٹی۔ آئی سی پی: (۷)﴾ ۱۶۶۔  
 ﴿اے۔ جی۔ ایم (A.G.M.): دیکھئے شیئرز۔  
 ﴿التزام: (۷)﴾ ۲۷۲، ۲۰۹۔  
 ﴿اشیائے صرف Consumer Goods: (۸)﴾ ۱۳۲۔  
 ﴿اعانت علی المعصیہ: (۵)﴾ ۲۱۵۔  
 ﴿اعانت: (۵)﴾ ۲۱۶۔  
 ﴿سبب: (۵)﴾ ۲۱۷۔  
 ﴿سبب قریب: (۵)﴾ ۲۱۸، ۲۱۷۔  
 ﴿سبب بعید: (۵)﴾ ۲۱۸۔  
 ﴿سبب قریب اور بعید کا فرق: (۵)﴾ ۲۱۸۔  
 ﴿سبب قریب کی دو قسمیں: (۵)﴾ ۲۱۸۔  
 ﴿اوسط: (۵)﴾ ۱۹۳۔  
 ﴿افراط زر: دیکھئے زر۔  
 ﴿ایجاب: (۵)﴾ ۱۹۵۔

﴿ ایل سی ایٹ سائٹ: (۵) ۱۱۵۔

-ب-

﴿ روایت: (۲) ۳۹۔

بیع:

﴿ بیع کی تعریف اور حضرات فقہاء کا اختلاف: (۳) ۳۹۔

﴿ خرید و فروخت کے احکام: (۳) ۱۷۔

﴿ عقد بیع میں شرائط: (۲) ۱۵۔

﴿ بیع کی معمولی جہالت کا حکم: (۲) ۱۶۷۔

﴿ بیع اور وعدہ بیع میں فرق: (۳) ۱۹۹۔

﴿ خریداری کا وعدہ: (۵) ۹۶۔

﴿ بیع میں ملائم عقد شرط لگانا: (۴) ۹۸۔

﴿ بیع میں متعارف شرط لگانا: (۴) ۹۸۔

﴿ بیع میں منافع مقتضائے عقد شرط لگانا: (۴) ۹۹۔

﴿ خرید و فروخت کے چند بنیادی قواعد: (۵) ۷۸۔

﴿ بیع و شرط: (۷) ۲۸۷۔

﴿ بیع و شراہ: (۸) ۹۹۔

﴿ بیع اور ربا میں بنیادی فرق: (۶) ۲۳۷۔

﴿ بیع اور اجارہ میں فرق: (۴) ۱۱۶۔

﴿ بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی: (۴) ۱۶۲۔

﴿ سودے کی بات چیت Bargaining: (۵) ۹۳۔

﴿ جبری بیع کو کسی صورت میں جائز ہے: (۸) ۹۱، ۹۳۔

۹۷، ۹۷۔

﴿ بیع بالوفاء: (۲) ۲۱ - (۳) ۱۳۳ - (۴) ۹۹ - (۵) ۹۸۔

۲۸۷ (۷)۔

﴿ بیع الغنیم: (۲) ۱۵۔

﴿ بیع النسیا: (۳) ۲۹۹۔

﴿ بیع الغائب مع خيار الرقبة، غائب چیز کی بیع اور خيار

﴿ بیع نسیدہ کے معنی: (۲) ۴۲۔

﴿ بیع نسیدہ کے صحیح ہونے کی شرائط: (۲) ۴۲۔

﴿ ادھار خرید و فروخت: (۲) ۳۱۔

﴿ دینار کو دینار کے بدلے ادھار بیچنا: (۲) ۹۲۔

﴿ بیع نسیدہ اور بیع حال میں فرق: (۲) ۴۲۔

﴿ بیع النسیدہ اور بیع الغائب بالتاجز میں فرق: (۲) ۴۳۔

﴿ بیع الجمع ان بالجمع ان نسیدہ میں اختلاف فقہاء: (۲) ۵۱۔

﴿ ذہب اور فضہ میں بیع نسیدہ اور بالغائب بالتاجز دونوں

حرام ہیں: (۲) ۶۵ - (۴) ۱۵۲۔

﴿ بیع حال: (۲) ۴۳، ۴۲ - (۴) ۲۸، ۱۵۲، ۱۷۱، ۱۷۵۔

﴿ بیع مؤجل اور حال میں استحقاق کی وجہ سے فرق: (۴) ۱۷۵۔

﴿ بیع مؤجل (ادھار ادا نگی کی بنیاد پر بیع): (۲) ۴۰،

۴۳، ۴۴، ۴۵ - (۴) ۹۶، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۸۳ - (۵) ۸۳،

۸۹ - (۶) ۱۸۰۔

﴿ قسطوں پر خرید و فروخت: (۲) ۴۵ - (۳) ۸۹، ۹۱۔

﴿ بیع سلم: (۲) ۵۰ - (۳) ۲۶۲ - (۶) ۳۰۹۔

﴿ بیع سلم اور اسکی شرائط: (۲) ۵۰ - (۵) ۱۳۸۔

﴿ سلم کے معنی: (۵) ۱۳۷۔

﴿ بیع فاجل بالعاجل: (۲) ۵۱۔

﴿ مسلم فیہ کی عدم موجودگی میں بیع سلم کرنا: (۲) ۵۲۔

﴿ مسلم فیہ کی توثیق کفیل کے ذریعے: (۲) ۵۵۔

﴿ بیع سلم میں مدت: (۲) ۵۵۔

﴿ مدت سلم کا وجود محتمل نہ ہو: (۲) ۵۶۔

- ۱۔ حیوان میں بیع سلم کا حکم: (۲) ۶۳۔  
۲۔ رب السلم، راس مال السلم، مسلم فی: (۳) ۲۶۲۔  
۳۔ بیع سلم اور تجارتی سود: (۶) ۳۰۹۔  
۴۔ سلم بطور طریقہ تمویل: (۵) ۱۵۱۔  
۵۔ سلم کے معاہدے سے فائدہ اٹھانے کے دو طریقے: (۵) ۱۵۲۔  
۶۔ متوازی سلم Paralled Salam کے چند قواعد: (۵) ۱۵۳۔  
۷۔ بیع صرف: (۲) ۷۷، ۷۶، ۷۲۔ (۳) ۱۳۲، ۱۳۱۔ (۲) ۱۱۳۔  
۸۔ بیع المزانی: (۲) ۱۱۹، ۱۱۷، ۱۱۶۔  
۹۔ بیع صرف میں تماثل اور برابری ضروری ہے: (۲) ۶۹۔  
۱۰۔ ذہب اور غیر ذہب سے مرکب چیز کی بیع: (۲) ۶۵۔  
۱۱۔ اموال ربویہ اور غیر ربویہ سے مرکب اشیاء کی بیع: (۲) ۶۶۔  
۱۲۔ مختلف ممالک کی کرنسیاں سرکاری نرخ سے کم یا زیادہ پر بیچنے کا حکم: (۲) ۸۳۔ (۳) ۱۵۵۔  
۱۳۔ دینار کو دینار کے بدلے ادھار بیچنا دیکھئے بیع نسبیہ۔  
۱۴۔ بیع الکالی بالکالی: (۲) ۸۷۔ (۳) ۱۵۵۔ (۷) ۲۳۳۔  
۱۵۔ بیع قبل القبض: (۲) ۹۳۔ (۳) ۸۱۔ (۷) ۲۱۷۔  
۱۶۔ قبضہ سے پہلے بیع کرنے کا حکم: (۲) ۹۳۔  
۱۷۔ زمین کی بیع قبل القبض: (۲) ۹۷۔  
۱۸۔ سودا خود حاصل کیے بغیر بیع Short Sale: (۵) ۱۲۰۔  
۱۹۔ مستقبل کی تاریخ کی خرید و فروخت (المستقبلات) (۲) ۱۲۰۔ (۶) ۲۵۳۔  
۲۰۔ مستقبل کی طرف منسوب بیع: (۵) ۹۷۔  
۲۱۔ غیر مملوکہ چیز کی بیع کرنا: (۲) ۱۸۶۔  
۲۲۔ غائب سودے (Forward Sale): (۳) ۲۵۶۔  
۲۳۔ بیع مالا یملکہ الانسان: (۳) ۲۶۱۔  
۲۴۔ اجناس میں حاضر و غائب سودے: (۷) ۱۹۷۔  
۲۵۔ حاضر سودا Spot Sale: (۷) ۲۱۷، ۱۹۶۔  
۲۶۔ بیع المعدوم: (۳) ۲۳۷۔  
۲۷۔ بیع محالہ: (۲) ۱۱۰۔  
۲۸۔ خط مقلید کی بیع غیر مقلید کے ساتھ جائز نہیں: (۲) ۱۱۳۔  
۲۹۔ بیع المناذہ: (۲) ۱۶۲۔  
۳۰۔ پھلوں کی بیع کے درجات اور ان کا حکم: (۲) ۱۲۸۔  
۳۱۔ بدو صلاح: (۲) ۱۲۵، ۳۸۔  
۳۲۔ موجودہ باغات میں بیع کا حکم: (۲) ۱۲۷۔  
۳۳۔ پکنے سے پہلے پھلوں کی بیع: (۲) ۱۲۵۔  
۳۴۔ بیع الحاضر للہادی: (۳) ۳۰۔  
۳۵۔ بیع حاضر للہادی کی تعریف و حکم: (۲) ۱۵۵۔  
۳۶۔ شہری کا دیہاتی کیلئے بیع کرنا: (۲) ۱۵۵۔  
۳۷۔ شہری کا دیہاتی کے مال کو فروخت کرنا: (۱) ۱۸۵۔  
۳۸۔ بیع الحاضر للہادی میں فقہاء کے اقوال: (۲۰) ۱۵۶۔  
۳۹۔ بیع العیہ: (۲) ۱۲۷۔  
۴۰۔ بیع العیہ Buy Back: (۶) ۱۲۷۔

- ﴿بیع عریضہ کی صورت: (۲) ۱۱۷۔﴾  
 ﴿بیع الایترار کی دو قسمیں: (۳) ۲۳۳۔﴾  
 ﴿بیع بانقسط: (۳) ۹۱۔﴾  
 ﴿بیع غرر: (۲) ۱۶۴۔﴾  
 ﴿بیع غرر کی ممانعت اور اسکی تفصیل: (۲) ۱۶۴۔﴾  
 ﴿بیع المصاۃ: (۲) ۱۶۴۔﴾  
 ﴿بیع علی بیع احیہ کی تشریح: (۲) ۱۶۸۔﴾  
 ﴿اپنے بھائی کی بیع پر بیع کرنا: (۲) ۱۶۸۔﴾  
 ﴿کیا غیر مسلم بھی بیع علی بیع احیہ میں داخل ہیں: (۲) ۱۶۹۔﴾  
 ﴿سوم علی سوم احیہ کی تشریح: (۲) ۱۶۸۔﴾  
 ﴿سوم علی سوم احیہ اور بیع علی بیع احیہ میں فرق: (۲) ۱۶۹۔﴾  
 ﴿بیع نجش کی تعریف: (۲) ۱۷۳۔﴾  
 ﴿نجش کے لغوی و اصطلاحی معنی: (۲) ۱۷۳۔﴾  
 ﴿نجش کے ذریعے بیع کا حکم: (۲) ۱۷۳۔﴾  
 ﴿بیع نجش کی ایک مستثنیٰ صورت: (۲) ۱۷۶۔﴾  
 ﴿فضولی کی بیع: (۲) ۱۷۶۔﴾  
 ﴿بیع مناقصہ (ٹینڈر) کا حکم: (۲) ۱۸۱۔﴾  
 ﴿نیلای کی بیع (بیع المزایہ، بیع من یزید): (۲) ۱۸۲۔﴾  
 ﴿نیلای کے جواز میں اختلاف فقہاء: (۲) ۱۸۲۔﴾  
 ﴿ہر قسم کے اموال میں نیلای جائز ہے: (۲) ۱۸۵۔﴾  
 ﴿بہتین فی بہتین: (۵) ۲۶۷۔﴾  
 ﴿بیع الدین من غیر علیہ الدین: (۲) ۲۱۹۔ (۳) ۱۳۵۔﴾  
 ﴿بیع الدین بالدین: (۳) ۱۶۶۔ (۷) ۲۳۳۔ (۵) ۱۷۱۔﴾  
 ﴿دین کی بیع جائز ہے یا نہیں: (۳) ۱۳۵۔﴾  
 ﴿بیع تعاطی (بیع بالتعاطی، بیع معاظات): (۳) ۲۲۵، ۲۰۳۔﴾  
 ﴿بیع تعاطی کی دو قسمیں: (۳) ۲۲۵۔﴾  
 ﴿بیع الایترار: (۳) ۲۳۱۔﴾  
 ﴿بیع الاستجرار کی دو قسمیں: (۳) ۲۳۳۔﴾  
 ﴿بیع بانقسط: (۳) ۹۱۔﴾  
 ﴿بیع غرر کی مجرہ کی بیع: (۳) ۲۹۔﴾  
 ﴿تجارتی نام اور تجارتی علامت (Trade Mark) کی بیع: (۳) ۸۱۔﴾  
 ﴿حقوق مجرہ کی خرید و فروخت، بیع الحقوق: (۳) ۱۶۵۔﴾  
 ﴿بیع مساومہ: (۳) ۱۱۸۔ (۵) ۸۳، ۷۷۔﴾  
 ﴿بیع مراہجہ: (۳) ۲۵۰، ۱۲۰۔﴾  
 ﴿بیع المفطر: (۸) ۹۲۔﴾  
 ﴿بیع ملامسہ: (۲) ۵۵۔﴾  
 ﴿برائعات کے شرعی احکام: (۳) ۱۹۷۔﴾  
 ﴿اسلام اور برائعات کی پابندیاں: (۷) ۱۲۸۔﴾  
 ﴿بیع بشرط الخیار للمشتري: (۳) ۲۳۳۔﴾  
 ﴿بیع التلجہ: (۳) ۳۰۲۔﴾  
 ﴿بیمہ تائمن Insurance (۳) ۳۰۵، سوکرہ: (۳) ۳۰۷۔ (۶) ۲۵۔ (۷) ۲۸۸۔﴾  
 ﴿لائف انشورنس یا بیمہ زندگی Life Insurance : (۳) ۳۰۷۔﴾  
 ﴿اشیاء کا بیمہ یا تائمن الاشیاء Good Insurance : (۳) ۳۰۸۔﴾  
 ﴿ذمہ داری کا بیمہ یا تائمن المسؤولیات، قمری پارٹی انشورنس Third Party Insurance: (۳) ۳۱۰۔﴾  
 ﴿کمرشل بیمہ Commercial Insurance : (۳) ۳۱۲۔﴾  
 ﴿صحت کا بیمہ: (۳) ۳۱۷۔﴾  
 ﴿تائمن تعاونی التعاونی التائمن التعاونی یا التائمن :

- ۳۱۳(۳): ۲۸۹(۷)۔  
 بینک کی تاریخ اور قیام: ۲۳۳(۷)۔  
 بینک کے وظائف: ۲۳۴(۷)۔  
 بینک کی اقسام: ۲۳۶(۷)۔  
 بینک مرکزی: ۲۳۶(۷)۔  
 بینک عالمی: ۲۳۰(۷)۔  
 بینک مرکزی: ۲۳۴(۷)۔  
 زرعی بینک، المصرف الزراعی Agricultural Bank: ۲۳۶(۷)۔  
 صنعتی بینک، المصرف الصناعي Industrial Bank: ۲۳۷(۷)۔  
 ترقیاتی بینک، بنک التنمية Development Bank: ۲۳۷(۷)۔  
 کوآپریو بینک، المصرف التعاونی Cooperative Bank: ۲۳۷(۷)۔  
 انوسٹمنٹ بینک، بنک الاستثمار Investment Bank: ۲۳۷(۷)۔  
 کمرشل بینک، بینک التجاري Commercial Bank: ۲۳۷(۷)۔  
 برآمد میں بینک کا کردار: ۲۳۷(۷)۔  
 درآمد میں اسلامی بینکوں کا کردار: ۲۳۷(۷)۔  
 برآمد میں اسلامی بینکوں کا کردار: ۲۳۷(۷)۔  
 بولیصة الشحن Bill of Lading: ۲۳۸(۷)۔  
 بینک اور ڈیپازٹ کا تعلق: ۲۶۲(۷)۔  
 بینک ڈیپازٹس Bank Deposit، الودائع المصرفية: ۲۰۵(۵)۔  
 بینک کی انشورنس: ۳۲۱(۳)۔  
 Autuary: ۳۱۲(۳)۔  
 Mutual Insurance: ۳۱۸(۳)۔  
 اثاثے کی انشورنس: ۳۱۸(۵)۔  
 بیمہ کمپنی: ۳۰۸(۶)۔  
 بیمہ کی قسمیں Premium: ۲۵(۶)۔ ۲۸۸(۷)۔  
 بیمہ کمپنی سے کون فائدہ اٹھا رہا ہے: ۲۵(۶)۔  
 کیا بیمہ کا کاروبار سود کے بغیر چلا جاسکتا ہے: ۳۲۱(۶)۔  
 تائمن الاہیاء اور تائمن الحیاء میں بنیادی فرق: ۲۸۹(۷)۔  
 بیمہ کے طریقہ کار اور ہیئت ترکیبی کے لحاظ سے قسمیں: ۲۸۹(۷)۔  
 بیمہ کا متبادل: ۲۹۲(۷)۔  
 تائمن الاجتماع: ۲۸۹(۷)۔  
 تائمن التبادل یا امداد بائمی Mutual Insurance: ۳۱۲(۳)۔  
 تائمن التجاري: ۲۹۰(۷)۔  
 بیعانہ کی شرعی حیثیت: ۱۵۸(۴)۔  
 بیع العربون یا بیع العربان: ۱۵۸(۴)۔  
 موجودہ حالات میں بیعانہ کا حکم: ۱۶۱(۴)۔  
 بینک Bank: ۲۳۳، ۱۶۷، ۱۳۷(۷)۔  
 بینکاری Banking: ۲۳۳(۷)۔  
 بینک کی تعریف: ۲۳۳(۷)۔  
 عہد صحابہؓ میں بینکاری کی ایک مثال: ۲۰(۶)۔

- ﴿ بینک ڈیپازٹس کی اقسام: (۵) ۲۰۶۔  
 ﴿ بینک ریٹ Bank Rate: سربانک: (۷) ۲۵۵۔  
 ﴿ سودی بینکاری کا متبادل نظام: (۷) ۲۶۰۔  
 ﴿ متبادل طریقہ کار: (۷) ۲۶۰۔  
 ﴿ بینکنگ کا شرعی طریق کار: (۷) ۲۶۱۔  
 ﴿ بینکنگ انٹرسٹ Banking Interest: (۶) ۲۱۔  
 ﴿ بیلنس شیٹ Balance Sheet: (۶) ۳۰۔  
 ﴿ بلیک لسٹ Black List: (۶) ۲۹۔  
 ﴿ بوت Bot: (۵) ۱۵۷۔  
 ﴿ بلا سود بینکاری: (۶) ۲۲۴۔  
 ﴿ اسلامی بینکوں کی کارکردگی: (۵) ۱۸۷، ۲۱۱۔  
 ﴿ اسلامی بینکنگ کے چند مسائل اور ان کا حل: (۵) ۲۲۳۔  
 ﴿ بینک کی کروڑ پتی اسکیم کا حکم: (۴) ۲۲۳۔  
 ﴿ شیراز کی خریداری کے تین طریقے: (۷) ۱۹۵۔  
 ﴿ شیراز کی بیع و شراء کی شرائط: (۷) ۲۱۱۔  
 ﴿ خریدار حصص کی قسمیں: (۷) ۱۹۵۔  
 ﴿ بل آف ایکسچینج Bill of Exchange: (۴) ۱۴۳۔  
 ﴿ بل ڈسکاؤنٹنگ کا جائز طریقہ: (۳) ۲۰۹۔  
 ﴿ بیوع باطلہ: (۷) ۵۱۔  
 ﴿ بیروزگاری الاؤنس: (۷) ۹۲۔  
 ﴿ بیع الخیارات Options Sale: (۷) ۱۹۹۔  
 ﴿ برکت: (۱) ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲۔  
 ﴿ برکت کا مفہوم: (۱) ۱۳۸۔  
 ﴿ حصول برکت کا طریقہ: (۱) ۱۴۰۔  
 ﴿ بابرکت وقت: (۱) ۱۴۳۔  
 ﴿ بحرین سے مال کی آمد: (۱) ۳۷۔  
 ﴿ زمانہ جاہلیت کے بازار: (۱) ۱۱۳۔  
 ﴿ مختلف اشیاء کی خرید و فروخت اور  
 اسکی مختلف صورتیں:  
 ﴿ کاغذات کی خرید و فروخت: (۳) ۲۱۷۔  
 ﴿ الکیل کی خرید و فروخت: (۴) ۱۱۔  
 ﴿ افیون کی خرید و فروخت: (۴) ۱۳۔  
 ﴿ فی دی کی خرید و فروخت: (۴) ۱۳۔  
 ﴿ خرکی بیع: (۴) ۱۴۔  
 ﴿ تصویر والے کپڑے کی خرید و فروخت: (۴) ۱۵۔  
 ﴿ جس چیز کا جائز استعمال ہو اس کی بیع: (۴) ۱۷۔  
 ﴿ تصویر والے ڈبے میں پیک چیزوں کی خرید و فروخت:  
 (۴) ۱۸۔  
 ﴿ یہودی سے خریداری: (۴) ۲۳۔  
 ﴿ خواتین سے خرید و فروخت: (۴) ۲۳۔  
 ﴿ کتے کی خرید و فروخت: (۴) ۲۳۔  
 ﴿ ملی ملی مچوروں کی باہم بیع: (۴) ۲۵۔  
 ﴿ کونہ کی خرید و فروخت: (۴) ۲۶۔  
 ﴿ انگریزوں کے طبوسات کی سپلائی: (۴) ۲۶۔  
 ﴿ مسجد کو بیچنے کا حکم: (۴) ۲۷۔  
 ﴿ مردار جانور کی کھال کی بیع: (۴) ۳۶۔  
 ﴿ مردار اور بتوں کی خرید و فروخت: (۴) ۳۷۔  
 ﴿ غیر مسلم ممالک سے درآمد شدہ گوشت خریدنے کا حکم:  
 (۴) ۴۰۔

- ﴿برآمد شدہ گوشت کی شکل کا حکم﴾: ۴۶(۴)۔  
 ﴿بینک کے توسط سے جائیداد وغیرہ خریدنا﴾: ۵۲(۴)۔  
 ﴿مسلمان کا شراب کو سرکہ بنا کر بیچنے کا حکم﴾: ۵۶(۴)۔  
 ﴿ایام فتنہ میں ہتھیار فروخت کرنے کے بارے میں اختلاف فقہاء﴾: ۷۵(۴)۔  
 ﴿تصویر والے کارمنش کی سپلائی﴾: ۲۰(۴)۔  
 ﴿جان دار اشیاء کی تصاویر کی خرید و فروخت﴾: ۲۱(۴)۔  
 ﴿مسجد میں خرید و فروخت﴾: ۱۲۶(۱)۔  
 ﴿مسجد نبوی ﷺ کی زمین کی خریداری﴾: ۲۶۷(۱)۔  
 ﴿انعامی بانڈ کا حکم﴾: ۷۸(۴)۔  
 - پ -

### پیشے:

- ﴿لوہار﴾: ۱۲۶(۱)۔  
 ﴿بڑھئی﴾: ۱۳۳(۱)۔ ۲۲(۴)۔  
 ﴿دورزی کا پیشہ﴾: ۱۲۹(۱)۔ ۲۲(۴)۔  
 ﴿بہتساب﴾: ۱۳۶(۱)۔  
 ﴿کپڑے بننے کا پیشہ﴾: ۱۳۰(۱)۔  
 ﴿سمسرة کے معنی﴾: ۱۹۶(۲)۔  
 ﴿سمسرة کی معروف صورت﴾: ۱۹۷(۲)۔  
 ﴿دلالی (کمیشن ایجنٹ) میں فیصد کے حساب سے اجرت طے کرنا﴾: ۲۰۰(۲)۔ ۱۲۳(۴)۔  
 ﴿آزہت اور دلالی کے درمیان وساطت ختم کرنا﴾: ۱۱۲(۷)۔  
 ﴿اشاک آپکھنچ میں دلالی﴾: ۱۹۴(۷)۔  
 ﴿دلالی کی اجرت کے بارے میں اختلاف فقہاء﴾: ۱۹۴(۲)۔  
 ﴿کمیشن ایجنٹ (دلال)﴾: ۱۳۶(۱)۔ دلالی کا پیشہ اور اس پر اجرت: ۱۱۹(۴)۔  
 ﴿آزماتیوں کا کاروبار﴾: ۱۵۴(۲)۔ ۲۵(۴)۔  
 ﴿مزارعت کا پیشہ: دیکھئے مزارعت۔﴾  
 ﴿کسب الحجام / حجامت کا پیشہ﴾: ۲۱، ۱۳(۴)۔  
 ﴿مسلمان کا غیر مسلم حکومت کے اداروں میں ملازمت کرنا﴾: ۵۰(۴)۔  
 ﴿جن ہونٹوں میں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت ہوتی ہو ان میں ملازمت کرنے کا حکم﴾: ۴۸(۴)۔  
 ﴿تجارت کا پیشہ: دیکھئے تجارت۔﴾  
 ﴿آرڈر پر چیزیں تیار کر کے بیچنے کا پیشہ: دیکھئے استحصاع۔﴾  
 ﴿انعامی بانڈ بیچنے کا پیشہ: دیکھئے انعامی بانڈ۔﴾  
 ﴿پھل فروش کا پیشہ: دیکھئے بیع۔﴾  
 ﴿مسلمان کا شرک کی مزدوری کرنے کا حکم: دیکھئے اجارو۔﴾  
 ﴿تعویذ گندہ کو پیشہ بنانا اور اس پر اجرت لینا: دیکھئے اجرت۔﴾  
 ﴿ڈرائیور دیکھئے: اجارو۔﴾  
 ﴿اکاؤنٹینٹ کی آمدنی کا حکم﴾: ۱۳۵(۴)۔  
 ﴿مختلف ممالک کی کرنسی بیچنے کا پیشہ: دیکھئے بیع نوٹ۔﴾  
 ﴿پیشے کی بنیاد پر طبقاتی تقسیم﴾: ۹۸(۷)۔  
 ﴿فیلیشن﴾: ۲۴۰(۲)۔ ۲۳۲(۴)۔  
 ﴿باتھ سے روزی کمانا﴾: ۶۰(۱)۔  
 ﴿مکانوں اور دکانوں کی گیزی﴾: ۷۰(۳)۔  
 ﴿مروجہ گیزی کا متبادل﴾: ۷۹(۳)۔  
 ﴿پراویڈنٹ کی تعریف و موجودہ شکل﴾: ۱۹۴(۲)۔

- ﴿ تجارتی سود عقل اور شرع کی روشنی میں دیکھئے: ربا ﴾  
 ﴿ تجارتی لائسنس پر مٹ کے مفاسد: (۷) ۱۱۱۔  
 ﴿ شیئرز سے تجارت (Capital Gain) کا حکم: (۷) ۲۱۵۔  
 ﴿ تحفیف (ٹاپ ٹول میں کمی کرنا): (۱) ۲۳۱، ۲۳۸، ۲۵۴۔  
 ﴿ ایسی چیز کی تجارت جسکا پہننا مرد کیلئے مکروہ ہے: (۲) ۱۳۔  
 ﴿ تجارتی قافلے Commercial Caravam: (۶) ۷۰، ۷۱۔  
 ﴿ تلقی الرکبان: (۲) ۱۳۴۔  
 ﴿ تلقی البیوع: (۲) ۱۳۴۔  
 ﴿ تلقی جلب کا معنی اور اسکا حکم: (۲) ۱۳۹، (۶) ۲۳۵۔  
 ﴿ تلقی جلب کی حد کیا ہے؟: (۲) ۱۵۲۔  
 ﴿ تحفیل کسے کہتے ہیں؟: (۲) ۱۳۴۔  
 ﴿ تصریہ اور تحفیل میں فرق: (۲) ۱۳۰۔  
 ﴿ مصراۃ کی وضاحت: (۲) ۱۳۰۔  
 ﴿ تعلیق التملیک علی الخطر: (۲) ۱۵۶، (۴) ۷۶، ۷۷، ۷۸۔  
 ﴿ اتمان دیکھئے ب۔یر۔  
 ﴿ تمویل فائننسنگ: (۵) ۴۸، ۴۷، (۷) ۲۴۵۔  
 ﴿ سرمایہ: (۶) ۲۳۰، ۱۱۳۔  
 ﴿ سرمایہ لگانا: (۶) ۱۱۱۔  
 ﴿ تمویلی اجارہ: دیکھئے اجارہ۔  
 ﴿ تمویلی شعبے Financing Sector: (۵) ۶۳۔  
 ﴿ طریقہ تمویل Mode of Financing: (۶) ۶۷۔  
 ﴿ پراویڈنٹ فنڈ: (۳) ۳۳۱۔  
 ﴿ پراویڈنٹ فنڈ کے بارے میں علماء کا اختلاف: (۲) ۱۹۵۔  
 ﴿ پریمیم: دیکھئے قسط۔  
 ﴿ پریمری نوٹ یا ہنڈی: دیکھئے شیئرز۔  
 ﴿ پیداوار کی کسیت اور کیفیت: (۷) ۶۶۔  
 ﴿ پیداوار کیلئے آزاد منڈی کا قیام: (۷) ۹۱۔  
 ﴿ پی۔ ایل۔ سی: (۶) ۳۶۲۔  
 ﴿ پراسپیکٹس، نشرۃ الارصاد Prospectus: (۷) ۱۷۷۔  
 ﴿ وسائل پیداوار Factor of Production: (۸) ۱۴۔  
 ﴿ پریشانیوں کا علاج (خطاب): (۱) ۱۳۵۔  
 ﴿ -ت-

### تجارت:

- ﴿ تجارت: (۳) ۸۷، ۸۷۔  
 ﴿ تجارت کی فضیلت: (۱) ۸۳، ۸۱۔  
 ﴿ تجارت دین بھی دنیا بھی (خطاب): (۱) ۹۱۔  
 ﴿ تاجر: (۱) ۳۳، ۶۴، ۷۲، ۸۷، ۲۰۸۔  
 ﴿ تجارت کیلئے بازاروں میں جانا: (۱) ۱۱۵۔  
 ﴿ بغرض تجارت سمندری سفر: (۱) ۱۲۴۔  
 ﴿ تجارتی معاملات میں قسمیں کھانا: (۱) ۲۰۹۔  
 ﴿ تجارتی نام اور تجارت کی بیج: دیکھئے بیج۔  
 ﴿ تجارتی لائسنس: (۳) ۸۳۔  
 ﴿ تجارت خمر کی حرمت: (۴) ۵۸۔  
 ﴿ تجارتی دستاویزات Commercial Parper: (۶) ۶۷۔



- (۵) ۱۷۰۔ ﴿ترقیاتی تمویل ادارے﴾ (۷) ۲۵۸۔
- ﴿تمویل ادارے﴾ Financial Institution (۵) ۱۱۸۔
- ﴿خساراتی تمویل﴾ Deficit Financing (۷) ۲۹۲۔
- ﴿H B F C ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن﴾ (۶) ۱۲۹۔
- ﴿خساراتی تمویل کا متبادل طریقہ﴾ (۷) ۲۹۷۔
- ﴿ایکسپورٹ فنانسنگ کے طریقے﴾: (۳) ۲۰۸۔
- ﴿تمویل الواردات﴾ Import Financing (۷) ۲۵۰۔
- ﴿پوسٹ شپمنٹ فنانسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ﴾: (۳) ۲۰۹، ۲۰۸۔
- ﴿تمویل الصادرات﴾ Export Financing (۷) ۲۵۰۔
- ﴿اثاثوں پر مبنی فنانسنگ﴾: (۵) ۱۸۔
- ﴿منصوبوں کی تمویل﴾ Project Financing (۷) ۱۵۷۔
- ﴿اعادہ تمویل الصادرات﴾ Export Refinancing (۷) ۲۷۹، ۲۵۰۔
- ﴿درآمد کی تمویل﴾ Import Financing (۵) ۵۳۔
- ﴿تمویل الصادرات کی دو قسمیں﴾:
- ۱) تمویل قبل الشحن Pre Shipment Financing (۷) ۲۷۷، ۳۷۶۔
- ۲) تمویل بعد الشحن Post Shipment Financing (۷) ۲۷۷، ۳۷۶۔
- ﴿مشارکہ فنانسنگ پر چند اعتراضات﴾: (۵) ۶۲۔
- ﴿وقتی تمویل﴾ Overright Financing (۵) ۹۶۔
- ﴿غیر معمر فی تمویل ادارے﴾ NBFIS: (۵) ۲۰۰۔
- ﴿مراہقہ تمویل کی بنیادی خصوصیات﴾: (۵) ۸۶۔
- ﴿تمویل قبل الشحن کے دو طریقے﴾: (۷) ۲۷۶۔
- ﴿اسلام کے طریقہ ہائے تمویل میں دشواریاں﴾: (۷) ۲۶۳۔
- ﴿مشارکہ فنانسنگ پر چند اعتراضات﴾: (۵) ۶۲۔
- ﴿تخلیق زر کا عمل﴾: دیکھئے زر۔
- ﴿تخفیف زر﴾: دیکھئے زر۔
- ﴿تخصیص﴾ Liquidation (۵) ۲۸۔
- ﴿آباد کاری کی تمویل﴾: (۵) ۱۹۵۔
- ﴿تمولی خدمات﴾: (۵) ۱۹۷۔
- ﴿تطہیر﴾ Purification (خالص کرنا، پاک کرنا): (۵) ۱۶۷، ۱۶۶۔
- ﴿تعمیر (Rate Control) کی فقہی حیثیت﴾: (۷) ۱۲۷۔
- ﴿ذریعہ تبادلہ﴾ Medium of Exchange (۵) ۱۸۔
- ﴿تعمیر کا مطلب﴾: (۲) ۷۹۔ (۷) ۱۲۵، ۱۲۰۔
- ﴿آئینہ تجارت﴾: (۵) ۱۹۹۔
- ﴿سعر المینک﴾: (۷) ۲۵۵۔
- ﴿اشتراک کردہ سرمایہ﴾: (۷) ۱۷۸۔
- ﴿تظہیر (عبارت ظہری لکھنا)﴾ Endorsement (۷) ۱۸۷۔
- ﴿تختہ توازن﴾ Balance Sheet (۷) ۱۸۷۔

- (۷) ۲۵۱۔ ﴿جوا: دیکھئے قار۔﴾
- ﴿تقریر الامکانیات Feasibility Report: (۷)﴾ (۷) ۱۷۶۔ ﴿ادائیگی کی تاخیر پر جرمانہ (تعویض مالی): (۵) ۱۳۶۔﴾
- (۷) ۲۷۱۔ ﴿تاخیر کی وجہ سے جرمانہ: (۵) ۱۳۶۔﴾
- ﴿جامد اثاثہ جات Fixed Assets: (۵) ۵۵۔﴾
- ﴿بحال: (۲) ۱۹۸۔ (۳) ۱۲۱۔﴾
- ﴿بحالہ کا حکم: (۳) ۱۲۱۔﴾
- ﴿جدک: (۳) ۷۶۔﴾
- ﴿جوائنٹ اسٹاک کمپنی دیکھئے کمپنی۔﴾
- ج-
- ﴿حرام کی دو قسمیں: (۱) ۲۶۲۔﴾
- ﴿حرام پیسوں کا انجام: (۱) ۲۵۲۔﴾
- ﴿حوالہ کی تعریف: (۲) ۲۱۳۔ (۳) ۱۳۸۔﴾
- ﴿حوالہ اور دین میں فرق: (۳) ۱۳۶۔﴾
- ﴿حوالہ کے نام ہونگی دو صورتیں: (۳) ۱۳۳۔﴾
- ﴿حوالہ میں رجوع کا مسئلہ: (۲) ۲۱۵۔ (۳) ۱۳۹۔﴾
- ﴿حوالہ صحیح ہونے کی شرط: (۳) ۱۳۳۔﴾
- ﴿حوالہ کی تین شکلیں: (۳) ۱۳۵، ۱۳۳۔﴾
- ﴿موجودہ دور میں حوالہ کی صورتیں: (۳) ۱۳۲۔﴾
- ﴿قصص: (۳) ۱۵۔﴾
- ﴿حق احساس: (۵) ۱۹۷۔﴾
- ﴿حقوق مجردہ کی بیع: دیکھئے بیع۔﴾
- ﴿حقوق مجردہ کی قسمیں: (۲) ۳۲۔﴾
- ﴿حقوق المحب Drawing Rights: (۷) ۲۲۹۔﴾
- ﴿حقوق المحب S.D.R: (۷) ۲۲۹۔﴾
- ﴿حقوق کا عوض لینے کے دو طریقے: (۳) ۸۰۔﴾
- (۷) ۱۸۱۔ ﴿ڈیویڈنڈ کی تقسیم کے دو طریقے: (۷) ۱۸۱۔﴾
- ﴿تجیر: (۸) ۷۶، ۷۵۔﴾
- ﴿تقسیم دولت: (۷) ۲۶۳۔﴾
- ﴿ترقی Development: (۷) ۲۰۔﴾
- ﴿غیر مسلموں کی ترقی کاراز: (۱) ۲۵۴۔﴾
- ﴿تحدید اسقف: (۷) ۲۶۸، ۲۶۶۔﴾
- ﴿تحمین Speculation: (۷) ۱۹۵۔﴾
- ﴿تائیم: (۷) ۱۲۹، ۱۲۵، ۱۱۷۔﴾
- ﴿تخوؤ: (۱) ۳۶، ۱۹۶، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۶۹، ۲۷۰۔﴾
- ﴿تخلیہ کسے کہتے ہیں؟: (۲) ۹۳۔﴾
- ﴿توبیہ: (۲) ۱۳۲۔﴾
- ث-
- ﴿ٹریڈ مارک: (۳) ۸۱، ۳۱۔﴾
- ﴿ٹھیکیداری کی اقسام: دیکھئے استععار۔﴾
- ﴿ٹرانچ Tranch: (۷) ۲۲۹۔﴾
- ث-
- ﴿ٹن: (۳) ۹۳، ۹۴، ۱۵۳، ۲۳۶۔﴾
- ﴿ثمنیت: (۲) ۸۲، ۷۹۔﴾
- ﴿اثمان متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے: (۲) ۷۲۔﴾
- ج-
- ﴿جھوٹ اور اس کی مروجہ صورتیں (خطاب): (۱) ۱۹۳۔﴾
- ﴿جمع کی معمولی جہالت کا حکم: دیکھئے بیع۔﴾
- ﴿جہالت: (۲) ۲۲۳، ۲۶۱۔ (۳) ۸۰، ۵۵، ۴۷۔﴾

- ﴿جبل الجبلہ: (۲) ۵۶﴾  
 ﴿جبل الجبلہ: (۲) ۲۳۳﴾  
 ﴿حسن قضاء: (۶) ۳۰۷، ۱۵﴾  
 ﴿حسن اداء: (۶) ۳۰۸﴾  
 ﴿حصہ (سهم) Share: (۷) ۱۷۹﴾  
 ﴿السهم المسجل Registered Share: (۷) ۱۷۹﴾  
 ﴿السهم الحامل Bearer Share: (۷) ۱۷۹﴾  
 ﴿مداخلت کے اعتبار سے حصص کی دو قسمیں:  
 (۱) السهم العادی Ordinary Share: (۷) ۱۷۹  
 (۲) السهم المفاض Preference Share: (۷) ۱۷۹﴾  
 ﴿جس: (۸) ۸۶﴾  
 ﴿حاجت کی تعریف: (۸) ۱۰۵﴾  
 ﴿اجتماعی حاجت: (۸) ۱۰۶﴾  
 ﴿عمومی حاجت: (۸) ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۸﴾  
 ﴿حق کاشتکاری کی وراثت: (۳) ۱۲۸﴾  
 ﴿دوسروں کے حقوق ادا کرنے میں کوتاہی: (۱) ۲۳۱﴾  
 ﴿۲۶۰، ۲۵۰﴾  
 ﴿حکرو کا لفظی معنی: دیکھئے احکام﴾  
 ﴿خ-  
 ﴿خیار مغبون: (۲) ۳۸، ۳۹، ۳۵﴾  
 ﴿غائب چیز کی اور خیار رویت: دیکھئے ج-  
 ﴿خیار شرط کے بارے میں اختلاف آئمہ: (۲) ۲۲﴾  
 ﴿خیار التروی: (۲) ۲۲﴾  
 ﴿خیار رویت: (۳) ۶۹، ۶۷، ۶۶، ۶۳﴾  
 ﴿خیار مجلس کے بارے میں اختلاف فقہاء: (۲) ۲۵﴾  
 ﴿اگر خیار شرط میں مدت متعین نہ ہو: (۲) ۲۶﴾  
 ﴿خراب موقوف: (۲) ۲۳۳﴾  
 ﴿خراب مقاسر: (۲) ۲۳۳، ۱۵۸﴾  
 ﴿خراب: (۳) ۱۷۶﴾  
 ﴿خلاصہ: (۳) ۲۳۵، (۵) ۱۲۰، (۸) ۳۶، ۶۵، ۹۰﴾  
 ﴿۱۱۷، ۱۲۷﴾  
 ﴿خدمات: (۵) ۷۳، ۳۰﴾  
 ﴿خرید و فروخت: دیکھئے ج-  
 ﴿خلو (بکری): (۳) ۷۱﴾  
 ﴿خلو کی چند صورتیں: (۳) ۷۲﴾  
 ﴿-۱-  
 ﴿دنیا سے دل نہ لگاؤ (خطاب): (۱) ۲۵﴾  
 ﴿دنیا کی مثال: (۱) ۳۰، ۳۷، ۴۱﴾  
 ﴿کیا مال و دولت دنیا ہے؟ (خطاب): (۱) ۲۵﴾  
 ﴿دھوکہ: (۱) ۲۳، ۳۳، ۵۳، ۸۳، ۹۵، ۱۰۳، ۱۳۰، ۱۵۵﴾  
 ﴿۲۰۹، ۲۳۳، ۲۳۹﴾  
 ﴿دنیا کی زندگی دھوکہ میں نہ ڈالے: (۱) ۳۳﴾  
 ﴿دنیا کو دین بتانے کا طریقہ: (۱) ۵۳﴾  
 ﴿مومن کی دنیا بھی دین ہے: (۱) ۶۰﴾  
 ﴿دھوکہ سے محفوظ رہنے کا نبوی ﷺ طریقہ: (۲) ۳۳﴾  
 ﴿(۳) ۱۷۵﴾  
 ﴿دھوکہ کی صورت میں معاملہ ختم کرنے کا اختیار: (۲) ۱۵۱﴾  
 ﴿دلالتی: دیکھئے پی-  
 ﴿دین: دیکھئے قرض-  
 ﴿درآمد کنندہ Importer: (۵) ۵۲﴾  
 ﴿دولت: (۷) ۳۰، ۳۵، ۵۹، ۶۱، ۶۷، ۱۲۹، ۱۳۸﴾

- ۲۶۳۔ ﴿روزہ کمانے میں عاری نہیں: (۱)﴾ ۶۱۔  
 ﴿پیدائش دولت: دیکھئے نظام۔  
 ﴿درآمد میں بینک کا کردار: (۷)﴾ ۲۳۷۔  
 ﴿ذخیل کار: (۸)﴾ ۱۹۶، ۱۸۵۔  
 ﴿دفنہ: (۸)﴾ ۱۶۶، ۱۶۳۔  
 ﴿درآمد برآمد: دیکھئے اپورٹ ایکسپورٹ۔  
 - ذ -  
 ﴿ڈرافٹ Draft: (۴)﴾ ۱۳۳۔  
 ﴿ڈیفنس برابر کرنا: (۳)﴾ ۲۳۔  
 - ذ -  
 ﴿اہل زمانہ کی ذمہ داری: (۱)﴾ ۲۷۳۔  
 ﴿معاہلات جدیدہ اور علماء کی ذمہ داریاں (خطاب): (۱)﴾ ۶۷۔  
 ﴿تحقیق کے میدان میں اہل علم کی ذمہ داریاں: (۱)﴾ ۷۵۔  
 ﴿فقیدہ کی ذمہ داری: (۱)﴾ ۷۵۔  
 ﴿ذوات الثمیرہ: (۲)﴾ ۶۳، (۵)﴾ ۳۶۔  
 ﴿ذوات الامثال: (۲)﴾ ۶۳، (۵)﴾ ۳۶۔  
 ﴿ذخیرہ اندوزی: (۷)﴾ ۸۷، ۵۰۔  
 ﴿طویل الیعاد ذمہ داریاں Long Term Liabilities: (۷)﴾ ۱۸۸۔  
 ﴿رواں ذمہ داریاں Corrent Liabilities: (۷)﴾ ۱۸۸۔  
 - ذ -  
 ﴿روزہ حلال کمانا بالواسطہ عبادت ہے: (۱)﴾ ۵۸۔  
 ﴿حضور ﷺ اور روزہ حلال کے طریقے: (۱)﴾ ۵۹۔  
 ﴿ہاتھ سے روزہ کمانا: (۱)﴾ ۶۰۔  
 ﴿روزہ کمانے میں عاری نہیں: (۱)﴾ ۶۱۔  
 ﴿فراخی رزق کا عمل: (۱)﴾ ۱۳۳۔  
 ﴿رزق کی طلب مقصود زندگی نہیں (خطاب): (۱)﴾ ۱۷۱۔  
 ﴿رزق کی تقسیم من جانب اللہ: (۱)﴾ ۱۷۸۔  
 ﴿حلال روزگار نہ چھوڑیں: (۱)﴾ ۱۷۸۔  
 ﴿رضامندی: (۱)﴾ ۱۸۵، ۱۸۳، ۱۸۸، (۵)﴾ ۳۹، ۳۵، ۶۲۔  
 ﴿اموال ربویہ: (۲)﴾ ۶۶، ۶۸، ۸۳، ۸۵، ۱۱۰، ۱۱۵۔  
 ﴿اموال غیر ربویہ: (۲)﴾ ۶۶۔  
 ﴿ربا (سود)  
 ﴿ربا: (۵)﴾ ۹۰، (۶)﴾ ۳۲۵، ۵۳، ۳۹، (۷)﴾ ۲۹۸۔  
 ﴿سود: (۵)﴾ ۱۳۰، (۶)﴾ ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۳۰۔  
 ﴿ربا کے لغوی اور اصطلاحی معنی: (۶)﴾ ۲۲۶۔  
 ﴿ربا کب حرام ہوا: (۴)﴾ ۵۹۔  
 ﴿سود خور کو عذاب: (۴)﴾ ۵۹۔  
 ﴿سود کھانا: (۴)﴾ ۶۰۔  
 ﴿سود کس کو کہتے ہیں؟: (۶)﴾ ۱۳۔  
 ﴿مفسرین قرآن کی بیان کردہ تعریف ربا: (۶)﴾ ۵۳۔  
 ﴿تجارتی سود عقل اور شرع کی روشنی میں: (۶)﴾ ۲۸۷۔  
 ﴿سود مرکب اور سود مفرد: (۶)﴾ ۲۱۔  
 ﴿بینکنگ انٹرسٹ Banking Interest: (۶)﴾ ۸۹۔  
 ﴿سودی طریقہ کار کا متبادل: (۶)﴾ ۲۶۔  
 ﴿ربا سے بچنے کا متبادل طریقہ: (۴)﴾ ۶۱۔  
 ﴿سود پر تاریخی فیصلہ: (۶)﴾ ۳۳۔  
 ﴿ربا بالاجاہلیہ: (۶)﴾ ۳۹۔  
 ﴿ربا بالاجاہلیت کیا تھا؟: (۶)﴾ ۲۳۰۔  
 ﴿ربا القرآن: (۶)﴾ ۱۷۰، ۱۶۶۔

- ﴿ربا بالفضل: (۳) ۲۵- (۶) ۶۳۔﴾  
 ﴿ربا بالنسیئہ: (۳) ۱۳۵- (۶) ۶۳، ۶۴، ۲۳۰۔﴾  
 ﴿ربا بالقد: (۶) ۲۳۳، ۲۳۰۔﴾  
 ﴿ربا بالبیع: (۶) ۲۳۰۔﴾  
 ﴿صرفی سود: (۶) ۲۹۵، ۲۹۳۔﴾  
 ﴿مہاجنی ربا: (۶) ۲۹۰، ۲۳۰۔﴾  
 ﴿حرم ربہ سے متعلق قرآنی آیات: (۶) ۲۳۵۔﴾  
 ﴿آیت قرآن متعلق احکام ربا: (۶) ۲۳۵۔﴾  
 ﴿حرم ربہ سے متعلق قرآن آیات کا معروضی مطالعہ: (۶) ۳۰۔﴾  
 ﴿آیات ربا کا تاریخی تجزیہ: (۶) ۴۳۔﴾  
 ﴿جہل حدیث متعلقہ حرم ربہ: (۶) ۲۶۵۔﴾  
 ﴿ربا کی حرمت کا وقت: (۶) ۴۶۔﴾  
 ﴿ربا سے مراد کیا ہے؟: (۶) ۵۰۔﴾  
 ﴿بائبل میں ربا: (۶) ۵۱۔﴾  
 ﴿یوڈی: (۶) ۴۳۔﴾  
 ﴿عرب میں تجارتی سود: (۶) ۷۱۔﴾  
 ﴿اضافی شرح سود Excessive Rates of Interest: (۶) ۷۹۔﴾  
 ﴿سود کے مجموعی اثرات: (۶) ۱۰۸۔﴾  
 ﴿وسائل کی تخصیص پر نہ سے اثرات: (۶) ۱۰۹۔﴾  
 ﴿پیداوار پر نہ سے اثرات: (۶) ۱۱۰۔﴾  
 ﴿اثرات بد تقسیم دولت پر: (۶) ۱۱۱۔﴾  
 ﴿انٹرسٹ اور انڈیکیشن: (۶) ۱۲۳۔﴾  
 ﴿مارک اپ اور سود: (۶) ۱۲۶۔﴾  
 ﴿ربا اور نظریہ ضرورت Riba Doctrine of Necessity: (۶) ۱۲۹۔﴾  
 ﴿سود و ربا میں فرق: (۶) ۲۲۶۔﴾  
 ﴿حرمت کی بنیادی وجہ: (۶) ۹۰۔﴾  
 ﴿ربا کی حرمت کی حکمت: (۶) ۹۷۔﴾  
 ﴿مسئلہ سود: (۶) ۱۹۔﴾  
 ﴿ربا کی تشریح کے متعلق حضرت فاروق اعظمؓ کا ارشاد: (۶) ۲۲۹۔﴾  
 ﴿بیع اور ربا میں بنیادی فرق: (۶) ۲۳۷۔﴾  
 ﴿غیر سودی کاؤنٹرز: (۶) ۳۳۷۔﴾  
 ﴿سوال نمبر ربا کا جواب: (۶) ۳۲۳۔﴾  
 ﴿نقد: (۶) ۴۳۔﴾  
 ﴿رائے: (۲) ۶۹، ۶۲، ۳۱- (۵) ۱۲۳، ۱۷۲، ۱۶۵۔﴾  
 ﴿رول اوور Roll Over: (۵) ۱۹۸، ۱۹۲، ۱۱۲۔﴾  
 ﴿رشد: (۵) ۲۱، ۲۰۔﴾  
 ﴿ری شیڈول کرتا: (۵) ۱۹۸۔﴾  
 ﴿راس المال: (۵) ۱۷۵، ۳۷، ۳۵- (۶) ۲۱۔﴾  
 ﴿رنج: (۳) ۲۶۸، ۲۶۱- (۷) ۱۷۱، ۱۲۱، ۹۰، ۸۳، ۱۷- (۷) ۲۷۰، ۲۲۲۔﴾  
 ﴿ہیجمن الرنج Hedging: (۳) ۲۶۰۔﴾  
 ﴿رنج مالم - ضمن: (۲) ۸۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۶۳- (۵) ۲۶۳، ۲۵۴۔﴾  
 ﴿ربن: (۵) ۱۳۰۔﴾  
 ﴿ربن کا مطالبہ: (۳) ۹۵۔﴾  
 ﴿الربن السائل Floating Mortgage: (۳) ۱۰۰۔﴾

- (۲) الرهن الساذج Simple Mortgage : ﴿شاملات: دیکھئے ارض۔  
 (۱۰۰)۔ (۷)۔ ۲۷۰۔  
 (۳) الذمۃ الساکلہ: (۱۰۰)۔  
 ﴿سرمایہ کاری کی رقموں کو رہن بنانا: (۵)۔ ۲۲۶۔  
 ﴿زمین رہن رکھنے کے سود طریقوں کا خاتمہ: (۷)۔ ۹۰۔  
 ﴿جس جمع اور رہن میں فرق: (۷)۔ ۲۷۰۔  
 ﴿کرنٹ اکاؤنٹ سے رہن کا کام لینا: (۵)۔ ۲۲۳۔  
 - ذ -  
 ﴿زراعت: دیکھئے حرارت۔  
 ﴿زہد کی حقیقت: (۱)۔ ۲۸۔  
 ﴿زمین: دیکھئے ارض۔  
 - س -  
 ﴿سبب: دیکھئے اعانت۔  
 ﴿سلعہ: (۲)۔ ۱۵۱، ۱۷۷۔  
 ﴿سیولیت Liquidity: (۵)۔ ۱۹۳، ۱۳۲، ۱۲۰، ۹۶۔  
 ﴿سرمایہ کاری: دیکھئے تمویل۔  
 ﴿سوشل ازم: دیکھئے نظام۔  
 ﴿سادگی پروگرام Austerity Programs : (۳)۔ ۹۸۔  
 (۶)۔ ۱۵۸۔  
 ﴿سیکٹرز: (۵)۔ ۱۹۹۔  
 ﴿سکوت: (۸)۔ ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳۔  
 ﴿سلۃ البھانج: (۷)۔ ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۴۰۔  
 ﴿سود دیکھئے ربا۔  
 ﴿سمرة کے معنی: (۲)۔ ۱۹۶۔  
 ﴿سمرة کی معروف صورت: (۲)۔ ۱۹۷۔  
 - ش -  
 ﴿شاملات: دیکھئے ارض۔  
 ﴿شبہ: (۱)۔ ۲۶۴، ۲۰۵۔  
 ﴿شبہ کی تفصیل: (۱)۔ ۲۴۰۔  
 ﴿شبہات کی قسمیں: (۱)۔ ۲۳۱۔  
 ﴿شبہات: (۳)۔ ۲۷۶۔  
 ﴿مشبہات سے بچنے کا حکم (خطاب): (۱)۔ ۲۱۷۔  
 ﴿مشتبہ کے معنی: (۱)۔ ۲۱۹۔  
 ﴿شبہ ناشی عن دلیل: (۱)۔ ۲۳۱۔  
 ﴿شبہ ناشی عن غیر دلیل: (۱)۔ ۲۳۱۔  
 ﴿شرط: (۲)۔ ۱۶، ۱۹، ۲۰، (۳)۔ ۱۷، ۹۳، ۲۹۸۔  
 (۳)۔ ۷۲، ۹۳، ۹۵، (۶)۔ ۱۵، ۳۲، ۵۳، ۵۴، ۶۶، ۸۰۔  
 ﴿شیع میں شرط: (۲)۔ ۱۵۔  
 ﴿ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو:  
 (۲)۔ ۱۷، (۳)۔ ۹۵۔  
 ﴿مناقض مقتضائے عقد سے کیا مراد ہے: (۲)۔ ۲۱۔  
 (۴)۔ ۹۹۔  
 ﴿امام حنفیہ کے نزدیک شرائط کی تین قسمیں: (۲)۔ ۲۰۔  
 (۳)۔ ۹۸۔  
 ﴿بیع نسبیہ کے صحیح ہونے کی شرائط: (۲)۔ ۳۶۔  
 ﴿بیع سلم اور اسکی شرائط: (۲)۔ ۵۰، (۵)۔ ۱۳۸۔  
 ﴿سلم: (۳)۔ ۶۵، ۶۹۔  
 ﴿حرارت کی ناجائز شرطیں: (۷)۔ ۸۹۔  
 ﴿حرارت میں ناجائز شرط کا حکم: (۲)۔ ۲۳۷۔  
 ﴿ملائم عقد کے مطابق شرط لگانا: (۲)۔ ۲۰، (۳)۔ ۹۸۔  
 ﴿متعارف شرط لگانا: (۲)۔ ۲۰، (۳)۔ ۹۸۔  
 ﴿شرط قبل بالثمن: (۴)۔ ۹۹۔

- ﴿شرط لگانے اور وعدہ میں فرق﴾: (۷) ۲۸۷۔  
 ﴿خیار شرط: دیکھئے خیار۔﴾  
 ﴿شیرز کی خریداری چار شرطوں کے ساتھ جائز ہے:﴾  
 دیکھئے شیرز۔  
 ﴿ناداجی شرائط﴾: (۸) ۱۶۲۔  
شرکت:  
 ﴿مشارکہ: دیکھئے (میم) مشارکہ۔﴾  
 ﴿شرکت﴾: (۲) ۲۳۱، ۲۳۲۔  
 ﴿شرکہ﴾: (۵) ۲۳۷، ۲۹۹۔  
 ﴿نطلت (شرکت):﴾: (۵) ۱۷۹۔  
 ﴿شرکت فی المزارعت﴾: (۲) ۲۳۱۔  
 ﴿شرکت متناقصہ﴾: (۳) ۲۹۲، (۵) ۶۷، (۷) ۲۸۶۔  
 ﴿شرکت ملک﴾: (۳) ۲۹۵، ۲۹۴، (۷) ۲۸۶۔  
 ﴿شرکہ الملک﴾: (۵) ۲۹۔  
 ﴿شریک ملکیت﴾: (۸) ۲۵۴، ۱۱۰۔  
 ﴿شرکات الحکافل: دیکھئے بیر۔﴾  
 ﴿شرکہ العقد﴾: (۵) ۳۰۔  
 ﴿شرکہ الاموال﴾: (۵) ۳۰، ۳۱، ۳۰۔  
 ﴿شرکہ الوجود﴾: (۵) ۲۳۹، ۳۰۔  
 ﴿شرکہ الاعمال﴾: (۵) ۳۰۔  
 ﴿شرکہ القبل﴾: (۵) ۳۰، ۳۰۔  
 ﴿شرکہ الصنائع﴾: (۵) ۳۰۔  
 ﴿شرکہ الابدان﴾: (۵) ۲۳۰۔  
 ﴿اجتماعی شرکت جاریہ﴾: (۵) ۲۳۹۔  
 ﴿شرکت بالعروض﴾: (۵) ۲۳۷۔  
 ﴿خطۃ الشیوع﴾: (۵) ۱۷۹۔  
 ﴿شرکت کا فائدہ﴾: (۶) ۲۴۔  
 ﴿مشارکہ: دیکھئے مشارکہ۔﴾  
 ﴿شرکہ الاشخاص﴾: (۷) ۱۸۳۔  
 ﴿شرکہ السامعہ﴾: (۷) ۱۸۳۔  
 ﴿عامل شریک Working Partner﴾: (۵) ۵۱۔  
 ﴿غیر عامل حصہ دار Sleeping Partner﴾: (۵) ۳۴،  
 ۱۸۳، ۴۷، ۴۷۔  
 ﴿پارٹنیشن ٹرم شریکیت Participation Term﴾  
 Certificate: (۷) ۲۸۵۔  
 ﴿نفع نقصان میں شراکت﴾: (۶) ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۳۔  
شیرز:  
 ﴿شیرز کی خریداری کے تین طریقے﴾: (۷) ۱۹۵۔  
 ﴿شیرز کی بیع و شراء کی شرائط﴾: (۷) ۲۱۱۔  
 ﴿شیرز﴾: (۵) ۱۹۹۔  
 ﴿شیرز کی خرید و فروخت﴾: (۳) ۱۵، ۱۳۔  
 ﴿شیرز کی ابتداء﴾: (۳) ۱۵۔  
 ﴿شیرز کی حقیقت﴾: (۳) ۱۵۔  
 ﴿شیرز کی خریداری چار شرطوں کے ساتھ جائز ہے:﴾  
 (۳) ۱۷۔  
 ﴿شیرز پر زکوٰۃ﴾: (۳) ۲۷، (۷) ۲۱۸۔  
 ﴿شیرز ہولڈر Share Holder﴾: (۳) ۱۷۔  
 (۵) ۱۹۸، ۱۸۲۔  
 ﴿شیرز سرٹیفیکیشن﴾: (۳) ۱۶۔  
 ﴿شیرز اور کیپٹل گین﴾: (۳) ۲۳۔  
 ﴿شیرز کیپٹل﴾: (۵) ۱۹۹۔  
 ﴿شیرز میں سرمایہ داری کیلئے شرائط﴾: (۵) ۱۶۳۔

- ﴿شیرز کی شرعی حیثیت: (۷)﴾: ۲۱۰۔
- ﴿پنس شیر Bonus Share: (۷)﴾: ۱۹۰، ۱۸۲، ۱۸۱۔
- ﴿اشاک ایکسچج Stock Exchange: (۷)﴾: ۱۱۔
- ۱۹۹، ۱۹۳، ۱۹۳، ۱۸۳۔
- ﴿بل آف اشاک ایکسچج Bill of Stock Exchange: (۳)﴾: ۱۰۵۔
- ﴿اشاک مارکیٹس Stock Markets: (۳)﴾: ۱۵۔
- ۲۶، ۲۳، ۲۱، ۱۷۔
- ﴿شہمنت کے تین طریقے: (۳)﴾: ۲۰۳۔
- ﴿F.O.B: (۳)﴾: ۲۰۳۔
- ﴿C. and F: (۳)﴾: ۲۰۳۔
- ﴿C.I.F: (۳)﴾: ۲۰۳۔
- ﴿حصص: دیکھئے حصہ۔
- ﴿شرز شخصی کاروبار: (۷)﴾: ۱۷۵۔
- ﴿فرض قانونی Legal Person: (۳)﴾: ۲۲۸۔
- ﴿فرض شخص Fictitious Person: (۷)﴾: ۱۷۷۔
- ﴿Juristic Person: (۷)﴾: ۱۷۷۔
- ﴿Juridial Person: (۷)﴾: ۱۷۷۔
- ﴿اے۔ جی۔ ایم۔ A.G.M: (۷)﴾: ۲۱۳، ۱۸۱۔
- ﴿شہادۃ الاستثمار ڈبچہ Debenture: (۷)﴾: ۱۸۵۔
- ﴿شفعہ: (۷)﴾: ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۲۔
- ﴿لسان العرب میں شفہ کی تشریح: (۸)﴾: ۲۳۵۔
- ﴿شفہ کا اصطلاحی مفہوم: (۸)﴾: ۲۳۶۔
- ﴿شفہ کے رائج الوقت قوانین قرآن و سنت کے خلاف
- ہیں: (۸)﴾: ۲۱۷۔
- ﴿حقداروں کی تین صورتیں: (۱)﴾: ۲۱۸۔
- ﴿شرکت ملکیت: (۸)﴾: ۲۱۸۔
- ﴿شریک حقوق اراضی مملوک: (۸)﴾: ۲۱۸۔
- ﴿پڑوسی: (۸)﴾: ۲۱۸۔
- ﴿اسلام میں شفہ کے قانون کی حیثیت کسی مستقبل
- ﴿قانون کی نہیں: (۸)﴾: ۲۱۸۔
- ﴿غیر مملوکہ جائیداد میں شفہ کا حکم: (۸)﴾: ۲۲۷۔
- ﴿حقداران شفہ میں ترتیب: (۸)﴾: ۲۳۹۔
- ﴿شفہ سے بعض زمینوں کا استثناء: (۸)﴾: ۲۵۱۔
- ﴿شفہ کا مقدمہ دائر کرنے کی مدت: (۸)﴾: ۲۵۳۔
- ﴿طلب مواثبت: (۸)﴾: ۲۵۳۔
- ﴿طلب اشعار: (۸)﴾: ۲۵۳۔
- ﴿طلب خصومت: (۸)﴾: ۲۵۳۔
- ﴿شفہ کا مطالبہ کرنے کے لئے معقول مدت
- ﴿شرعی حیثیت: (۸)﴾: ۲۵۹۔
- ﴿بیعانہ کی شرعی حیثیت: دیکھئے بیعانہ۔
- ﴿محدود ذمہ داری کی شرعی حیثیت: (۷)﴾: ۲۰۷۔
- ﴿کمپنی پر ایک نظر شرعی حیثیت سے: (۷)﴾: ۲۰۵، ۲۰۳۔
- ﴿ضمان الاکتساب (Under Writing) کی شرعی
- ﴿حیثیت: (۷)﴾: ۲۱۰، ۲۰۹، ۱۷۸۔
- ﴿کافذی نوٹ کی شرعی حیثیت: دیکھئے نوٹ۔
- ﴿غیر معمرنی مالیاتی اداروں کا شرعی حکم: (۷)﴾: ۲۸۳۔
- ﴿سرحد مزاحمت ایکٹ کی شرعی حیثیت: (۸)﴾: ۲۸۷۔



۱۔ شرعی پڑوسی: (۸) ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۷۰۔

- ص -

۱۔ صافی مالیت: (۵) ۱۹۹۔

۱۔ صدق: (۱) ۵۲، ۱۱۳، ۱۳۵، ۲۱۱، ۲۲۹، ۲۶۸۔

۱۔ صفہ: (۲) ۱۰۶، ۳۷۔

۱۔ صفہ فی صفہ: (۳) ۲۹۷، ۳۰۱، ۷۱۔

- ض -

۱۔ ضمان: (۵) ۲۰، ۸۶، ۸۸، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۷۰، ۱۹۱۔

۱۹۲۔ خطرہ: (۶) ۲۲، ۲۳، ۱۳۳۔ رسک: (۳) ۲۶، ۲۵۔

۱۔ ضمان الاکتساب (Under Writing) کی شرعی حیثیت: دیکھئے شرعی حیثیت۔

۱۔ خطاب الضمان - خطاب الاعتماد Letter of Credit: (۷) ۲۷۷۔

۱۔ کرنٹ اکاؤنٹ سے ضمان کا کام لینا: (۵) ۲۲۳۔

۱۔ ضمان میں نقصان کا مطالبہ: (۲) ۱۳۳۔

۱۔ ضرر: (۲) ۱۵۰۔

۱۔ ضرر و عدم ضرر کی قید کی ضرورت: (۲) ۱۵۷۔

۱۔ ضمان، رسک: (۷) ۶۵۔

- ط -

۱۔ طرف: (۸) ۲۶، ۳۳، ۳۴، ۶۲۔

۱۔ طلب کی تین قسمیں: دیکھئے شفہ۔

۱۔ طلبات: (۸) ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۷۰۔

- ظ -

۱۔ مسئلہ الظفر: (۵) ۲۲۷، ۲۲۹۔

- ع -

۱۔ عامل پیدائش: (۵) ۲۰۰۔

۱۔ عرایا کی تفسیر: (۲) ۱۲۳۔

۱۔ علی الحساب ادائیگی: (۵) ۲۰۰۔

۱۔ عرایا کی وضاحت: (۲) ۱۱۵۔

۱۔ عرف زمانہ: (۷) ۱۷۔

۱۔ عاریت: (۷) ۲۸۳۔

۱۔ عجوہ: (۷) ۲۱۲۔

۱۔ علت: (۲) ۵۷، ۸۰، ۹۵ - (۳) ۵۳، ۵۸، ۶۰۔

(۸) ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۷۔

عقد:

۱۔ عقد قرض: (۵) ۲۷، ۳۳، ۵۰، ۶۳۔

۱۔ عقد تبرع: (۵) ۱۰۴، ۲۱۱۔

۱۔ عقد موالاة کی تعریف: (۳) ۱۶۳۔

۱۔ عقد مواسات: (۳) ۱۶۳۔

۱۔ عقد تسامح: (۳) ۱۶۳۔

۱۔ عقد معاوضہ: (۳) ۱۶۳۔

۱۔ عقد کے وقت تماشل کافی ہے: (۲) ۱۰۴۔

۱۔ عمل: (۵) ۶۳، ۲۰۸۔

۱۔ عمل: (۳) ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۵۲۔

۱۔ عیب کی وضاحت: (۱) ۲۰۸۔

- غ -

۱۔ غضب: (۸) ۳۵، ۳۹، ۱۳۱، ۱۷۰، ۱۹۳۔

۱۔ غنود مضمونہ: (۳) ۱۲۸۔

۱۔ غاصب: (۳) ۱۲۷، ۱۲۸۔

۱۔ غراء میں تقسیم کا طریقہ: (۳) ۱۷۳۔

۱۔ اسوۃ للفرماء: (۳) ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲۔

۱۔ غرر کی مختلف صورتیں: (۲) ۱۶۶۔

- ﴿بیع میں غرر کی ممانعت اور اسکی تفصیل﴾: (۲) ۱۶۴۔  
 ﴿غرر﴾: (۳) ۱۶۸، ۱۱۴، ۷۷ (۵) ۲۵۶، ۷۲ (۵)۔  
 ﴿غرر کی حقیقت﴾: (۲) ۱۶۵۔  
 ﴿غلو﴾: (۱) ۲۳۶، ۲۳۳۔  
 -ف-  
 فنڈ:  
 ﴿اوپن اینڈ فنڈ﴾: (۵) ۱۹۶، ۱۶۷۔  
 ﴿کلوز اینڈ فنڈ﴾: (۵) ۱۷۲۔  
 ﴿فلای فنڈ﴾: (۷) ۹۳، ۹۲۔  
 ﴿احتیاطی یا محفوظ فنڈ Reserve﴾: (۷) ۱۸۹، ۱۸۱۔  
 ﴿ایکویٹی فنڈ Equity Fund﴾: (۵) ۱۶۲۔  
 ﴿اشیاء کا فنڈ Commodity Fund﴾: (۵) ۱۶۹۔  
 ﴿مراہیہ فنڈ﴾: (۵) ۱۷۰۔  
 ﴿مخلوط اسلامی فنڈ Mixed Islamic Fund﴾:  
 (۵) ۱۷۲۔  
 ﴿پراویڈنٹ فنڈ کے بارے میں علماء کا اختلاف﴾:  
 (۲) ۱۹۵۔  
 ﴿عالمی مالیاتی فنڈ I.M.F﴾: (۷) ۲۲۸۔  
 ﴿مسلم اور غیر مسلم میں تین فرق﴾: (۱) ۸۶۔  
 ﴿ایک مسلمان اور کافر میں فرق﴾: (۱) ۱۳۸۔  
 ﴿علت اور حکمت میں فرق﴾: (۶) ۹۱۔  
 ﴿زمین اور سرمائے میں فرق﴾: (۲) ۲۲۹، ۲۲۷۔  
 (۷) ۶۳۔  
 ﴿فری سروس کا حکم﴾: (۳) ۱۰۵۔  
 ﴿فیس ویلیو: دیکھئے قیمت اسیہ۔  
 ﴿فکس ڈیپازٹ﴾: (۵) ۲۰۷۔  
 ﴿فائننسنگ: دیکھئے تمویل۔  
 ﴿مذہب غیر پر فتویٰ کب دیا جاسکتا ہے﴾: (۲) ۲۱۰۔  
 ﴿فتح الاعتماد﴾: (۷) ۲۳۸۔  
 ﴿فتح الاعتماد بظاہر کا مل﴾: (۷) ۲۳۸۔  
 -ق-  
 ﴿قارون کو چار نصیحتیں﴾: (۱) ۸۳۔  
 ﴿قبنہ کسی چیز سے متعلق ہوتا ہے﴾: (۲) ۹۹۔  
 ﴿معنوی قبنہ﴾: (۵) ۱۷۰، ۱۲۱، ۹۷، ۷۹ (۵)۔  
 ﴿حسی قبنہ Physical Possession﴾: (۲) ۹۸۔  
 (۵) ۹۹، ۱۰۲، ۹۷، ۷۹ (۵)۔  
 ﴿قباض فی المجلس﴾: (۷) ۲۳۵، ۲۳۳۔  
 ﴿غاصبانہ قبضہ اور حق ملکیت﴾: (۸) ۱۶۳۔  
 قرضہ:  
 ﴿قرض﴾: (۱) ۲۶۲، ۱۱۲۔  
 ﴿قرض اور قراض﴾: (۶) ۱۳۸۔  
 ﴿اقراض﴾: (۵) ۲۱۱۔  
 ﴿قرض حسن﴾: (۳) ۱۱۶۔  
 ﴿قرض حسنہ﴾: (۶) ۲۷۔  
 ﴿قرض مؤجل﴾: (۳) ۱۱۶۔  
 ﴿احتیاجی قرضے﴾: (۶) ۲۹۳۔  
 ﴿دین کی بیع جائز یا نہیں؟﴾: (۳) ۱۳۵۔  
 ﴿حوالہ اور دین میں فرق﴾: (۳) ۱۳۶۔  
 ﴿قرض خواہ﴾: (۵) ۸۸، ۸۹، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۴۱۔  
 (۶) ۲۲۷، ۲۲۷۔  
 ﴿مقروض ترکہ﴾: (۵) ۱۸۰۔  
 ﴿قرض کی ادائیگی بہتر طریقے سے کریں﴾: (۱) ۱۱۳۔

- ﴿ رسول اللہ ﷺ اور قرض کی ادائیگی کا اہتمام: (۱) ۱۱۳۔  
 ﴿ قرض کی واپسی کی عمدہ شکل، حسن ا قضاء: (۲) ۱۵۔  
 ﴿ تجارتی قرض: دیکھئے تجارت  
 ﴿ قرضوں کی اصل: (۶) ۱۰۶۔  
 ﴿ حیوان کا استقرض: (۲) ۵۸۔  
 ﴿ ناقابل وصول قرضے Bad Debt: (۵) ۶۵۔  
 ﴿ مقبوض علی سوم الشراء: (۳) ۱۷۱، ۱۷۲۔  
 ﴿ قرضوں کی قیمتوں کے اشاریے سے منسلک کرنا:  
 (۳) ۱۷۳۔  
 ﴿ امکان قصیر الاجل Long Term Credit:  
 (۷) ۱۸۸، ۲۳۵۔  
 ﴿ امکان قصیر الیجاد Short Term Credit:  
 (۷) ۲۳۵۔  
 ﴿ قصیر المیعاد قرضوں کی تین  
 قسمیں:  
 (۱) تجارتی ضروریات کیلئے قرض Over Head  
 Expenses: (۷) ۲۳۵۔  
 (۲) کاروبار کے رواں اخراجات کیلئے قرض Working  
 Capital: (۷) ۲۳۵۔  
 (۳) بڑے منصوبوں کیلئے قرض Project  
 Financing: (۷) ۲۳۵۔  
 ﴿ قرض دینے کا طریقہ: (۷) ۲۳۵۔  
 ﴿ سقف الاخذ Credit Ceiling: (۷) ۲۳۵۔  
 ﴿ دین کا وثیقہ: (۷) ۲۷۰۔  
 ﴿ آخری چارہ کار کے طور پر قرض دینے والا Lender  
 of the Last Resort: (۷) ۲۵۵۔  
 ﴿ ادائیگی کی تاخیر پر جرمانہ: دیکھئے جرمانہ / تعویض  
 مالی: دیکھئے جرمانہ۔  
 ﴿ قفل از ادائیگی کی صورت میں دین میں کمی کرنا: دیکھئے  
 حج و قفل۔  
 ﴿ بیرونی قرضے: (۷) ۲۹۳۔  
 ﴿ داخلی قرضے: (۷) ۲۹۵۔  
 ﴿ پیداواری یا صر فی قرضے: (۶) ۶۳۔  
 ﴿ احتیاجی قرضے: (۶) ۲۹۳۔  
 ﴿ قرضے کی تین اقسام: (۷) ۲۹۵۔  
 ﴿ قرضہ اندازی کا حکم: (۳) ۷۶۔  
 ﴿ قمار: (۱) ۱۸۳، ۵۳۔ (۲) ۱۶۷۔  
 ﴿ شہ بازی: (۵) ۱۷۔  
 ﴿ شہ: (۷) ۱۱۱، ۸۶، ۷۸، ۵۱، ۳۳۔  
 ﴿ شہ کیا ہے؟: (۲) ۱۸۸۔ (۳) ۸۱۔  
 ﴿ شہ کی مثال: (۲) ۱۸۹۔ (۳) ۸۲۔  
 ﴿ شہ بازی کی ممانعت: (۷) ۸۶۔  
 ﴿ شہ بازی کے بڑے نتائج: (۷) ۱۱۱۔  
 ﴿ قمار (انشورنس وغیرہ) کی مروجہ صورتوں کا سد باب  
 (۷) ۸۶۔  
 ﴿ لائری کا حکم: (۳) ۷۰۔  
 ﴿ قسطوں پر خریداری: دیکھئے بیع۔  
 ﴿ عبادات کی اقسام: (۱) ۵۷۔  
 ﴿ قیمتوں کے اشاریے: (۲) ۸۳۔ (۳) ۱۷۱۔  
 (۷) ۲۳۹، ۲۳۸۔  
 ﴿ قیمت اسمیہ (القیمۃ الاسمیۃ): (۵) ۵۱، ۱۱۷، ۲۰۱۔  
 (۶) ۱۵۱۔ (۷) ۲۳۸۔

- ﴿ اصل قیمت Intrinsic Value: (۳) ۱۳۶۔  
 ﴿ واقعی قیمت (القيمة الحقيقية): Real Value: (۳) ۱۸۰۔ (۷) ۲۳۰، ۲۳۸۔  
 ﴿ قیمت مراہجہ کے مقابلے میں سیکورٹی: (۵) ۲۲۴۔  
 ﴿ کتابی قیمت Book Value: (۷) ۱۸۸۔  
 ﴿ قوت خرید: (۳) ۱۶۲، ۱۵۵، ۱۳۸۔  
 ﴿ مسئلہ فقیر الطمان: (۲) ۲۳۱۔  
 ﴿ قیاس Analogy اسلامی قانونی کے مآخذ میں سے  
 ایک اہم مآخذ: (۸) ۲۲۲۔  
 ﴿ خلاف قیاس: (۸) ۲۵۳، ۲۳۹، ۲۲۷، ۲۲۶، ۲۲۵۔  
 ﴿ قانون اصلی اور قانون ضابطہ: (۸) ۱۶۵، ۱۶۷، ۲۵۴۔  
 ﴿ قانون اور ضابطے کے قانون کے درمیان کیا فرق ہے؟: (۸) ۱۶۵۔  
 ﴿ قومی ملکیت کا مسئلہ: دیکھئے ملکیت۔  
 ﴿ قدر کی پیمائش Measure of Value: (۶) ۹۹۔  
 ﴿ قدر زائد کا زاویہ Theory of Surplus Value: (۷) ۶۳۔  
 -ک-
- ﴿ کریڈٹ کارڈ: (۳) ۱۳۷۔  
 ﴿ کریڈٹ لیٹر: (۳) ۱۰۵۔  
 ﴿ کیوشل ازم: دیکھئے نظام۔  
 ﴿ کمائی: دیکھئے آمدنی۔  
 ﴿ کرنسی: دیکھئے نوٹ۔  
 ﴿ کسب الحجام: دیکھئے پیسے۔  
 ﴿ کاغذات کی خرید و فروخت: دیکھئے بیج۔
- ﴿ مروجہ کمپنی کا حکم: (۴) ۱۶۳۔  
 ﴿ کاغذی نوٹ: دیکھئے نوٹ۔  
 کمپنی:  
 ﴿ کمپنی Company: (۳) ۲۸۹۔  
 ﴿ کمپنی کا تعارف: (۷) ۱۷۵۔  
 ﴿ فلاں و شرکاہ فلاں اینڈ کمپنی: (۷) ۱۷۵۔  
 ﴿ کمپنی کی تشکیل: (۷) ۱۷۶۔  
 ﴿ کمپنی کا سرمایہ: (۷) ۱۷۷۔  
 ﴿ منظور شدہ سرمایہ: (۷) ۱۷۷۔  
 ﴿ راس المال المسموح Authorized Capital: (۷) ۱۷۷۔  
 ﴿ راس المال المصرح بہ Sponsors Capital: (۷) ۱۷۷۔  
 ﴿ اشتراک شدہ سرمایہ Subscribed Capital: (۷) ۱۷۷۔  
 ﴿ ادا شدہ سرمایہ Paid up capital: (۷) ۱۷۷۔  
 ﴿ جاری کردہ سرمایہ Issue Capital: (۷) ۱۷۸۔  
 ﴿ کمپنی کے حصص (شیرز): (۷) ۱۷۸۔  
 ﴿ لمیٹڈ کمپنی کا تصور: (۷) ۱۸۲۔  
 ﴿ لمیٹڈ کمپنیاں: (۷) ۱۹۳۔  
 کمپنی کے دو قسمیں:  
 (۱) پبلک کمپنی: (۷) ۱۸۲۔  
 (۲) پرائیویٹ کمپنی: (۷) ۱۸۲۔  
 ﴿ جوائنٹ اسٹاک کمپنی: (۳) ۱۵۔ (۵) ۱۷۹، ۱۹۷۔  
 ﴿ پروڈرٹل لمیٹڈ کمپنی: (۳) ۲۱۔

- ﴿شپنگ کمپنی﴾: ۲۰۴، ۲۰۳ (۳)۔  
 ﴿ایسٹ انڈیا کمپنی﴾: ۱۷۶ (۷)۔  
 ﴿کمپنی کے حسابات﴾: ۱۸۶ (۷)۔  
 ﴿شرکت اور کمپنی میں فرق﴾: ۱۸۳ (۷)۔  
 ﴿کمپنی پر ایک نظر شرعی حیثیت سے﴾: ۲۰۵، ۲۰۲ (۷)۔  
 ﴿لمینڈ کمپنی کی فتنی نظیر﴾: ۲۰۹ (۷)۔  
 ﴿کمپنی کی سالانہ مینٹگ A.G.M﴾: ۲۲ (۳)۔  
 ﴿کمپنی کے جزوی مسائل﴾: ۲۰۹ (۷)۔  
 ﴿کارپوریٹ باڈی﴾: ۲۰۱ (۵)۔  
 ﴿کنٹریکٹ معاہدہ﴾: ۲۰۰ (۳)۔  
 ﴿کاپی رائٹ Copy Right﴾: ۱۹۷، ۱۹۵ (۴)۔  
 ﴿کعبہ الہ: دیکھئے ہندی﴾۔  
 ﴿کراۓ الارض: دیکھئے اجارہ﴾۔  
 ﴿کاروبار کی اقسام (بہ لحاظ ملکیت):  
 (۱) شخصی کاروبار: ۷۵ (۷)۔  
 (۲) شرکت: ۱۷۵ (۷)۔  
 (۳) کمپنی: ۱۷۵ (۷)۔  
 ﴿دوسرے ممالک میں تجارت کے بغیر کاروبار میں لگانے کا حکم﴾: ۱۹۱ (۲)۔ ۸۳ (۴)۔  
 ﴿کرایہ داری﴾: ۲۵۲ (۵)۔  
 ﴿کاروباری سود: دیکھئے ربوا﴾۔  
 ﴿کاروبار کے رواں اخراجات کیلئے قرض: دیکھئے قرض﴾۔  
 ﴿کلیئرنگ ہاؤس، تصفیہ گھر﴾: ۲۵۵ (۷)۔  
 ﴿کیا تہی تجدید: دیکھئے حد﴾۔  
 ﴿مسلم ذریعہ توثیق کفیل کے ذریعے﴾: ۴۹ (۲)۔  
 ﴿مکمل لہ: ۱۰۴، ۱۰۳ (۳)۔  
 ﴿کفیل﴾: ۲۷۰ (۵)۔  
 ﴿کفال﴾: ۱۰۳ (۳)۔ ۲۷۰ (۵)۔ ۲۷۱ (۷)۔  
 ﴿کرایہ Rent﴾: ۱۳۰ (۵)۔  
 ﴿نماز کی ادائیگی کیلئے گرجوں کو کرایہ پر حاصل کرنا: ۲۵ (۴)۔  
 ﴿کپٹل گین Capital Gain﴾: ۹۶ (۵)۔  
 ﴿موروثی کاشتکار﴾: ۱۲۴ (۸)۔  
 - گ -  
 ﴿گریٹ بکس﴾: ۱۳ (۱)۔  
 ﴿گارنٹی﴾: ۹۶ (۳)۔  
 ﴿گورنر شام کی پائش گاہ﴾: ۳۲ (۱)۔  
 ﴿گیت GAT﴾: ۲۲۷ (۷)۔  
 - ح -  
 ﴿حجسجر﴾: ۲۳۱ (۸)۔  
 ﴿لاٹری کا حکم: دیکھئے قرار﴾۔  
 ﴿لیبر LIBOR﴾: ۲۰۱، ۱۹۱، ۱۳۳، ۹۵ (۵)۔  
 ﴿لیز آف کریڈٹ﴾: ۲۷۰ (۵)۔  
 ﴿لاکرز Lockers﴾: ۲۰۷ (۵)۔  
 ﴿لیکویڈیشن﴾: ۲۰۱ (۵)۔  
 - ط -  
 ﴿مارکیٹ کی قوتیں﴾: ۲۰۱، ۶۷، ۳۰ (۷)۔  
 ﴿مارکیٹ اکانومی﴾: ۲۰۱ (۵)۔ ۳۰ (۷)۔  
 ﴿Bull Market (بل مارکیٹ)﴾: ۱۹۵ (۷)۔  
 ﴿Bear Market (بیر مارکیٹ)﴾: ۱۹۵ (۷)۔  
 ﴿Secondary Market (بل مارکیٹ)﴾: ۱۹۵ (۷)۔  
 ﴿عملیات السوق المفتوح Open Market﴾۔



- ﴿ بلا اجازت دوسرے کے مال کو زراعت میں لگانے کا حکم: (۳) ۵۳۔  
 ﴿ مشارکہ فائنانسنگ پر چند اعتراضات: (۵) ۶۲۔  
 ﴿ مشارکہ کے بنیادی قواعد: (۵) ۳۱۔  
 ﴿ زرعی اصطلاحات: (۷) ۱۶۰۔  
 ﴿ مشارکہ شوقلیٹ: (۵) ۵۰۔  
 ﴿ مہلت: (۱) ۱۶۶، ۱۱۱ (۳) ۱۳۳۔  
 ﴿ اگر بینک مشارکہ کرنے پر تیار نہ ہو: (۳) ۲۲۰۔  
 ﴿ ملازمت: (۱) ۳۶، ۵۹، ۹۵، ۱۳۸، ۱۵۷، ۱۷۶۔  
 ﴿ خدمات میں مضاربیت: (۲) ۲۳۳۔  
 ﴿ ملازم: (۱) ۲۳۶، ۲۰۹۔  
 ﴿ مضاربہ: (۷) ۲۶۵۔  
 ﴿ جن ہوٹلوں میں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت ہوتی ہو ان میں ملازمت کرنے کا حکم: (۴) ۳۸۔  
 ﴿ مضارب: (۷) ۲۶۲، ۲۰۷۔  
 ﴿ مزبور: (۱) ۲۳۵، ۱۳۹، ۵۳۔  
 ﴿ مراہجہ: (۵) ۷۵، ۷۷، ۸۴۔  
 ﴿ ملاوٹ کرنا: (۱) ۲۳۸۔  
 ﴿ مراہجہ تمویل کی بنیادی خصوصیات: (۵) ۸۶۔  
 ﴿ تحوک فروش کی ملحدٹ: (۱) ۲۳۹۔  
 ﴿ مراہجہ کے بارے میں چند مباحث: (۵) ۸۹۔  
 ﴿ میر: دیکھئے قمار۔  
 ﴿ مراہجہ فائنانسنگ: (۶) ۳۰۔  
 ﴿ مفعی الی النزاع: (۳) ۲۳۱، ۲۳۰۔  
 ﴿ مرہجہ مراہجہ میں شرعی خامیاں: (۷) ۲۶۸۔  
 ﴿ معرات کی وضاحت: (۲) ۱۳۳۔  
 ﴿ مخبرہ: (۶) ۲۹۳، ۳۰۰۔  
 ﴿ تعدوم کی بیج: دیکھئے بیج۔  
 ﴿ مقاصد بالتراضی: (۵) ۲۲۹۔  
 ﴿ مسئلہ عجوبہ: (۲) ۶۱۔  
 ﴿ مشاع: (۵) ۷۰، ۱۳۲، (۸) ۱۱۷۔  
 ﴿ مسئلہ: (۲) ۳۱۔  
 ﴿ ملکیت: (۸) ۱۲۔  
 ﴿ مشارکہ: (۳) ۲۳۰، (۵) ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۳۔  
 ﴿ انسان کی ملکیت کی شرعی حدود و قیود: (۴) ۹۱۔  
 ﴿ مشارکہ اور مضاربہ میں فرق: (۵) ۴۳۔  
 ﴿ ملکیت زمین کا مسئلہ: (۸) ۱۳۔  
 ﴿ مشارکہ کو تمسکات میں تبدیل کرنا: (۵) ۵۰۔  
 ﴿ ملکیت حدود از روئے اسلام: (۸) ۲۲۔  
 ﴿ مشارکہ کی نئی اسکیم: (۷) ۱۶۹۔  
 ﴿ تحدید ملکیت کی پہلی صورت: (۸) ۲۶۔  
 ﴿ تحدید قرض کا متبادل "مشارکت" ہے: (۶) ۲۷۔  
 ﴿ تحدید ملکیت کی دوسری صورت: (۸) ۲۸۔  
 ﴿ مشارکہ کے بہترین نتائج: (۶) ۲۸۔  
 ﴿ تحدید ملکیت: (۸) ۲۸۔  
 ﴿ مشارکت میں عملی دشواری: (۶) ۲۹۔  
 ﴿ تحدید ملکیت سے تحدید ملکیت: (۸) ۲۶۔  
 ﴿ مشارکت میں عملی دشواری کا دخل: (۶) ۲۹۔  
 ﴿ کیا قیاتی تحدید Quantitative Limit: (۰) ۲۰۔

- ۱۔ مالکوں سے املاک چھین کر تحدید ملکیت: (۸) ۳۲۔  
 ۲۔ "قل احسن" کا صحیح مطلب: (۸) ۶۱۔  
 ۳۔ موات (مردہ زمینیں): (۸) ۶۸۔  
 ۴۔ غریبوں کی امداد کے لئے املاک کی ضبطی: (۸) ۱۰۷۔  
 ۵۔ املاک کی جبری ضبطی: (۸) ۱۰۸۔  
 ۶۔ زمین کی شخصی ملکیت: (۸) ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹۔  
 ۷۔ ملکیت زمین پر کچھ شبہات اور انکا جواب: (۸) ۱۴۱۔  
 ۸۔ منخ: (۸) ۱۴۵۔  
 ۹۔ مالکان دیہہ: (۸) ۱۸۵، ۱۷۹۔  
 ۱۰۔ مالکان قبضہ: (۸) ۱۸۷، ۱۸۷۔  
 ۱۱۔ مدت: (۳) ۱۶۶، ۹۲۔  
 ۱۲۔ مدت معلومہ: (۵) ۲۵۳۔  
 ۱۳۔ شفعہ کا مطالبہ کرنے کیلئے معقول مدت: (۸) ۲۵۹۔  
 ۱۴۔ ۲۶۵۔  
 ۱۵۔ غیر ملک پر نموکا حکم: (۲) ۱۸۳۔  
 ۱۶۔ زمینیں وغیرہ قومی ملکیت میں لینے پر ایک غلط استدلال: (۳) ۵۳۔  
 ۱۷۔ تحدید ملکیت کے جائز و ناجائز طریقے: (۳) ۵۵۔  
 ۱۸۔ قومی ملکیت کا مسئلہ: (۷) ۱۲۹۔  
 ۱۹۔ تائسل (حق ملکیت): (۳) ۲۰۰۔  
 ۲۰۔ طلائعی معیار: (۷) ۲۲۴، ۱۲۹۔  
 ۲۱۔ ضرورت کا معیار: (۸) ۱۰۶، ۱۰۳۔  
 ۲۲۔ مؤجل، غیر مؤجل: (۳) ۱۱۷۔  
 ۲۳۔ -ن-  
 ۲۴۔ نظام:
- ۱۔ نظام مہائے معیشت: (۷) ۱۸۔  
 ۲۔ معاشی نظام: (۶) ۲۳۱، (۷) ۱۸، ۵۵، ۵۲، ۷۳۔  
 ۳۔ (۱) خدائی پابندی: (۷) ۵۱۔  
 ۴۔ (۲) اخلاقی پابندی: (۷) ۵۳۔  
 ۵۔ (۳) ریاستی پابندی: (۷) ۵۴۔  
 ۶۔ کسب معاش کا نظام: (۸) ۲۶، ۴۰۔  
 ۷۔ اسلامی نظام: (۷) ۸۰۔  
 ۸۔ اسلامی نظام کے تحت معاشی اصلاحات: (۷) ۸۱، ۸۲۔  
 ۹۔ تجاویز: (۷) ۳۵، ۳۹، ۷۵۔  
 ۱۰۔ اسلام کا نظام حاصل Public Finance: (۸) ۴۸۔  
 ۱۱۔ بھوک مٹانے کی شرعی ذمہ داری: (۸) ۵۷۔  
 ۱۲۔ اسلامی مساوات: (۷) ۱۵۳۔  
 ۱۳۔ اسلامی عدل عمرانی: (۷) ۱۳۸۔  
 ۱۴۔ اسلام کے طریقہ ہائے تمویل: (۷) ۲۷۳۔  
 ۱۵۔ اسلامی سوشل ازم اور اسلامی جمہوریت کی اصطلاحیں: (۷) ۱۳۶۔  
 ۱۶۔ عدالتی نظام کی اصلاح: دیکھئے اصلاح۔  
 ۱۷۔ تہرجیمات کا تعین: (۷) ۱۹۔  
 ۱۸۔ وسائل کی تخصیص: (۷) ۲۰۔  
 ۱۹۔ آمدنی کی تقسیم: (۷) ۲۰۔  
 ۲۰۔ قانون رسد و طلب: (۷) ۲۷، ۲۷۔  
 ۲۱۔ سرمایہ دارانہ نظام، الراس المالہ Capital Ism: (۷) ۲۱، ۱۸۔  
 ۲۲۔ سرمایہ دارانہ نظام کے اصول: (۷) ۲۹۔



- ﴿ذاتی ملکیت: (۷) ۲۹۔
- ﴿ذاتی منافع کا محرک: (۷) ۲۹۔
- ﴿حکومت کی عدم مداخلت: (۷) ۲۹۔
- ﴿سرمایہ دارانہ نظام پر تبصرہ: (۷) ۳۲۔
- ﴿پیدائش اور تقسیم کا سرمایہ دارانہ نظام: (۷) ۶۲۔
- ﴿عوام پیداوار Factors of Production:
- (۷) ۶۶۔
- (۱) زمین Land: (۷) ۶۲۔
- (۲) محنت Labour: (۷) ۶۲۔
- (۳) سرمایہ Capital: (۷) ۶۲۔
- (۴) آجر Entrepreneur: (۷) ۶۲۔
- ﴿اشتراکی نظام Socialism: (۷) ۱۸۔
- ﴿اشتمالیت Commusism: (۷) ۱۸۔
- ﴿منصوبہ بن معیشت Planned Economy:
- (۷) ۱۳۹، ۱۳۸، ۳۵۔
- ﴿اشتراکیت کے بنیادی اصول: (۷) ۳۵۔
- (۱) اجتماعی ملکیت: (۷) ۳۵۔
- (۲) منصوبہ بندی: (۷) ۳۵۔
- (۳) اجتماعی مفاد: (۷) ۳۶۔
- (۴) آمدنی کی منصفانہ تقسیم: (۷) ۳۶۔
- ﴿مخلوط معیشت کا نظام Mixed Economy:
- (۷) ۵۶۔
- ﴿اشتراکی نظام پر تبصرہ: (۷) ۳۹۔
- ﴿اشتراکی نظام میں پیدائش اور تقسیم: (۷) ۶۳۔
- ﴿صنعتی اجارہ داریوں کا خاتمہ: (۷) ۸۴۔
- ﴿سوشل ازم کی بنیاد کارل مارکس کی کتاب: (۷) ۱۳۸۔
- ﴿سوشلسٹ اعتراضات: (۷) ۱۵۴۔
- ﴿منج کاری Privatization: (۷) ۶۷۔
- ﴿سوشلزم اور معاشی مساوات: (۷) ۱۵۰۔
- ﴿قومی ملکیت کا مسئلہ: دیکھئے ملکیت۔
- ﴿سیکولر نظام کا پروپیگنڈہ: (۱) ۷۱۔
- ﴿دولت کی پیدائش اور تقسیم: (۷) ۵۹۔
- ﴿تقسیم دولت پر تینوں نظاموں کے اثرات: (۷) ۶۷۔
- ﴿طے شدہ شرح مبادلہ کا نظام: (۷) ۲۳۲۔
- ﴿مرکب ناکل ازم: (۷) ۲۲۷۔
- ﴿زر Money: (۵) ۱۷۵، ۱۷۱۔
- ﴿نظام زر Money System: (۷) ۱۲۹۔
- ﴿دنیا کے کرنسی نظام: (۳) ۱۳۲۔
- ﴿زر بضاعتی نظام Commodity Money System:
- (۳) ۱۳۲۔
- ﴿نظام زر معدنی Metallic Money System:
- (۳) ۱۳۲۔
- ﴿دودھائی نظام Bi - Metalism: (۳) ۱۳۹۳۔
- ﴿سونے کی سلاخوں کا معیار Gold Bullian:
- (۳) ۱۴۶۔
- ﴿علامی زر Token Money: (۳) ۱۴۶۔
- ﴿زر قانونی Legal Tender: (۷) ۲۲۳۔
- ﴿غیر محدود زر قانونی Unlimited Legal Tender:
- (۳) ۱۵۳۔
- ﴿محدود زر قانونی Limited Legal Tender:
- (۳) ۱۵۳۔
- ﴿اعشاری نظام: (۳) ۱۸۷۔

- ﴿ذریعہ نقد (Money) کی تعریف﴾: (۷) ۲۲۲۔  
 ﴿ذریعہ اور کرنسی میں فرق﴾: (۷) ۲۲۳۔  
 ﴿ذریعہ کا ارتقاء اور مختلف نظامہائے زر﴾: (۷) ۲۲۴۔  
 (۱) طلائی معیار قاعدۃ الذهب Gold Standard: (۷) ۲۲۳۔  
 (۲) دو دھاتی معیار نظام النونین Bi-Metallic Standards: (۷) ۲۲۴۔  
 (۳) قاعدہ سہانگ الذهب Gold Bullion Standard: (۷) ۲۲۵۔  
 ﴿افراط زر Inflation﴾: (۷) ۲۳۶۔  
 ﴿تفريط زر Deflation﴾: (۷) ۲۳۶۔  
 ﴿ذریعہ کی قدر Value of Money﴾: (۷) ۲۳۶۔  
 ﴿تفہیم سبب الطلب Demand Pull Inflation﴾: (۷) ۲۳۶۔  
 ﴿تفہیم سبب ربح الاسعار Cost Push Inflation﴾: (۷) ۲۳۶۔  
 ﴿قائمۃ الاسعار Price Index﴾: (۷) ۲۳۷۔  
 ﴿وزن البھاج Weight of Commodity﴾: (۷) ۲۳۷۔  
 ﴿وزن دار اوسط Weighted Average﴾: (۷) ۲۳۷۔  
 ﴿حقیقی زر کامل﴾: (۷) ۲۵۱۔  
 ﴿حقیقی زر﴾: (۷) ۲۳۶، ۲۳۳۔  
 ﴿حقیقی اعتبار﴾: (۷) ۲۵۱۔  
 ﴿کرنسی﴾: (۲) ۹۲، ۹۰۔  
 ﴿نوٹ کی فقہی حیثیت﴾: (۷) ۲۲۳۔  
 ﴿کاغذی نوٹ Paper Carrency﴾: (۷) ۲۳۶۔  
 ﴿کاغذی نوٹ کی حیثیت اور اسکے شرعی احکام﴾: (۷) ۲۳۳۔  
 ﴿پرامیسری نوٹ یا ہنڈی: دیکھئے شیئرز۔﴾  
 ﴿نوٹ کیسے رائج ہوا؟﴾: (۲) ۷۳۔  
 ﴿موجودہ کرنسی نوٹوں کا حکم﴾: (۲) ۷۲۔  
 ﴿نوٹ کے ذریعے ادائیگی زکوٰۃ﴾: (۲) ۷۶۔  
 ﴿نوٹ کے ذریعے سونا خریدنے کا حکم﴾: (۲) ۷۶۔  
 ﴿مختلف ممالک کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ﴾: (۲) ۸۴۔  
 ﴿کرنسی نظام میں تبدیلیاں اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات﴾: (۲) ۹۰۔  
 ﴿کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم﴾: (۳) ۱۴۱۔  
 ﴿فلوس نافذ (مروجہ سکے)﴾: (۳) ۱۵۵۔  
 ﴿نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ﴾: (۳) ۱۵۶۔  
 ﴿مکلی ممالک کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ﴾: (۳) ۱۵۶۔  
 -ن-  
 ﴿بعض کے بغیر نوٹ کرنسی کا تبادلہ﴾: (۳) ۱۶۵۔  
 ﴿کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول﴾: (۳) ۲۱۱۔  
 ﴿نظام الجمعۃ Articles of Assoitio﴾: (۷) ۱۷۶۔  
 ﴿نفع (الربح) Profit﴾: (۷) ۱۳۱، ۱۱۱، ۶۳، ۲۳، ۲۵۔  
 ﴿نظام اراضی کے متعلق دو مذاہب: دیکھئے ارض﴾  
 ﴿الربح الموزع Divident﴾: (۷) ۱۸۱۔  
 ﴿ڈیویڈنڈ کی تقسیم کے دو طریقے﴾: (۷) ۱۸۱۔

- ﴿نفع و نقصان کا میزاینہ Income Statement : (۱) زرہ دیکھئے نظام۔  
(۲) پریمیم دیکھئے قسط۔  
(۳) دلالی دیکھئے پیسے۔  
(۴) سٹکیلے قمار۔  
(۵) قومی ملکیت کا مسئلہ دیکھئے ملکیت۔  
(۶) کمپالہ دیکھئے ہنڈی۔  
(۷) کمپانی تحدید دیکھئے حد۔  
(۸) بنیادی دیکھئے بیج۔  
(۹) بخش دیکھئے بیج۔  
(۱۰) ٹھیکیداری کی اقسام دیکھئے استحصاء۔  
(۱۱) سٹم دیکھئے حصہ۔  
(۱۲) Share حصہ دیکھئے حصہ۔  
(۱۳) حق کاشتکاری کی وارثت دیکھئے حق۔  
(۱۴) حکرو کے لفظی معنی دیکھئے احکار۔  
(۱۵) غائب چیزوں کی بیج اور خیاردیت دیکھئے بیج۔
- ﴿وعدہ کرنے والے Promisor : (۵)۔  
﴿وعدہ لینے والے Poromisce : (۵)۔  
﴿ورنگ کیشل : (۵) ۵۹، ۴۹۔  
﴿وینوپاور : (۵) ۱۶۳۔  
﴿وضع الجوارح : (۲) ۱۳۷۔  
﴿وصف بیج : (۳) ۱۲۰۔  
﴿وصف ناقص : (۳) ۱۲۰۔  
﴿وزن : (۳) ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۹۱۔  
﴿وسائل پیداوار : (۸) ۱۲، ۱۶، ۱۸، ۴۴۔  
﴿وقف : (۸) ۷۷، ۸۷، ۱۱۲۔  
﴿وقف کا مسئلہ : (۸) ۱۱۲۔  
﴿واجب العرض Statement of Customs : (۸) ۱۷۹، ۱۹۳۔  
﴿صافی منافع : (۵) ۵۷۔ اجمالی منافع : (۵) ۵۷۔  
﴿نوٹوز : (۸) ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۸۔  
﴿منافع کی تقسیم : (۷) ۱۸۱۔
- ﴿حمید جنگ Hed Ging : (۷) ۱۹۸، ۱۹۹۔  
﴿ہنڈی : (۵) ۸۳، ۱۷۱۔ (۷) ۲۵۱، ۲۶۹۔  
﴿ہنڈی کا حکم : (۳) ۱۵۶۔  
﴿فتح الکسپالہ : (۷) ۲۵۱۔  
﴿خضم الکسپالہ : (۷) ۲۵۱۔  
﴿ہبہ : (۵) ۹۸، ۹۹، ۱۳۹، ۲۵۳۔

## اشخاص

## (شخصیات)

- ۱۔ ۱۰۸، ۶۰ (۵)۔ ۹۱، ۶۹، ۶۸، ۶۵، ۶۴، ۶۱، ۲۹، ۲۸، ۱۱
- ۲۔ ۱۱۳ (۲)۔ ۱۱۷، ۲۹ (۱)۔ ۲۱۳
- ۳۔ ۱۹۳، ۱۲۶، ۱۱۶، ۱۱۲، ۱۰۷ (۱)۔ ۱۰۷
- ۴۔ ۱۶۹، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۱، ۱۱۰، ۶۴ (۲)۔ ۱۷۶، ۹۲ (۳)۔ ۱۷۶
- ۵۔ ۲۶۵، ۸۲، ۳۵ (۶)۔ ۱۷۰، ۱۳۶، ۶۱ (۳)۔ ۲۶۵
- ۶۔ ۲۹۵، ۲۹۴، ۲۷۷، ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۶۷
- ۷۔ ۱۵۴، ۱۲۷ (۷)۔ ۸۹، ۶۳، ۴۵، ۳۶، ۳۵، ۳۰ (۸)۔ ۸۹
- ۸۔ ۲۲۰، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰
- ۹۔ ۱۸، ۱۷ (۲)۔ ۲۰۸، ۱۱۰، ۷۴، ۶۰ (۱)۔ ۱۸
- ۱۰۔ ۶۷، ۶۵، ۵۷، ۴۰، ۳۹، ۳۳، ۳۰، ۲۸، ۲۳، ۲۰، ۱۹
- ۱۱۔ ۱۲۵، ۱۱۹، ۱۱۵، ۱۱۲، ۱۰۰، ۹۹، ۹۷، ۹۵، ۹۴، ۸۲، ۶۸
- ۱۲۔ ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۶، ۱۵۱، ۱۴۳، ۱۴۳، ۱۳۸، ۱۳۳، ۱۳۱، ۱۲۹
- ۱۳۔ ۱۹۹، ۱۹۸ (۳)۔ ۲۴۳، ۲۳۸، ۲۳۳، ۲۳۱، ۲۱۵، ۲۰۷
- ۱۴۔ ۱۸۳، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۷
- ۱۵۔ ۶۲، ۵۵، ۴۸، ۲۶، ۱۱ (۳)۔ ۲۹۹، ۲۹۶، ۲۶۲، ۱۸۵
- ۱۶۔ ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۱، ۹۸، ۹۴، ۹۵، ۹۰، ۶۹، ۶۸، ۶۵، ۶۴
- ۱۷۔ ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۲۰، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۹، ۱۶۹، ۱۷۰ (۵)۔ ۳۳
- ۱۸۔ ۳۵، ۳۷، ۳۷، ۳۷، ۳۷، ۳۷، ۳۷، ۳۷، ۳۷، ۳۷
- ۱۹۔ ۲۶۳ (۶)۔ ۲۳۰، ۶۱ (۷)۔ ۲۱۲، ۱۳۳، ۱۲۷ (۸)۔ ۲۱۲
- ۲۰۔ ۲۳۸، ۲۳۷، ۱۶۱، ۱۱۰، ۱۰۴، ۸۸، ۸۷، ۸۶
- ۲۱۔ ۱۳۹، ۱۳۸، ۹۷، ۹۳ (۲)۔ ۱۱۰ (۱)۔ ۱۳۹
- ۲۲۔ ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۱، ۲۹۶ (۳)۔ ۲۹۶
- ۲۳۔ ۱۰۸، ۶۰ (۵)۔ ۹۱، ۶۹، ۶۸، ۶۵، ۶۴، ۶۱، ۲۹، ۲۸، ۱۱
- ۲۴۔ ۱۱۳ (۲)۔ ۱۱۷، ۲۹ (۱)۔ ۲۱۳
- ۲۵۔ ۱۹۳، ۱۲۶، ۱۱۶، ۱۱۲، ۱۰۷ (۱)۔ ۱۰۷
- ۲۶۔ ۱۶۹، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۱، ۱۱۰، ۶۴ (۲)۔ ۱۷۶، ۹۲ (۳)۔ ۱۷۶
- ۲۷۔ ۲۶۵، ۸۲، ۳۵ (۶)۔ ۱۷۰، ۱۳۶، ۶۱ (۳)۔ ۲۶۵
- ۲۸۔ ۲۹۵، ۲۹۴، ۲۷۷، ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۶۷
- ۲۹۔ ۱۵۴، ۱۲۷ (۷)۔ ۸۹، ۶۳، ۴۵، ۳۶، ۳۵، ۳۰ (۸)۔ ۸۹
- ۳۰۔ ۲۲۰، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰
- ۳۱۔ ۱۸، ۱۷ (۲)۔ ۲۰۸، ۱۱۰، ۷۴، ۶۰ (۱)۔ ۱۸
- ۳۲۔ ۶۷، ۶۵، ۵۷، ۴۰، ۳۹، ۳۳، ۳۰، ۲۸، ۲۳، ۲۰، ۱۹
- ۳۳۔ ۱۲۵، ۱۱۹، ۱۱۵، ۱۱۲، ۱۰۰، ۹۹، ۹۷، ۹۵، ۹۴، ۸۲، ۶۸
- ۳۴۔ ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۶، ۱۵۱، ۱۴۳، ۱۴۳، ۱۳۸، ۱۳۳، ۱۳۱، ۱۲۹
- ۳۵۔ ۱۹۹، ۱۹۸ (۳)۔ ۲۴۳، ۲۳۸، ۲۳۳، ۲۳۱، ۲۱۵، ۲۰۷
- ۳۶۔ ۱۸۳، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۷
- ۳۷۔ ۶۲، ۵۵، ۴۸، ۲۶، ۱۱ (۳)۔ ۲۹۹، ۲۹۶، ۲۶۲، ۱۸۵
- ۳۸۔ ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۱، ۹۸، ۹۴، ۹۵، ۹۰، ۶۹، ۶۸، ۶۵، ۶۴
- ۳۹۔ ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۲۰، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۹، ۱۶۹، ۱۷۰ (۵)۔ ۳۳
- ۴۰۔ ۳۵، ۳۷، ۳۷، ۳۷، ۳۷، ۳۷، ۳۷، ۳۷، ۳۷، ۳۷
- ۴۱۔ ۲۶۳ (۶)۔ ۲۳۰، ۶۱ (۷)۔ ۲۱۲، ۱۳۳، ۱۲۷ (۸)۔ ۲۱۲
- ۴۲۔ ۲۳۸، ۲۳۷، ۱۶۱، ۱۱۰، ۱۰۴، ۸۸، ۸۷، ۸۶
- ۴۳۔ ۱۳۹، ۱۳۸، ۹۷، ۹۳ (۲)۔ ۱۱۰ (۱)۔ ۱۳۹
- ۴۴۔ ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۱، ۲۹۶ (۳)۔ ۲۹۶





- ﴿(ڈاکٹر) احمد محمد علی: (۶) ۱۷۱، ۱۶۷۔﴾  
 ﴿ایم اشرف جنجوعہ: (۶) ۱۳۴۔﴾  
 ﴿(مسٹر) ابراہیم سیرات: (۶) ۲۰۸۔﴾  
 ﴿(محمد) ابو بکر اسماعیل: (۶) ۲۲۳۔﴾  
 ﴿(محمد) اشرف: (۶) ۲۳۔﴾  
 ﴿ابن سرج: (۳) ۲۲۶۔﴾  
 ﴿ابن جریج: (۱) ۱۲۲۔ (۶) ۲۳۶۔﴾  
 ﴿ابن کثیر: (۶) ۲۳۶۔ (۸) ۱۳۹۔﴾  
 ﴿ابن عقبہ: (۶) ۲۴۱۔﴾  
 ﴿ابن عامر: (۶) ۲۴۱۔﴾  
 ﴿ابن اسحاق: (۶) ۲۴۱۔﴾  
 ﴿ابن مفلح: (۳) ۲۳۶۔﴾  
 ﴿ابو امامہ: (۶) ۲۷۸۔﴾  
 ﴿اکمل الدین بایرقتی: (۶) ۳۱۰۔﴾  
 ﴿ابن ابی حاتم: (۶) ۲۷۸۔﴾  
 ﴿(مولانا) ادولیس میرٹھی: (۷) ۱۱۹۔﴾  
 ﴿ابو البعلی: (۷) ۱۲۸۔﴾  
 ﴿ابن عساکر: (۷) ۱۲۸۔﴾  
 ﴿(صدر) ایوب: (۷) ۱۳۴۔﴾  
 ﴿(جسٹس) افضل ظفر: (۸) ۹، ۳۰، ۲۶۰، ۲۷۹۔﴾  
 ﴿ابن عیض بن حمال: (۸) ۲۱۔﴾  
 ﴿ابو حمید ساعدی: (۸) ۲۳۸، ۲۱۹، ۹۲، ۳۶۔﴾  
 ﴿ابو حرہ الرقاشی: (۸) ۲۸۵، ۹۲، ۳۷۔﴾  
 ﴿ابو مالک اشعرئ: (۸) ۳۸۔﴾  
 ﴿اقرع بن حابس: (۸) ۴۲۔﴾  
 ﴿ام ایمن: (۸) ۳۶، ۳۵۔﴾  
 ﴿ام سلیم: (۸) ۳۵۔﴾  
 ﴿ابو عبید حروبہ: (۲) ۱۶۹۔ (۸) ۲۰، ۷۱، ۷۲، ۱۱۶، ۱۳۵۔﴾  
 ﴿ام کرز: (۸) ۸۰۔﴾  
 ﴿ابن فرحون مالکی: (۸) ۱۷۳، ۱۷۲، ۹۰۔﴾  
 ﴿ابن جریج: (۸) ۹۸۔﴾  
 ﴿ابو جعفر محمد باقر: (۸) ۱۶۰، ۱۴۰۔﴾  
 ﴿ابن منذر: (۷) ۱۳۳۔ (۸) ۱۴۱۔﴾  
 ﴿آلوی: (۸) ۱۳۸۔﴾  
 ﴿ابن قاری: (۸) ۱۳۵۔﴾  
 ﴿ابن وہب: (۸) ۲۰۷۔﴾  
 ﴿ابو الحسن المہری: (۸) ۲۲۳۔﴾  
 ﴿(حافظ) ایس اے رحمان: (۶) ۱۲۶۔ (۸) ۱۶۴۔﴾  
 ﴿(جسٹس) ایم ایس، ایچ قریشی: (۸) ۲۳۹۔﴾  
 ﴿اسمر بن مغیرہ: (۳) ۸۵۔﴾  
 - ب -  
 ﴿بخاری: (۱) ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۸۹۔﴾  
 ﴿۲۱۰، ۲۱۸، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴۔ (۳) ۵۵، ۷۶، ۲۲۷۔﴾  
 ﴿۳۵۵۔ (۳) ۷، ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۴۷، ۴۹، ۴۲، ۵۶، ۵۷۔﴾  
 ﴿۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰۔﴾  
 ﴿(۵) ۹۸، ۲۳۹۔ (۸) ۳۲، ۵۶، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳۔﴾  
 ﴿۱۳۸، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۱، ۲۲۰۔﴾  
 ﴿بربرہ: (۲) ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۵۔﴾  
 ﴿بنی: (۳) ۱۰۷۔ (۵) ۲۶۴۔ (۶) ۸۳، ۸۵۔﴾  
 ﴿(۸) ۹۳، ۲۰۷۔﴾

٤٦٢٣٩، ٢٣٨(أ) -

المجلس الوطني: (٦) ٢٩.

— ۱۰ —

٢٥٠٢٢٩(٥)-١٣٣١١٢١١(٣): ٥٣٦

-2-

الحاج محمد بن عبد الله: (١) ١٠٩، (٢) ١١٩، ١٢٩، ١٣٩، ١٤٩، ١٥٩، ١٦٩، ١٧٩، ١٨٩، ١٩٩، ٢٠٩، ٢١٩، ٢٢٩، ٢٣٩، ٢٤٩، ٢٥٩، ٢٦٩، ٢٧٩، ٢٨٩، ٢٩٩، ٣٠٩، ٣١٩، ٣٢٩، ٣٣٩، ٣٤٩، ٣٥٩، ٣٦٩، ٣٧٩، ٣٨٩، ٣٩٩، ٤٠٩، ٤١٩، ٤٢٩، ٤٣٩، ٤٤٩، ٤٥٩، ٤٦٩، ٤٧٩، ٤٨٩، ٤٩٩، ٥٠٩، ٥١٩، ٥٢٩، ٥٣٩، ٥٤٩، ٥٥٩، ٥٦٩، ٥٧٩، ٥٨٩، ٥٩٩، ٦٠٩، ٦١٩، ٦٢٩، ٦٣٩، ٦٤٩، ٦٥٩، ٦٦٩، ٦٧٩، ٦٨٩، ٦٩٩، ٧٠٩، ٧١٩، ٧٢٩، ٧٣٩، ٧٤٩، ٧٥٩، ٧٦٩، ٧٧٩، ٧٨٩، ٧٩٩، ٨٠٩، ٨١٩، ٨٢٩، ٨٣٩، ٨٤٩، ٨٥٩، ٨٦٩، ٨٧٩، ٨٨٩، ٨٩٩، ٩٠٩، ٩١٩، ٩٢٩، ٩٣٩، ٩٤٩، ٩٥٩، ٩٦٩، ٩٧٩، ٩٨٩، ٩٩٩، ١٠٠٩، ١٠١٩، ١٠٢٩، ١٠٣٩، ١٠٤٩، ١٠٥٩، ١٠٦٩، ١٠٧٩، ١٠٨٩، ١٠٩٩، ١١٠٩، ١١١٩، ١١٢٩، ١١٣٩، ١١٤٩، ١١٥٩، ١١٦٩، ١١٧٩، ١١٨٩، ١١٩٩، ١٢٠٩، ١٢١٩، ١٢٢٩، ١٢٣٩، ١٢٤٩، ١٢٥٩، ١٢٦٩، ١٢٧٩، ١٢٨٩، ١٢٩٩، ١٣٠٩، ١٣١٩، ١٣٢٩، ١٣٣٩، ١٣٤٩، ١٣٥٩، ١٣٦٩، ١٣٧٩، ١٣٨٩، ١٣٩٩، ١٤٠٩، ١٤١٩، ١٤٢٩، ١٤٣٩، ١٤٤٩، ١٤٥٩، ١٤٦٩، ١٤٧٩، ١٤٨٩، ١٤٩٩، ١٥٠٩، ١٥١٩، ١٥٢٩، ١٥٣٩، ١٥٤٩، ١٥٥٩، ١٥٦٩، ١٥٧٩، ١٥٨٩، ١٥٩٩، ١٦٠٩، ١٦١٩، ١٦٢٩، ١٦٣٩، ١٦٤٩، ١٦٥٩، ١٦٦٩، ١٦٧٩، ١٦٨٩، ١٦٩٩، ١٧٠٩، ١٧١٩، ١٧٢٩، ١٧٣٩، ١٧٤٩، ١٧٥٩، ١٧٦٩، ١٧٧٩، ١٧٨٩، ١٧٩٩، ١٨٠٩، ١٨١٩، ١٨٢٩، ١٨٣٩، ١٨٤٩، ١٨٥٩، ١٨٦٩، ١٨٧٩، ١٨٨٩، ١٨٩٩، ١٩٠٩، ١٩١٩، ١٩٢٩، ١٩٣٩، ١٩٤٩، ١٩٥٩، ١٩٦٩، ١٩٧٩، ١٩٨٩، ١٩٩٩، ٢٠٠٩، ٢٠١٩، ٢٠٢٩، ٢٠٣٩، ٢٠٤٩، ٢٠٥٩، ٢٠٦٩، ٢٠٧٩، ٢٠٨٩، ٢٠٩٩، ٢١٠٩، ٢١١٩، ٢١٢٩، ٢١٣٩، ٢١٤٩، ٢١٥٩، ٢١٦٩، ٢١٧٩، ٢١٨٩، ٢١٩٩، ٢٢٠٩، ٢٢١٩، ٢٢٢٩، ٢٢٣٩، ٢٢٤٩، ٢٢٥٩، ٢٢٦٩، ٢٢٧٩، ٢٢٨٩، ٢٢٩٩، ٢٣٠٩، ٢٣١٩، ٢٣٢٩، ٢٣٣٩، ٢٣٤٩، ٢٣٥٩، ٢٣٦٩، ٢٣٧٩، ٢٣٨٩، ٢٣٩٩، ٢٤٠٩، ٢٤١٩، ٢٤٢٩، ٢٤٣٩، ٢٤٤٩، ٢٤٥٩، ٢٤٦٩، ٢٤٧٩، ٢٤٨٩، ٢٤٩٩، ٢٥٠٩، ٢٥١٩، ٢٥٢٩، ٢٥٣٩، ٢٥٤٩، ٢٥٥٩، ٢٥٦٩، ٢٥٧٩، ٢٥٨٩، ٢٥٩٩، ٢٦٠٩، ٢٦١٩، ٢٦٢٩، ٢٦٣٩، ٢٦٤٩، ٢٦٥٩، ٢٦٦٩، ٢٦٧٩، ٢٦٨٩، ٢٦٩٩، ٢٧٠٩، ٢٧١٩، ٢٧٢٩، ٢٧٣٩، ٢٧٤٩، ٢٧٥٩، ٢٧٦٩، ٢٧٧٩، ٢٧٨٩، ٢٧٩٩، ٢٨٠٩، ٢٨١٩، ٢٨٢٩، ٢٨٣٩، ٢٨٤٩، ٢٨٥٩، ٢٨٦٩، ٢٨٧٩، ٢٨٨٩، ٢٨٩٩، ٢٩٠٩، ٢٩١٩، ٢٩٢٩، ٢٩٣٩، ٢٩٤٩، ٢٩٥٩، ٢٩٦٩، ٢٩٧٩، ٢٩٨٩، ٢٩٩٩، ٣٠٠٩، ٣٠١٩، ٣٠٢٩، ٣٠٣٩، ٣٠٤٩، ٣٠٥٩، ٣٠٦٩، ٣٠٧٩، ٣٠٨٩، ٣٠٩٩، ٣١٠٩، ٣١١٩، ٣١٢٩، ٣١٣٩، ٣١٤٩، ٣١٥٩، ٣١٦٩، ٣١٧٩، ٣١٨٩، ٣١٩٩، ٣٢٠٩، ٣٢١٩، ٣٢٢٩، ٣٢٣٩، ٣٢٤٩، ٣٢٥٩، ٣٢٦٩، ٣٢٧٩، ٣٢٨٩، ٣٢٩٩، ٣٣٠٩، ٣٣١٩، ٣٣٢٩، ٣٣٣٩، ٣٣٤٩، ٣٣٥٩، ٣٣٦٩، ٣٣٧٩، ٣٣٨٩، ٣٣٩٩، ٣٤٠٩، ٣٤١٩، ٣٤٢٩، ٣٤٣٩، ٣٤٤٩، ٣٤٥٩، ٣٤٦٩، ٣٤٧٩، ٣٤٨٩، ٣٤٩٩، ٣٥٠٩، ٣٥١٩، ٣٥٢٩، ٣٥٣٩، ٣٥٤٩، ٣٥٥٩، ٣٥٦٩، ٣٥٧٩، ٣٥٨٩، ٣٥٩٩، ٣٦٠٩، ٣٦١٩، ٣٦٢٩، ٣٦٣٩، ٣٦٤٩، ٣٦٥٩، ٣٦٦٩، ٣٦٧٩، ٣٦٨٩، ٣٦٩٩، ٣٧٠٩، ٣٧١٩، ٣٧٢٩، ٣٧٣٩، ٣٧٤٩، ٣٧٥٩، ٣٧٦٩، ٣٧٧٩، ٣٧٨٩، ٣٧٩٩، ٣٨٠٩، ٣٨١٩، ٣٨٢٩، ٣٨٣٩، ٣٨٤٩، ٣٨٥٩، ٣٨٦٩، ٣٨٧٩، ٣٨٨٩، ٣٨٩٩، ٣٩٠٩، ٣٩١٩، ٣٩٢٩، ٣٩٣٩، ٣٩٤٩، ٣٩٥٩، ٣٩٦٩، ٣٩٧٩، ٣٩٨٩، ٣٩٩٩، ٤٠٠٩، ٤٠١٩، ٤٠٢٩، ٤٠٣٩، ٤٠٤٩، ٤٠٥٩، ٤٠٦٩، ٤٠٧٩، ٤٠٨٩، ٤٠٩٩، ٤١٠٩، ٤١١٩، ٤١٢٩، ٤١٣٩، ٤١٤٩، ٤١٥٩، ٤١٦٩، ٤١٧٩، ٤١٨٩، ٤١٩٩، ٤٢٠٩، ٤٢١٩، ٤٢٢٩، ٤٢٣٩، ٤٢٤٩، ٤٢٥٩، ٤٢٦٩، ٤٢٧٩، ٤٢٨٩، ٤٢٩٩، ٤٣٠٩، ٤٣١٩، ٤٣٢٩، ٤٣٣٩، ٤٣٤٩، ٤٣٥٩

$$_1\mathcal{A}, \mathcal{A}, \mathcal{A}(\mathcal{A}) \vdash \mathcal{A} \vdash \mathcal{A}(\mathcal{A}) \vdash \mathcal{A}(\mathcal{A})$$

✓ جیسر بن مطہر: (۲) ۴۱۔

● Justinian: (٦) ٦٩٠

۴ (ڈاکٹر) جواد علی: (۶) ۷۳۔

١٣٦(٦) -

-۵۷، ۵۶(۳) - ۵۹، ۵۸(۲): ۱۰۴ بن سمر

or (†) 126

● ڇپيل ۾: (۶) ۱۶۳۔

جۛ الذکونہ: (۴) ۴۶۸۔

محمد جعفر شاه پهلوی: (۶) ۳۰۲،۲۹۰،۲۸۹،۲۸۷

۴ (حضرت) جبرائیل: (۶) ۲۷۴۔

۴ (پروفیسر) حان گرے: (۶) ۱۰۳، ۱۰۴۔

◀ چیمس راپرٹس: (۶) ۱۳۵۔

﴿ جریر بن عبد اللہ انجلی : (۸) ۷۹، ۸۱۔

١٣٩(أ): ١٣٩(أ)

2- ایم ڈویج J-M Dovic: IAR(A)

جیوفرے گراؤتھر: (۳) ۱۵۳۔

-2-

عکیم بن حزام: (۱) ۱۳۸۔ (۲) ۱۸۶، ۹۵، ۲۷۔

— ۲۳۸ —





- ﴿رشید احمد گنگوہی: (۱) ۲۰۴ - (۸) ۹۶۔
- ﴿رافعی: (۳) ۲۳۹، ۲۳۳ - (۴) ۸۵۔
- ﴿رافح<sup>۵</sup>: (۴) ۵۴ - (۸) ۱۲۶، ۲۱۔
- ﴿ریاض الحسن گیلانی: (۶) ۵۴، ۸۵ - (۸) ۲۲۲، ۲۳۷۔
- ﴿روایاتی: (۳) ۲۲۶۔
- ز -
- ﴿زکی کیفی: (۱) ۱۷۴۔
- ﴿زمعہ: (۱) ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۴۔
- ﴿زہری: (۲) ۶۹، ۱۶۸، ۱۹۰، ۲۳۰، ۲۳۲ - (۳) ۱۳۳۔
- ﴿(۴) ۱۸۸ - (۵) ۲۶۷ - (۸) ۱۵۱، ۴۰۔
- ﴿زین العابدین: (۳) ۹۲۔
- ﴿زید بن ثابت: (۲) ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۵ - (۳) ۱۰۷۔
- ﴿(۴) ۱۱۲ - (۵) ۲۶۳۔
- ﴿زفر بن خدیج: (۳) ۱۰۷، ۲۹۶۔
- ﴿زید بن العوام: (۵) ۴۰، ۴۱ - (۶) ۲۹۶، ۸۶، ۲۰۔
- ﴿(۷) ۱۵۴ - (۸) ۴۰، ۲۱۔
- ﴿زید بن ارقم: (۶) ۲۳۶، ۲۳۰، ۲۸۱، ۲۸۲۔
- ﴿زرکانی: (۳) ۴۹ - (۶) ۲۹۳۔
- ﴿زجاج: (۶) ۳۲۶۔
- ﴿(امام) زطی: (۷) ۲۰۶ - (۸) ۱۷۴۔
- ﴿زقشری: (۸) ۱۱۶، ۳۳۔
- س -
- ﴿سعد بن ربیع: (۱) ۱۲۰۔
- ﴿سہل بن سعد: (۱) ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴ - (۴) ۲۲۔
- ﴿سعد بن ابی وقاص: (۱) ۲۲۵ - (۴) ۱۳۰ - (۸) ۲۸۔
- ﴿سودہ بنت زمعہ: (۱) ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۴۔
- ﴿سہل بن مجیر: (۲) ۳۰۔
- ﴿سعید بن مسیب: (۳) ۱۰۷، ۱۱۲، ۳۵۲ - (۴) ۱۷۴۔
- ﴿سفیان عیینہ: (۲) ۳۳، ۳۹، ۵۱، ۹۳، ۱۲۱، ۱۵۹، ۲۲۰۔
- ﴿سوید بن الصامت: (۲) ۱۲۰۔
- ﴿سفیان حسین: (۲) ۱۲۳، ۱۲۴۔
- ﴿سہل بن ابی حمزہ: (۲) ۱۲۶۔
- ﴿سعید بن منصور: (۲) ۱۵۷۔
- ﴿سعید بن ابی اییم: (۳) ۱۳۳۔
- ﴿سعد بن عبادہ: (۳) ۳۴۰۔
- ﴿سہلی سعید احمد گنگوہی: (۳) ۱۵۱۔
- ﴿سکون: (۳) ۲۹۲ - (۵) ۲۶۰، ۲۵۸۔
- ﴿سدی: (۳) ۳۵۴ - (۸) ۱۳۷۔
- ﴿سعد: (۴) ۳۳۔
- ﴿سلطان عبد المجید: (۴) ۶۷۔
- ﴿سالم: (۴) ۸۸، ۱۴۔
- ﴿سمرۃ بن جندب: (۴) ۵۹ - (۵) ۹۸ - (۶) ۳۰۷۔
- ﴿سعید بن الاشوح: (۵) ۹۸۔
- ﴿سلام بن ابی حقیق: (۵) ۱۱۳۔
- ﴿سرخسی: (۵) ۳۳، ۳۵، ۹۳۔
- ﴿سیوطی: (۶) ۵۰، ۲۹۴ - (۸) ۲۰۷۔
- ﴿سوار بن مصعب: (۶) ۸۳۔
- ﴿سونن جورج: (۶) ۱۵۶، ۱۵۹۔
- ﴿سلمان فارسی: (۷) ۱۵۴۔
- ﴿سعید بن زید: (۸) ۱۹، ۲۱، ۳۶، ۳۹۔
- ﴿سائب بن زید: (۸) ۳۷۔

- ﴿ ذاکٹر سعدی ابو حسیب: (۸) ۱۲۱، ۴۶۔ ﴾  
 ﴿ شیبانی: (۲) ۵۳، ۵۲۔ ﴾  
 ﴿ سعد بن مالک: (۸) ۱۶۱۔ ﴾  
 ﴿ (مولوی) سراج الحق: (۸) ۲۷۹۔ ﴾  
 ﴿ (قاضی) شریح: (۲) ۲۱۷۔ ﴾  
 ﴿ (سوسن): (۶) ۱۵۷۔ ﴾  
 ﴿ سعید کمال شاہ: (۸) ۱۱۔ ﴾  
 ﴿ شریخی خلیف: (۳) ۲۳۵، ۶۰، ۴۰۔ (۳) ۲۸۔ ﴾  
 ﴿ شاہ ولی اللہ: (۳) ۱۱۵، ۳۴۰۔ (۸) ۲۳۳، ۲۳۹۔ ﴾  
 ﴿ (مفتی) عمر شعیب رحمہ: (۱) ۱۰۶، ۷۲، ۳۵، ۳۳۔ ﴾  
 ﴿ (جشن) شفیع الرحمن: (۳) ۳۳۳، ۳۵۳۔ ﴾  
 ﴿ شاطی: (۵) ۲۱۸۔ ﴾  
 ﴿ مشاہد حسن صدیقی: (۶) ۲۶۰، ۲۵۹۔ ﴾  
 ﴿ شریعہ: (۸) ۲۵۰۔ ﴾  
 ﴿ شوکت محمود: (۸) ۱۶۹، ۱۷۵، ۶۔ ﴾  
 ﴿ شخ ابوبند: دیکھئے محمود الحسن۔ ﴾  
 ﴿ حضرت معیت: (۱) ۸۵، (۳) ۱۱۳، ۹۰۔ (۸) ۳۲۔ ﴾  
 ﴿ (امام) شافعی: (۲) ۲۸، ۲۰، ۳۰، ۳۳، ۲۹، ۲۔ ﴾  
 ﴿ شکر القادری: (۱) ۱۳۳۔ ﴾  
 ﴿ صفیہ: (۲) ۶۲۔ ﴾  
 ﴿ (شیخ) محمد الصدیق انصاری: (۲) ۱۶۵۔ ﴾  
 ﴿ صفوان بن امیہ: (۴) ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲۔ (۸) ۳۳، ۳۴۔ ﴾  
 ﴿ صدیق القاروق: (۶) ۱۲۹۔ ﴾  
 ﴿ سحر بن عیلة: (۸) ۳۶۔ ﴾  
 ﴿ ضحی: (۳) ۳۵۳، (۶) ۳۳۔ ﴾  
 ﴿ محمد ضیاء الحق: (۶) ۳۳۸، ۳۵۱، ۳۵۵۔ (۷) ۱۲۹۔ ﴾  
 ﴿ طابوس: (۱) ۱۲۶، (۳) ۳۵۳، (۴) ۵۶، (۵) ۲۶۷۔ ﴾  
 ﴿ شکانی: (۲) ۴۶۔ ﴾  
 ﴿ (۲) ۲۸۵، ۲۸۱۔ ﴾  
 ﴿ شمس الآئمہ سرخسی: (۲) ۳۰، (۳) ۱۰۸، (۴) ۱۶۶۔ ﴾  
 ﴿ (۸) ۱۰۲، ۱۶۷۔ ﴾  
 ﴿ (۲) ۴۶۔ ﴾



- ﴿عبداللہ ابن ابی اوفی: (۲) ۱۷۵، ۵۲ (۶) ۲۷۵۔﴾  
 ﴿حضرت عثمان غنیؓ: (۲) ۲۱۶، ۳۱ (۳) ۳۳۰۔﴾  
 ﴿ (۳) ۱۳۱۔ (۶) ۷۷، ۲۵۷، ۲۹۷۔ (۷) ۱۵۴۔﴾  
 ﴿ (۸) ۹۸، ۸۳، ۴۰۔﴾  
 ﴿عبداللہ بن مبارک: (۲) ۱۱۵۔﴾  
 ﴿عقبہ بن حارث: (۱) ۲۲۵، ۲۲۴۔﴾  
 ﴿عقبہ بن ابی وقاص: (۲) ۲۰۸۔﴾  
 ﴿عدی بن حاتمؓ: (۳) ۳۱۔﴾  
 ﴿عبداللہ بن مسعود: (۳) ۲۹۸۔ (۶) ۸۳۔ (۸) ۳۷۔﴾  
 ﴿ (۸) ۱۶۱، ۳۸۔﴾  
 ﴿حضرت عیسیٰ: (۶) ۶۸۔﴾  
 ﴿عبید اللہ بن حسن: (۳) ۱۳۳۔﴾  
 ﴿ (مولانا) عبدالحی لکھنوی: (۳) ۱۵۱، ۸۶ (۳) ۱۵۱۔﴾  
 ﴿عبداللہ بن عکیمؓ: (۳) ۳۶۔﴾  
 ﴿ (شیخ) عبداللہ الخضیہ: (۴) ۲۴۔﴾  
 ﴿عاصم بن ہشام: (۶) ۷۶۔﴾  
 ﴿عبید اللہ بن عمر: (۶) ۲۹۸۔﴾  
 ﴿عباس میر اخور: (۶) ۱۳۵۔﴾  
 ﴿ (شیخ) عدنان: (۶) ۱۶۷، ۱۷۱۔﴾  
 ﴿عکرمہ: (۶) ۲۳۸، ۲۳۷۔﴾  
 ﴿عمون ابن ابی حذیفہ: (۶) ۲۶۸۔﴾  
 ﴿عوف بن مالک: (۶) ۲۷۶۔﴾  
 ﴿عبداللہ بن حنظلہ: (۶) ۲۷۱۔﴾  
 ﴿عبدالجبار خان: (۶) ۱۶۷، ۱۷۱۔﴾  
 ﴿ (ڈاکٹر) عمر چھاپرا: (۶) ۱۹۹۔﴾  
 ﴿عبداللہ بن ابی عیاش ابن ربیعہ: (۷) ۱۲۸۔﴾  
 ﴿ (شیخ) علی الخفیف: (۷) ۲۹۱، ۲۹۰۔﴾  
 ﴿عمر بن یثربی: (۸) ۳۷۔﴾  
 ﴿عیینہ بن حصن: (۸) ۳۲۔﴾  
 ﴿عباس بن مرداس: (۸) ۳۲۔﴾  
 ﴿علاء الدین بن ابن عابدین: (۴) ۵۲، ۶۷۔﴾  
 ﴿ (۸) ۲۵۲، ۳۱۔﴾  
 ﴿علاء الدین: (۸) ۳۱۔﴾  
 ﴿عباسؓ: (۶) ۳۹، ۴۳، ۵۰، ۶۳، ۷۵، ۸۲، ۸۳۔﴾  
 ﴿ (۸) ۱۰۰، ۹۹، ۹۴، ۹۳، ۵۸۔﴾  
 ﴿ (مولانا) شاہ عبدالقادر: (۸) ۱۳۸۔﴾  
 ﴿ (مفتی) عبدالرحیم لاچوری: (۳) ۸۶۔﴾  
 ﴿عبدالجبار بن عمر البلی: (۸) ۱۷۲۔﴾  
 ﴿عثمان بن ضیف: (۸) ۸۵۔﴾  
 ﴿عبداللہ بن ابی بکر: (۸) ۷۳، ۷۴۔﴾  
 ﴿عقبہ بن عامرؓ: (۸) ۹۹، ۹۵۔﴾  
 ﴿عزالدین بن عبدالسلام: (۸) ۲۲۸۔﴾  
 ﴿عکرمہ بن عمار: (۸) ۲۳۲۔﴾  
 ﴿عبدالرحمن بن وعلہ: (۴) ۲۲۔﴾  
 ﴿عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز: (۴) ۳۷۔﴾  
 ﴿عبدالرزاق: (۴) ۱۵۹، ۱۷۰۔ (۵) ۲۶۷۔ (۶) ۲۳۳۔﴾  
 ﴿ (۳۰) ۲۸۷، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۱، ۲۷۷، ۲۷۰۔﴾  
 ﴿عبداللہ بن قعود: (۴) ۳۷۔﴾  
 ﴿عقیلی: (۴) ۳۷۔﴾  
 ﴿عمر دین دینار: (۴) ۵۶۔﴾  
 ﴿ (شیخ) عبدالقادر عاؤط: (۴) ۳۵۔﴾  
 ﴿علی حیدر آقندی: (۴) ۶۸۔﴾

- ﴿عبدالوارث بن سعید: (۴) ۹۶۔  
 ﴿عمر بن عبدالعزیز: (۵) ۹۸۔ (۷) ۹۹۔ ۱۰۰۔  
 ﴿عدوی: (۵) ۲۲۳۔  
 ﴿عمر بن اقیس: (۶) ۳۵۔  
 ﴿عبداللہ مروان: (۶) ۷۱۔  
 - غ -  
 ﴿غزالی: (۳) ۲۳۵، ۲۳۸۔ (۵) ۹۸۔ (۶) ۸۳۔  
 (۸) ۵۰، ۶۰، ۲۲۶، ۲۲۷۔  
 ﴿غلام اسحاق خان: (۶) ۳۵۹۔ (۷) ۱۶۳۔  
 - ف -  
 ﴿فاطمہ: (۲) ۱۸۳۔  
 ﴿فرید الدین عطار: (۱) ۳۳۔  
 ﴿فضالہ بن عبید: (۲) ۶۵۔ (۶) ۸۳۔  
 ﴿(امام) فضلی: (۲) ۱۳۵، ۱۳۶۔ (۳) ۱۱۳۔  
 ﴿فاطمہ بنت قیس: (۲) ۱۸۳۔  
 ﴿(مولانا) فتح محمد لکھنوی: (۳) ۸۶، ۱۵۱۔  
 ﴿شاہ فیصل: (۶) ۳۳۹۔  
 ﴿فخر الدین رازی: (۸) ۳۳۔  
 ﴿فرعون: (۸) ۱۳۳، ۱۶۱۔  
 ﴿(مولانا) فتح محمد جالندھری: (۸) ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸۔  
 ﴿قلب پور: (۶) ۱۳۳۔  
 - ق -  
 ﴿قارون: (۱) ۵۱، ۵۲، ۸۳، ۸۵۔  
 ﴿قوم قعیب: (۱) ۸۵۔  
 ﴿(مولانا) قاسم نانوتوی: (۱) ۲۰۳، ۲۰۵۔  
 ﴿قیس: (۲) ۱۸۳۔  
 ﴿قہستانی: (۲) ۱۷۶۔  
 ﴿قہرمان: (۲) ۲۲۰۔  
 ﴿قنادہ: (۳) ۳۵۳۔ (۴) ۱۳۰۔ (۶) ۴۳، ۵۵، ۵۷۔  
 ۶۰۔ (۸) ۱۳۸۔  
 ﴿قاسم: (۳) ۱۵۔  
 ﴿قنادہ بن وعامہ الدوسی: (۶) ۳۲۶۔  
 ﴿قاسمی خان: (۶) ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۱۲۔  
 ﴿قاسم بن عبدالواحد وراق: (۳) ۲۷۵۔  
 ﴿قاسم بن محمد: (۸) ۱۶۱۔  
 - ک -  
 ﴿(مفتی) کفایت اللہ: (۳) ۸۶۔  
 ﴿کعب بن مالک: (۳) ۱۱۷۔  
 ﴿کاسانی: (۳) ۳۹۔ (۵) ۳۵، ۳۳، ۳۷، ۴۱، ۴۲۔  
 ۱۵۰، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۷۔  
 ﴿Kien: (۶) ۱۰۲۔  
 ﴿کارل مارکس: (۷) ۶۳، ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۳۵۔  
 ﴿(جسٹس) کریم درانی: (۸) ۱۱۲، ۱۱۱۔  
 ﴿(میر) کرم شاہ: (۸) ۱۳۰۔  
 - گ -  
 ﴿Gibbon: (۶) ۶۹۔  
 ﴿گورباچوف: (۷) ۵۵، ۵۶، ۶۷۔  
 - ل -  
 ﴿لیف: (۲) ۳۲، ۱۳۵، ۱۳۰، ۱۳۱۔  
 ﴿لڈوگ وان مائیس: (۶) ۱۰۲۔  
 ﴿لکین: (۷) ۵۵، ۵۶۔  
 - م -

- ﴿ماہر القادری: (۶) ۲۸۹۔  
 ﴿ماؤزے تنگ: (۷) ۱۳۵۔  
 ﴿ماردنی: (۷) ۲۲۰۔  
 ﴿شیخ محمد الصدیق الضریر: (۲) ۱۶۵۔ (۷) ۲۱۵۔  
 ﴿محمی الدین نووی: دیکھئے نووی۔  
 ﴿موسلی: (۸) ۱۰۳، ۵۹۔  
 ﴿مولانا محمود الحسن: (۸) ۱۳۶۔  
 ﴿عمر بن منکدر: (۸) ۲۰۷۔  
 ﴿محمد بن علی شوکانی: (۲) ۳۶۔ (۸) ۳۷۔  
 ﴿مناوی: (۸) ۲۰۷۔  
 ﴿مسردراق: (۱) ۱۲۵۔  
 ﴿سردار محمد یوسف: (۸) ۱۹۳، ۲۸۷۔  
 ﴿مصور باللہ: (۳) ۹۶، ۹۲۔  
 ﴿مقداد بن اسود: (۳) ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۳۔ (۶) ۷۷۔  
 ﴿محمد بن رشد: (۳) ۱۱۳۔  
 ﴿ثنی بن حارث: (۳) ۳۳۱۔  
 ﴿شیخ محمد علیش ماکلی: (۳) ۲۹۱۔  
 ﴿(شیخ) مشتاق احمد: (۳) ۳۵۳۔  
 ﴿(شیخ) مصطفیٰ الزرقاء: (۳) ۵۱، ۳۰۹، ۳۱۵۔  
 (۷) ۲۹۰۔  
 ﴿مواق: (۳) ۳۸۔ (۴) ۲۳۔ (۸) ۱۰۱۔  
 ﴿محمد الابيض المغربي: (۴) ۳۲۔  
 ﴿مصطفیٰ کمال اتاترک: (۴) ۶۷۔  
 ﴿(جنس) منیر احمد (شیخ): (۶) ۳۲۔  
 ﴿مائیکل ایرٹ: (۶) ۱۰۳۔  
 ﴿مائیکل روبرٹس: (۶) ۱۱۸، ۱۳۳، ۱۶۰۔  
 ﴿مقبول احمد خان: (۶) ۱۶۷، ۱۷۱۔  
 ﴿مقابل بن حبان: (۶) ۲۳۶۔  
 ﴿(شہزادہ) محمد الفیصل: (۶) ۳۵۰، ۳۳۹۔  
 ﴿مجدوب: (۱) ۳۳، ۳۴، ۳۰۔  
 ﴿حضرت موسیٰ: (۱) ۵۱۔ (۶) ۲۶۱، ۲۳۰۔ (۸) ۱۳۳۔  
 ﴿مقدام: (۱) ۲۳۰، ۶۰۔  
 ﴿(امام) محمد: (۱) ۷۳، ۷۴۔ (۲) ۲۸، ۳۰۔ (۳) ۹۷،  
 ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۷۲، ۲۹۶،  
 ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۹۔ (۴) ۲۵، ۲۸، ۱۰۰۔ (۵) ۲۶۳،  
 ۲۶۷۔ (۷) ۱۷۷، ۲۳۵۔ (۸) ۳۳، ۱۰۳۔  
 ﴿(امام) مالک: (۱) ۲۳۔ (۲) ۲۱، ۲۲، ۲۹، ۳۳، ۳۵،  
 ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۵۸، ۷۹، ۹۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰،  
 ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۹۸، ۱۹۹،  
 ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴۔ (۳) ۲۸، ۳۹، ۷۱، ۱۰۷، ۱۱۲،  
 ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۳،  
 ۲۶۲، ۲۶۳۔ (۴) ۷۸، ۷۹، ۱۵۹، ۱۳۵، ۱۳۶۔  
 (۵) ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۵۳، ۷۰، ۷۱، ۱۲۸، ۱۵۰، ۲۴۹، ۲۵۰۔  
 (۶) ۶۱، ۷۸، ۸۲، ۸۳، ۲۹۸، ۳۰۸۔ (۷) ۱۵۷،  
 ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۳، ۲۶۲، ۲۶۳۔  
 ﴿محمد بن ابی عیالہ: (۲) ۵۱۔  
 ﴿مکحول: (۲) ۳۹۔  
 ﴿محارب بن دثار: (۲) ۱۹۔ (۴) ۹۷۔  
 ﴿محمد بن سیرین: دیکھئے ابن سیرین۔  
 ﴿معاذ: (۲) ۳۵۔ (۶) ۲۳۷۔ (۷) ۲۰۸۔ (۸) ۳۰، ۳۹۔  
 ﴿معاذ: (۲) ۶۷، ۱۸۳۔ (۳) ۶۷۔ (۶) ۷۷۔

- ﴿مولا نا مجاہد الاسلام: (۲)﴾۔ ۷۸۔  
 ﴿الناصر: (۳)﴾۔ ۷۵، ۷۴، ۹۲۔  
 ﴿(امام) مسلم: (۲)﴾۔ ۵۲، ۵۱، ۴۲، ۳۸، ۳۵، ۲۷، ۱۵، ۱۰، ۱۔  
 ﴿نجم الدین: (۳)﴾۔ ۱۴۱، ۱۲۰، ۱۱۹۔  
 ﴿جشن نسیم حسن شاہ: (۳)﴾۔ ۳۳۷۔ ۲۷۹، ۱۳۰، ۹ (۸)۔  
 ﴿(میاں جی) نور محمد: (۱۰)﴾۔ ۳۱۔  
 ﴿(مفتی) نظام الدین: (۳)﴾۔ ۸۶۔  
 - ۹ -  
 ﴿والد صاحب: دیکھئے شفیق عثمانی۔  
 ﴿واقفی: (۵)﴾۔ ۱۱۳۔  
 ﴿شاہ ولی اللہ: (۳)﴾۔ ۳۳۰، ۱۱۵۔  
 ﴿(جشن) وجیہ الدین احمد: (۶)﴾۔ ۳۲۔  
 ﴿والجہ بن اسحق: (۸)﴾۔ ۳۷۔  
 - ۱۰ -  
 ﴿عقیم بن حبیب میرنی: (۲)﴾۔ ۴۰۔  
 ﴿حندہ: (۴)﴾۔ ۷۴۔  
 ﴿حند بنت عقبہ: (۵)﴾۔ ۲۲۸۔  
 ﴿حشی: (۸)﴾۔ ۲۱۲۔  
 - ۱۱ -  
 ﴿(مولا نا) محمد یاسین: (۱)﴾۔ ۱۰۰۔  
 ﴿(مولا نا) یعقوب خان قوی: (۱)﴾۔ ۲۲۳۔  
 ﴿حضرت یوسف: (۲)﴾۔ ۲۰۰ (۲)۔ ۱۲۲ (۲)۔ ۱۸ (۷)۔  
 ﴿(شیخ) یوسف القرضاوی: (۶)﴾۔ ۳۳۹۔  
 ﴿یعقوب شاہ: (۶)﴾۔ ۳۰۰، ۲۹۳، ۲۸۹۔  
 ﴿(صدر) یلسن: (۷)﴾۔ ۳۱۔  
 ﴿سید محمد یوسف: (۷)﴾۔ ۱۱۵۔  
 ﴿یعلیٰ بن کرۃ: (۸)﴾۔ ۳۹۔  
 ﴿یحییٰ بن آدم: (۸)﴾۔ ۷۴، ۷۳۔  
 ﴿موسیٰ بن عقبہ: (۲)﴾۔ ۱۲۵، ۱۲۳۔  
 ﴿موسیٰ بن یسار: (۲)﴾۔ ۱۳۲۔  
 ﴿مجاہد: (۲)﴾۔ ۱۵۸، ۲۳۳، ۲۳۲ (۶)۔ ۷۸، ۵۴، ۵۵، ۴۳۔  
 ۲۵۹۔  
 ﴿سروق: (۱)﴾۔ ۱۲۸ (۱)۔ ۲۰۳ (۲)۔ ۵۸ (۴)۔  
 ﴿مولا نا مودودی: (۲)﴾۔ ۲۲۸، ۲۲۹۔  
 ﴿مقسم مسعود: (۳)﴾۔ ۲۸۰۔  
 - ۱۲ -  
 ﴿ضمیم بن عبد اللہ: (۲)﴾۔ ۱۸۱۔  
 ﴿نقی: (۲)﴾۔ ۳۲، ۳۹، ۱۸۳، ۱۶۱، ۱۶۱ (۵)۔ ۲۵۰۔  
 ﴿نافع: (۲)﴾۔ ۱۵۲، ۲۷، ۲۴، ۵۴، ۷۹، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۵ (۲)۔ ۱۵۲، ۲۷، ۲۴، ۵۴، ۷۹، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۵ (۲)۔  
 ﴿(امام) نسائی: (۲)﴾۔ ۲۷۸ (۲)۔ ۲۶۴ (۵)۔ ۲۷۸ (۶)۔  
 ۱۵۸ (۸)۔  
 ﴿نوری: (۲)﴾۔ ۱۶۲ (۲)۔ ۱۵۷ (۵)۔ ۲۳۳ (۶)۔ ۳۰۸ (۶)۔  
 ﴿نحیٰ بن آدم: (۸)﴾۔ ۷۴، ۷۳۔



اسلام  
اور  
جدید معاشی مسائل

جلد ہشتم  
اراضی کا اسلامی نظام



شیخ الاسلام جنس مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

الکتاب الاسلامیہ